تبيان الصلاة

تقرير البحث

حجة الشيعة وفقيه الشريعة

آية الله العظمى

الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

تأليف

آية الله العظمى

الحاج آقا علي الصافي الگلپايگاني

1-8

بسم الله الرحمن الرحیم

تبیان الصلاة

کاتب:

حسین طباطبایی بروجردی

نشرت فی الطباعة:

گنج عرفان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
تبيان الصلاة ----- ۱۰۲
اشارة ----- ۱۰۲
الجزء الأول ----- ۱۰۲
اشارة ----- ۱۰۲
مقدمة الناشر ----- ۱۰۳
[المقدمة] ----- ۱۰۳
كتاب الصّلاة ----- ۱۰۸
اشارة ----- ۱۰۸
[الصّلاة بعنوان كونها عباده ليست مخترعة فى الاسلام] ----- ۱۰۸
[فى حمل الاطلاقات على ما هو مراد الشارع] ----- ۱۰۸
[فى ذكر الصلوات المفروضة] ----- ۱۰۹
[فى نقل اقوال العامّة فى الواجب و الاستحباب] ----- ۱۱۰
[فى وجوب صلاة الجمعة فى الجملة من المسلّمات] ----- ۱۱۰
فصل فى صلاة الجمعة ----- ۱۱۱
اشارة ----- ۱۱۱
[فى بيان كيفيّة وجوب صلاة الجمعة] ----- ۱۱۱
[فى ذكر الآيات، فالعمدة الآيات ۹ و ۱۰ و ۱۱ من سورة الجمعة] ----- ۱۱۱
[فى بيان شأن نزول آية (و اذا رأوا تجارة)] ----- ۱۱۲
اشارة ----- ۱۱۲
[عدم دلالة الآية على وجوب اجتماع الناس لانعقاد صلاة الجمعة] ----- ۱۱۳
[فى ان هل تدلّ الآية على وجوب السعى إليها] ----- ۱۱۳
[فى ان بعد وجود العهد فى الكلام لا يمكن التمسك بالإطلاق] ----- ۱۱۴

[فی ان اقامة صلاة الجمعة بید السلطان حقا او باطلا] ----- ۱۱۴
[فی ذکر بعض الاخبار المتمسکة بها لوجوبها العینی] ----- ۱۱۶
و أمّا الکلام فیها مع ذیلها: ----- ۱۱۶
[لا ظهور للروایات فی الوجوب مطلقا اصل وجوب صلاة الجمعة] ----- ۱۱۸
[کون الروایات فی بیان أقل عدد تنعقد معه صلاة الجمعة] ----- ۱۱۹
[فی ذکر اقوی روایة دلّت علی الوجوب العینی] ----- ۱۱۹
[فی ان المراد فی الامام فی روایات سماعة هو السلطان] ----- ۱۲۰
اشارة ----- ۱۲۰
[المقصود من الامام فی الروایة هو الامام الأصل] ----- ۱۲۱
[فی توضیح روایة زرارة] ----- ۱۲۲
[فی ردّ التمسک بروایة عبد الملک بن اعین] ----- ۱۲۴
[الکلام حول روایة محمد بن مسلم] ----- ۱۲۴
[ذکر الاقوال فی صلاة الجمعة و لوازمها] ----- ۱۲۶
[من الاوّل کان امر صلاة الجمعة بید من کان بیده زمام الأمور حقا أو باطلا] ----- ۱۲۷
[فی وجوب صلاة الجمعة مشروطا بالسلطان العادل امور] ----- ۱۲۸
اشارة ----- ۱۲۸
[الامر الاوّل: دعاء علی بن الحسین علیه السّلام فی کون هذا الامر بید السلطان] ----- ۱۲۸
[الامر الثانی: کون صلاة الجمعة مشروطة بالامام الاصل] ----- ۱۲۸
[الامر الثالث و الرابع من الامور المربوطة بالمقام] ----- ۱۲۸
[الامر الخامس و نقل اقول العلماء] ----- ۱۲۹
[فی بیان التعارض فی کلمات الشیخ ره] ----- ۱۳۰
اشارة ----- ۱۳۰
[ما یمکن ان یقال فی رفع التعارض وجوه:] ----- ۱۳۱
اشارة ----- ۱۳۱

الوجه الاول [الاذن] ----- ۱۳۱
[الوجه الثانی: فی صورة بسط الید أمرها بید الامام] ----- ۱۳۲
[الوجه الثالث و الرابع] ----- ۱۳۲
اشارة ----- ۱۳۲
[فی وجود صلاة الجمعة صغیرة و صلاة الجمعة کبیرة] ----- ۱۳۲
[فی ذکر بعض الاخبار الدالّة علی الاذن من الائمة] ----- ۱۳۳
اشارة ----- ۱۳۳
[فی الاشکال بان السؤال عن صلاة الظهر فی الروایة لا عن صلاة الجمعة و جوابه] ----- ۱۳۴
[فی ان روایة محمد بن مسلم لا تدلّ علی الاذن] ----- ۱۳۴
[الکلام فی روایة فضل بن عبد الملک] ----- ۱۳۶
[فی ذکر اشکال و دفعه] ----- ۱۳۶
[الروایة غیر دالة علی المدعی] ----- ۱۳۷
[الکلام فی نقل کلام الصدوق فی کتابه المسمی بالهدایة] ----- ۱۳۸
[ذکر روایة زرارة ثانیا و الکلام فیها] ----- ۱۳۹
اشارة ----- ۱۳۹
[مع عدم ظهور الروایة للاحتمال الاول و الثانی فلا ظهور له فی الاحتمال الثالث أیضا] ----- ۱۴۰
[لا یمکن ان ما ذکر فی روایة عبد الملک تمام الروایة و لم یسقط منها شیء] ----- ۱۴۰
[خطاب الامام علیه السّلام بعبد الملک لمراعاته التقیة لا الاذن] ----- ۱۴۱
[لا یمکن الجزم بورود الاذن من المعصومین علیهم السّلام] ----- ۱۴۲
[هل یجوز انعقادها للفقیه بالخصوص أولا؟] ----- ۱۴۳
اشارة ----- ۱۴۳
[من وضع تشریع الاحکام و عدم جواز تعطیلها یمکن ان یقال بعدم رضی الشارع بترکها و یجب علی الفقیه اقامتها] ----- ۱۴۴
[فبعد لزوم قیم لها فالقیم هو الفقیه] ----- ۱۴۵
[القول بان ولایته تقتضی الدخالة حتی فی مثل صلاة الجمعة مشکل] ----- ۱۴۶

[لا دليل على كون اقامتها من وظائف الفقيه] ----- ۱۴۷
[لا يقاسى أمر القصر و الغيب بصلاة الجمعة لتكرار أمرها فى كل جمعة] ----- ۱۴۷
[فى ذكر حاصل المطالب فى جهات ثلاث] ----- ۱۴۸
[فى ذكر روايات الاشعثيات و خبر دعائم الاسلام و النبويات] ----- ۱۴۸
[فى ذكر النكتة اللطيفة] ----- ۱۴۹
فصل فى صلاة المسافر ----- ۱۵۱
اشارة ----- ۱۵۱
الجهة الاولى: ----- ۱۵۱
اشارة ----- ۱۵۱
[عدم اعتبار الخوف فى القصر] ----- ۱۵۱
الجهة الثانية: فى شروط القصر ----- ۱۵۲
الشرط الأول: ----- ۱۵۲
اشارة ----- ۱۵۲
[اعتبار ثمانية فراسخ فى وجوب القصر] ----- ۱۵۲
[فى ذكر طوائف الاخبار فى اعتبار المسافة] ----- ۱۵۲
[لسان الاخبار مختلفة من حيث كون الفراسخ امتدادية او ملفقة] ----- ۱۵۳
[محقّق السفر أربعة فراسخ امتدادية او ملفقة] ----- ۱۵۴
[مسائل] ----- ۱۵۵
اشارة ----- ۱۵۵
[المسألة الاولى من المسائل المربوطة بالباب] ----- ۱۵۵
اشارة ----- ۱۵۵
[فى لزوم كون الإياب أربعة فراسخ من باب الغالب] ----- ۱۵۶
المسألة الثانية: ----- ۱۵۶
اشارة ----- ۱۵۶

[اختلاف متن الرواية بنقل الكلينى رحمه اللّه مع نقل الشيخ رحمه] ----- ۱۶۱
[حاصل الكلام فى روايات عرفات] ----- ۱۶۲
[فى دلالة بعض روايات عرفات على مذهب ابن ابى عقيل] ----- ۱۶۲
الرواية الثامنة: ----- ۱۶۳
[فى ذكر الأقوال فى المسألة] ----- ۱۶۴
[القائلين بالتخيير بين قولين] ----- ۱۶۵
[فى الاستدلال بالرواية لكون الرجوع ليومه فى المسافة الملفقة] ----- ۱۶۶
[ممّا استدل لفتوى المشهور ما نقل من فعل امير المؤمنين ع] ----- ۱۷۰
[المورخون و الناقلين ليسوا فى مقام بيان الجهات] ----- ۱۷۰
[ليس المراد من اليوم مقابل الليل بل المراد مقدار السير] ----- ۱۷۱
[المراد من التحديدات فى المسافة واحد] ----- ۱۷۲
[ما المراد من البريد و الفرسخ و الميل] ----- ۱۷۲
[هل الحد خصوص كل واحد منهما او كلاهما] ----- ۱۷۳
[الحق كونها أمرا واحدا اذا وجد أحدهما وجد الاخر] ----- ۱۷۳
[المراد من الميل ما هو] ----- ۱۷۴
[المراد من الذراع ليس ذراع اليد] ----- ۱۷۵
[يكون الاختلاف فى الميل لفظى] ----- ۱۷۶
[فى ذكر كلام صاحب القاموس فى المراد بالميل] ----- ۱۷۶
[جعل الميل عبارة عن قدر مد البصر مشكل] ----- ۱۷۷
[فى ذكر بعض الروايات الواردة فى البريد و الميل] ----- ۱۷۷
[ما المراد من ذيل الرواية (وقع ظل عير)] ----- ۱۷۸
المسألة الخامسة: ----- ۱۷۸
اشارة ----- ۱۷۸
[اصالة عدم وجوب القصر لا يثبت وجوب الاتمام] ----- ۱۷۸

[لیس العام معنونا بعنوان وجودی] ۱۸۰
[لسان آیة القصر الحکومة] ۱۸۰
[الطرق لکشف کون المسافة بالغة حدّ القصر] ۱۸۱
المسألة السادسة: ۱۸۴
اشارة ۱۸۴
[فی وجوب الفحص او عدم وجوبه] ۱۸۵
[قال الشیخ بوجوب الفحص من باب الاجماع الإجمالی بکون تکلیفه مرددا بین القصر و الاتمام] ۱۸۵
[القول بوجوب الفحص و عدم وجوبه مطلقا مشکل] ۱۸۶
المسألة السابعة: ۱۸۷
اشارة ۱۸۷
[مبدأ المسافة مورد البحث هل هو من منزله او من بلده او من حد الترخص] ۱۸۷
[لا یکون وجه المحقّق الهمدانی مطلوبا] ۱۸۸
[وجه کون المبدأ خارج البلد عدم اطلاق المسافر علی من کان فی بلده] ۱۸۹
[لا یدل الروایة علی کون مبدأ المسافة خارج الدار] ۱۹۰
[فی حکم البلاد المتسعة من حیث مبدأ المسافة] ۱۹۱
[فی ذکر بعض خصوصیات المسألة فی فروع] ۱۹۳
الجزء الثانی ۲۲۸
اشارة ۲۲۸
[تتمة الشرط الثالث من شرائط القصر] ۲۲۸
فصل فی قواطع السّفر ۲۲۸
اشارة ۲۲۸
الجهة الثالثة: فی قواطع السفر ۲۲۸
اشارة ۲۲۸
[الاوّل من قواطع السفر المرور علی الوطن] ۲۲۸

اشارة ----- ۲۲۸
[الوطن هو الّذی خروج الانسان منه علی خلاف طبعه الاولی] ----- ۲۲۹
اشارة ----- ۲۲۹
[فی ان روایات علی بن یقطین کلها روایة واحدة] ----- ۲۳۰
[فی ان الروایات الثلاث مقیدات] ----- ۲۳۱
[ذکر الروایات المربوطة] ----- ۲۳۱
[فی ذکر الطائفة الاولی و الثانیة من الروایات] ----- ۲۳۲
[الطائفة الثانیة من الروایات شاهدة الجمع] ----- ۲۳۳
[فی ذکر المراد من لفظ (یقیم) فی روایة محمد بن اسماعیل بن بزیع] ----- ۲۳۴
اشارة ----- ۲۳۴
الأمر الأول: یقع الکلام فی ما هو المراد من الوطن عند العرف ----- ۲۳۴
الأمر الثانی: [فی ان الفقهاء مختلفون فی المراد من الوطن] ----- ۲۳۶
[تعبیرات ثلاثة فی الوطن العرفی و الشرعی و البرزخی] ----- ۲۳۸
اشارة ----- ۲۳۸
[مراد المعصوم ذکر محقق الوطن العرفی و ذکر ستة أشهر من باب المثال] ----- ۲۳۹
[حاصل کلام المحقق الهمدانی و العلامة الحائری رحمه اللّه] ----- ۲۴۰
[النظر فی الروایات الوردة فی الباب التی فیما لفظ الوطن] ----- ۲۴۱
[المرور فی أثناء السفر بالوطن لا یکون قاطعا] ----- ۲۴۳
[فی ان مراد المشهور من الوطن المسکن کما قلنا] ----- ۲۴۳
[لا یصیر الأعراض مانعا عن حکم الاتمام] ----- ۲۴۵
[هل یعتبر فی الاتمام علی المقیم قصد الاقامة دائما او لا؟] ----- ۲۴۵
الثانی: من القواطع ----- ۲۴۵
اشارة ----- ۲۴۵
[فی ذکر الروایات الواردة فی کون الاقامة و اقامة شهر قاطع للسفر] ----- ۲۴۵

[فی ذکر الاقوال فی المسألۀ] ----- ۲۴۸
[أنا ندور مدار الضابط فی الاقامۀ] ----- ۲۴۸
[فی الروایات غیر مربوطۀ بما نحن فیه] ----- ۲۴۹
[لا یکون محل الاقامۀ عبارۀ عن محل النوم و الاستراحۀ] ----- ۲۵۱
[ان التوابع ربما یتخلف عند العرف بحسب الزمان] ----- ۲۵۲
فالاحتمالات فی المسألۀ ثلاثۀ. ----- ۲۵۳
[فی بیان ان المیزان هو أی احتمال] ----- ۲۵۴
اشارۀ ----- ۲۵۴
[ذکر مؤیدات لکون المدار علی الثلاثین] ----- ۲۵۵
[هل القاطع العزم علی العنوان العشرۀ التفصیلی او یکفی القصد الاجمالی] ----- ۲۵۷
[ذکر مسألتین من العروۀ فی کفایۀ القصد الاجمالی] ----- ۲۵۸
[لا وجه لالحاق قبل العلم بما بعد العلم و لا فرق بین مسألتین] ----- ۲۵۹
[لا فرق بین القصد الاجباری و الاختیاری] ----- ۲۵۹
[فی کون هذه القواطع قاطعه لحکم السفر او لموضوع السفر] ----- ۲۶۰
[فی ذکر الثمرۀ بین القولین] ----- ۲۶۱
[فی ذکر کلام صاحب المستند] ----- ۲۶۱
[اشکال صاحب المستند علی الادلۀ الثلاثۀ] ----- ۲۶۱
اشارۀ ----- ۲۶۱
[رد التمسک بروایۀ زرارۀ علی مختار المشهور] ----- ۲۶۳
[لم یرد دلیل دال علی مذهب المشهور] ----- ۲۶۵
[فالملاک ما قلنا من کون هذه الامور الثلاثۀ تخرج المسافر عن کونه مسافرا] ----- ۲۶۵
[فی ذکر الاحتمالات الاربعۀ فی المقام] ----- ۲۶۶
[فی ذکر توالی الفاسدۀ للاحتمالات الاربعۀ] ----- ۲۶۷
[ما یقوی بالنظر هذا الاحتمال الثالث] ----- ۲۶۸

[ذكر الرواية المعروفة التى كان مضمونها مورد عمل الاصحاب و لا يساعد مع أحد الاحتمالات الاربعة] ----- ۲۶۸
[فى ذكر بعض الجهات] ----- ۲۶۹
اشارة ----- ۲۶۹
الجهة الاولى: ----- ۲۶۹
اشارة ----- ۲۷۰
[الافتاء بكفاية الصوم لتحقّق الاقامة مشكل] ----- ۲۷۰
الجهة الثانية: ----- ۲۷۱
الجهة الثالثة: ----- ۲۷۲
اشارة ----- ۲۷۲
[الانصراف يكون مؤثرا فيما بعده لا قبله] ----- ۲۷۳
الجهة الرابعة: ----- ۲۷۴
اشارة ----- ۲۷۴
[اذا خرج عن محل الاقامة قبل العشرة يحتاج الى قصد سفر جديد بقدر المسافة أو لا يحتاج] ----- ۲۷۵
الجهة الخامسة: ----- ۲۷۵
الجهة السادسة: [فى ذكر المسألة المهمة التى اضطربت فيها كلمات الاعلام] ----- ۲۷۶
اشارة ----- ۲۷۶
[ليس فى المسألة اجماع فلا مجال لدعواه] ----- ۲۷۷
[فى ذكر وجه فتوى الشهيد] ----- ۲۷۷
[المختار قول الشيخ و من تابعه] ----- ۲۷۸
[توضيح المطالب] ----- ۲۷۹
[اختيار الشهيد تفصيلا آخر و رده] ----- ۲۷۹
[على مختارنا فى الاقامة لا وجه لهذا التفصيل] ----- ۲۸۰
[الخروج عن الوطن مثل الخروج عن محل الاقامة فى كل الصور] ----- ۲۸۱
الشرط الرابع: [أن يكون السفر سائغا] ----- ۲۸۱

اشارهٔ ----- ۲۸۱

[ذکر بعض الروایات المربوطهٔ بالمقام] ----- ۲۸۱

الجههٔ الاولی: [الشقوق المتصورهٔ فی السفر المحرم] ----- ۲۸۳

اشارهٔ ----- ۲۸۳

[المستفاد من کلام صاحب الجواهر التفصیل] ----- ۲۸۴

[رد کلام صاحب الجواهر] ----- ۲۸۴

الجههٔ الثانیهٔ: [صور کون بعض اجزاء السفر فی المعصیهٔ] ----- ۲۸۴

اشارهٔ ----- ۲۸۵

[و الّذی یقوی فی النظر وجوب الاتمام فی هذا القرض مطلقا بتقریب آخر] ----- ۲۸۵

[دفع ما قیل فی وجه وجوب القصر] ----- ۲۸۶

[اذا کان فی الذهاب قاصدا للمعصیهٔ و عدل فی الإیاب و کان الذهاب ثمانیهٔ فراسخ امتدادیهٔ] ----- ۲۸۷

الجههٔ الثالثهٔ: إذا کانت الغایهٔ ملفقهٔ من الطاعهٔ و المعصیهٔ. ----- ۲۸۸

[الجههٔ الرابعهٔ: اذا اعتقد کون السفر حراما ثم انکشف الخلاف او بالعکس] ----- ۲۸۸

اشارهٔ ----- ۲۸۸

[الکلام فی سفر الصید الّذی یکون للتجارهٔ] ----- ۲۸۹

[لا بأس بالرکون الی الشهرهٔ القائمهٔ علی التفصیل بین الصوم و الصلاهٔ] ----- ۲۸۹

[الظاهر أنّ الحق مع المحقق فی انکاره] ----- ۲۹۰

[المستفاد من الروایهٔ هو خصوص صید اللهو] ----- ۲۹۱

الشرط الخامس: [لا یجوز التقصیر حتی یتواری عنه جدران البلد] ----- ۲۹۲

اشارهٔ ----- ۲۹۲

[التواری یختلف بحسب صغر الجسم و کبره] ----- ۲۹۳

[المراد من التواری هو حصول مقدار من المسافهٔ المحدد بهذا الحد] ----- ۲۹۴

اشارهٔ ----- ۲۹۴

[الحقّ التواری عن نفس البیوت لا عن منارها] ----- ۲۹۵

[المیزان فی السماع المتعارف من الاصوات] ----- ۲۹۵
[فی ذکر الاقوال فی المسألة] ----- ۲۹۶
اشارة ----- ۲۹۶
[قال المحقق البهبهانی رحمه اللّه عدم التنافی بین الروایتین لما قلنا] ----- ۲۹۶
[جعل حد الترخص بخفاء الاذان و تواری البیوت من متفردات الامامیة] ----- ۲۹۷
[لا اشکال فی کونها حدین من باب اعتبار بعد المنزل] ----- ۲۹۸
[الروایتین مورد اعتناء المشهور یعنی روایة محمد بن مسلم و عبد اللّه بن سنان] ----- ۲۹۹
[لم یکن بین الروایتین تعارض حتی یحتاج الی الجمع بینهما] ----- ۲۹۹
[نقل کلام الشیخ بقول المحقق الهمدانی] ----- ۳۰۰
[الجمع الّذی ذکره المحقق الهمدانی لا بأس باختیاره] ----- ۳۰۱
[هل یعتبر حد الترخص فی الایاب او لا؟] ----- ۳۰۱
[لا یعمل بالروایات الثلاثة الدالة علی کون الترخص لا یکون فی الإیاب] ----- ۳۰۲
[فی ذکر مسئلة فی الباب] ----- ۳۰۲
[الحق اختصاص حد الترخص بالوطن و لا یشمل الامثلة المذکورة] ----- ۳۰۲
[فی ذکر وجوه الثلاثة للاحتمالات الثلاثة] ----- ۳۰۳
اشارة ----- ۳۰۳
[ذکر الفرع الاول الذی تعرض له السید الیزدی رحمه اللّه] ----- ۳۰۴
[ذکر الفرع الثانی الذی تعرض له السید الیزدی رحمه اللّه] ----- ۳۰۵
اشارة ----- ۳۰۵
[بیان صحة کلام السید الیزدی و عدمه] ----- ۳۰۵
[ذکر الفرع الثالث الّذی تعرض له السید الیزدی رحمه اللّه] ----- ۳۰۶
[الحق فی الصورة الاول الّتی تعرض لها السید الیزدی رحمه اللّه هو اتمام الصلاة قصرا] ----- ۳۰۷
[نقل کلام العلامة رحمه اللّه فی التذکرة] ----- ۳۰۷
[تأیید السید ره لما قاله العلامة ره فی التذکرة] ----- ۳۱۰

[بعض الروايات التى ذكرها صاحب الوسائل غير مربوطة بالمسألة] ---- ۳۱۲
[ذكر الروايات المربوطة بمن أتم فى موضع القصر] ---- ۳۱۳
[قد أفتى ابن أبى عقيل بوجوب الاعادة مطلقا] ---- ۳۱۴
[الرواية الرابعة مفصلة بين الوقت و خارجه] ---- ۳۱۵
[الرواية الخامسة فرقت بين العالم و الجاهل] ---- ۳۱۶
اشارة ---- ۳۱۶
[المراد من صدر الرواية هو العامة ليس فى محله] ---- ۳۱۷
[فى ذكر احتمالات الجمع بين الرواية العيص و زرارة و محمد بن مسلم] ---- ۳۱۸
[لا تعارض بين ذيل الرواية زرارة و محمد بن مسلم و رواية العيص] ---- ۳۱۹
[فى ذكر الفروع بمناسبة صلاة المسافر] ---- ۳۲۰
[الامر فى المورد موجود لان الأمر متعلق بطبيعة الصلاة] ---- ۳۲۱
[فى ذكر احتمالات المسألة] ---- ۳۲۲
اشارة ---- ۳۲۲
[فى ذكر الاقوال فى المسألة من الخاصة و العامة] ---- ۳۲۳
[فى ذكر بعض الاخبار الدالة على كون المدار بحال تعلّق الوجوب] ---- ۳۲۵
[لو كان المكلف حاضرا فى بعض الوقت و غائبا فى بعض الوقت و لم يصل حتى خرج الوقت فما تكليفه] ---- ۳۲۷
[رد توهم كون المكلف مخيرا بين القصر و الاتمام] ---- ۳۲۷
[لا يقاس ما نحن فيه بالحائض] ---- ۳۲۸
[المشهور من زمان الشيخ هو تخيير المسافر فى الاماكن الاربعة] ---- ۳۲۹
[منشأ اختلاف الاقوال اختلاف الاخبار] ---- ۳۳۰
[فى مقام الجمع بين الروايات الواردة] ---- ۳۳۲
[الكلام فى المراد من الكوفة] ---- ۳۳۳
المسألة الثالثة: فى ما هو راجع الى حائر الحسين عليه السّلام ---- ۳۳۳
[فى ذكر الروايات الدالة على تعيين الحرم] ---- ۳۳۵

الجزء الثالث ----- ۳۳۶
اشارهٔ ----- ۳۳۶
کتاب الصّلاهٔ و فیه مقاصد ----- ۳۳۶
المقصد الاوّل: فی المقدمات ----- ۳۳۶
اشارهٔ ----- ۳۳۶
المقدمهٔ الاولی: فی اعداد الفرائض و النوافل ----- ۳۳۶
[الکلام فی عدد الفرائض] ----- ۳۳۶
[الکلام فی النوافل] ----- ۳۳۶
اشارهٔ ----- ۳۳۷
[فی ذکر الطائفتین من الاخبار] ----- ۳۳۷
[فی طریق الجمع بین الاخبار] ----- ۳۳۸
یقع الکلام فی أمور: ----- ۳۳۸
الأمر أوّل [نافلهٔ کل فریضهٔ عمل مستقل:] ----- ۳۳۹
اشارهٔ ----- ۳۳۹
[فی ذکر کلام صاحب الجواهر] ----- ۳۳۹
[فی ذکر کلام المحقّق الهمدانی رحمه اللّه] ----- ۳۴۰
الأمر الثانی: فی صلاهٔ الغفیلهٔ ----- ۳۴۱
اشارهٔ ----- ۳۴۱
الجههٔ الأولی [هل التنفل متحد مع صلاهٔ الغفیلهٔ] ----- ۳۴۲
الجههٔ الثانیهٔ: ----- ۳۴۲
الأمر الثالث: فی وجوب الجلوس فی صلاهٔ الوتیرهٔ و عدمه. ----- ۳۴۳
اشارهٔ ----- ۳۴۴
[فی ذکر الروایتان الدالتان علی جواز القیام] ----- ۳۴۴
الأمر الرابع: فی سقوط الوتیرهٔ فی السفر و عدمه. ----- ۳۴۵

اشارة ----- ۳۴۵

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۳۴۵

الأمر الخامس: الأخبار الواردة فی سقوط النوافل فی السفر ----- ۳۴۶

المقدّمة الثانیة: فی المواقیت ----- ۳۴۶

[فی ذکر بعض الآیات الدالّة علی الوقت] ----- ۳۴۶

اشارة ----- ۳۴۶

المطلب الاوّل: فی ابتداء وقت الظهرین ----- ۳۴۷

اشارة ----- ۳۴۷

[فی ذکر الروایات الواردة فی ذکر اوّل وقت الظهرین] ----- ۳۴۷

[فی ذکر الاخبار المعارضة مع الاخبار المتقدمة] ----- ۳۴۸

[فی ان لا حاجة لحمل الاخبار علی التقیة] ----- ۳۴۹

[فی ذکر بعض الاخبار الدالة علی کون اوّل الوقت افضل] ----- ۳۴۹

[فی الروایات الدالّة علی استحباب التعجیل] ----- ۳۵۰

المطلب الثانی: فی آخر وقت الظهر ----- ۳۵۰

اشارة ----- ۳۵۰

[فی ذکر قول الشیخان: الاول وقت من لا عذر له و الثانی لمن له العذر] ----- ۳۵۱

المطلب الثالث: فی أوّل وقت صلاة العصر ----- ۳۵۱

اشارة ----- ۳۵۲

[فی ذکر الاخبار المربوطة باوّل وقت العصر] ----- ۳۵۲

[فی ان لا یمکن طرح الطائفتین من الاخبار الدالّة علی الاشتراک و الاختصاص] ----- ۳۵۳

[فی الجمع بین الاخبار فی الباب] ----- ۳۵۳

[فی القول بالاشتراک ممّا انفردت به الامامیة] ----- ۳۵۴

[فی ان العامّة قالوا بتباین الوقتین] ----- ۳۵۴

[فی ان آخر الوقت مختص بالعصر بمقدار اداء الوظیفة] ----- ۳۵۵

[فی ان لیس للاربع فی اخبار الاشتراک موضوعیة] ----- ۳۵۶

أمّا الکلام فی معنی الاختصاص ----- ۳۵۶

[فی ان لم یرد لفظ الاختصاص فی آیة و لا روایة] ----- ۳۵۷

[فی ان اذا بقی من الغرب مقدار خمس رکعات وجب اتیان الظهر ثمّ العصر] ----- ۳۵۷

قاعده من ادرک ----- ۳۵۷

اشارة ----- ۳۵۸

[فی الاخبار الواردة من طرق الامامیّة] ----- ۳۵۸

[فی ما حکی عن السید ره کما نقله الجواهر فی غیر محلّه] ----- ۳۵۹

[فی کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه] ----- ۳۶۰

[فی کون القاعدة حاکمة علی الادلة الاولیة] ----- ۳۶۰

الکلام فی معرفة الزوال و علامته ----- ۳۶۱

المطلب الرابع: فی أوّل وقت المغرب ----- ۳۶۲

اشارة ----- ۳۶۲

[فی الاخبار الواردة فی اوّل وقت المغرب] ----- ۳۶۲

[فی ذکر الاخبار الدالّة علی کون المغرب ذهاب الحمرة المشرقیة] ----- ۳۶۳

[فی ما تقع المعارضة بین الاخبار] ----- ۳۶۴

[فی ترجیح الاخبار فی الباب] ----- ۳۶۴

[لا یکون المراد من الحمرة استتار القرص] ----- ۳۶۵

[فی ان مال المحقّق البهبهانی رحمه اللّه الی القول باستتار القرص] ----- ۳۶۵

اشارة ----- ۳۶۵

[ردّ صاحب الجواهر کلام المحقّق البهبهانی] ----- ۳۶۶

المطلب الخامس: فی آخر وقت المغرب ----- ۳۶۶

اشارة ----- ۳۶۶

الطائفة الاولی: ما دلّت علی ضیق وقت المغرب: ----- ۳۶۷

الطائفة الثانية: ما دلت على امتداد وقته الى زوال الشّفق: ----- ۳۶۷
الطائفة الثالثة: ما دلّت على امتداد وقت المغرب الى ربع الليل او ثلث الليل: ----- ۳۶۸
الطائفة الرابعة: ما دلّت على امتداد وقت صلاة المغرب الى ان يبقى من انتصاف الليل مقدار اربع ركعات. ----- ۳۶۸
الطائفة الخامسة: ما دلّت على امتداد وقت المغرب الى ان يبقى من الفجر اربع ركعات. ----- ۳۶۹
اشارة ----- ۳۶۹
[فى ذكر بعض الاخبار فى خصوص النائم و الساهى] ----- ۳۶۹
[كلام الشيخ صريح فى عدم اعراض المشهور] ----- ۳۷۰
[الجمع بين الطائفتين الرابعة و الخامسة] ----- ۳۷۱
اشارة ----- ۳۷۱
الوجه الاول [حمل ما دل على امتداد الوقت الى الانتصاف على بيان آخر وقت المختار] ----- ۳۷۱
الوجه الثانى: ان يحمل أخبار الدالّة على الانتصاف على بيان آخر وقت الفضيلة ----- ۳۷۱
الوجه الثالث [حمل الطائفة الخامسة على التقية] ----- ۳۷۲
المطلب السادس: فى بيان أوّل وقت العشاء ----- ۳۷۲
اشارة ----- ۳۷۲
[وجه اختلاف الاقوال عندنا اختلاف الاخبار] ----- ۳۷۳
[فى ذكر الاخبار الواردة فى بيان اوّل وقت العشاء] ----- ۳۷۳
[فى ذكر الاخبار الدالّة على دخول وقت العشاء بعد سقوط الشفق] ----- ۳۷۴
[الجمع بين الاخبار بحمل الطائفة الثانية على التقية] ----- ۳۷۵
المطلب السابع: فى بيان آخر وقت صلاة العشاء ----- ۳۷۵
[فى ذكر الاقوال العامّة و الامامية] ----- ۳۷۵
[فى ذكر الاخبار الدالّة على كون آخر وقت العشاء انتصاف الليل] ----- ۳۷۶
[فى حمل ما دلّت على كون آخر وقت العشاء الى الثلث على الفضيلة] ----- ۳۷۷
المطلب الثامن: فى وقت صلاة الفجر أوّلا و آخرا ----- ۳۷۷
اشارة ----- ۳۷۷

[فی الاخبار الدالّة علی کون أوّل صلاة الفجر طلوع الفجر الصّادق] ---- ۳۷۸
[ما دلّت علی ان وقت الامساک هو طلوع الفجر الصّادق] ---- ۳۷۸
[المشهور انّ آخر وقت الاجزاء طلوع الشمس] ---- ۳۷۹
المطلب التاسع: فی وقت فضیلة العصر و العشاء ---- ۳۸۰
اشارة ---- ۳۸۰
[فی نقل کلام الجواهر و مصباح الفقیه] ---- ۳۸۱
[فی الاخبار الدالّة علی خلاف عمل العامّة] ---- ۳۸۱
[فی ذکر بطلان عمل العامّة] ---- ۳۸۲
[لیس بعنوان الجمع بین الصلاتین خصوصیة] ---- ۳۸۳
المطلب العاشر: فی أوقات النوافل ---- ۳۸۳
اشارة ---- ۳۸۳
الجهة الاولی: وقت نافلة الظهرین. ---- ۳۸۳
[فی ذکر الاقوال الثلاثة فی وقت نافلة الظهرین] ---- ۳۸۳
الجهة الثانیة: فی وقت نافلة المغرب ---- ۳۸۵
الجهة الثالثة: فی بیان وقت نافلة العشاء ---- ۳۸۶
الجهة الرابعة: فی وقت صلاة اللیل ---- ۳۸۷
اشارة ---- ۳۸۷
الحکم الثانی: أنّه کما قرب من الفجر کان أفضل. ---- ۳۸۷
الجهة الخامسة: فی وقت نافلة الصبح ---- ۳۸۸
اشارة ---- ۳۸۸
[فی ان اوّل وقت نافلة الصبح طلوع الفجر] ---- ۳۸۸
[فی ذکر الطوائف الثلاثة من الاخبار] ---- ۳۸۸
[یستفاد من کلام الاصحاب جواز تقدیم نافلة الصبح قبل الفجر] ---- ۳۹۱
الجهة السادسة: فی آخر وقتهما ---- ۳۹۱

الجهة السابعة: فی التطوع وقت الفریضة ----- ۳۹۲
اشارة ----- ۳۹۲
[فی ما دلّ علی جواز التطوع وقت الفریضة] ----- ۳۹۲
[فی ما دلّ علی المنع من التطوع وقت الفریضة] ----- ۳۹۳
المقدّمة الثالثة: فی القبلة ----- ۳۹۴
اشارة ----- ۳۹۴
[الکعبة قبلة للمسلمین بما لا اشکال فیه] ----- ۳۹۵
[فی الکلام فی کون نفس الکعبة قبلة او الجهة] ----- ۳۹۵
اشارة ----- ۳۹۵
[فی ذکر بعض الفروغ مربوطة بما نحن فیه: الفرع الاول و الثانی] ----- ۳۹۶
الفرع الثالث: ----- ۳۹۷
اشارة ----- ۳۹۷
[فی کون تمام اجزاء الوجه مستقبلا محال] ----- ۳۹۸
[الظاهر من القائلین بالجهة کون القبلة أضیق ممّا قلنا] ----- ۳۹۹
[فی جواب صاحب الجواهر عن الشیخ] ----- ۴۰۰
[فی ان المراد من الجهة السمت کما قال فی المعتبر] ----- ۴۰۱
[یشکل الالتزام بکون عین الکعبة قبلة للبعید] ----- ۴۰۱
[فی ان لیس الملاک کون الجهة بنفسها کافیة بل لملازمتها مع الاستقبال] ----- ۴۰۲
[ما دلّ علی ان ما بین المشرق و المغرب قبلة لا یکون امر تعبدیا] ----- ۴۰۳
[لا اشکال فی ان التوجه بتمام الوجه الی عین الکعبة غیر مأمور به للبعید] ----- ۴۰۴
[فی ان یؤید کون القبلة الجهة جعل ثلاث علامات لاهل العراق] ----- ۴۰۵
[ثلاثة علامات لساکن صقع واحد دلیل علی کون القبلة اوسع من عین الکعبة] ----- ۴۰۵
[فی ذکر بعض الروایات حتّی یظهر الحال] ----- ۴۰۶
اشارة ----- ۴۰۶

[فی ذکر الروایة الثالثة و الرابعة] ----- ۴۰۷
[فی ان المراد من الآیة هو وجوب التوجه بشطر الکعبة بالوجه] ----- ۴۰۸
[لو لم یتمکّن من تحصیل العلم بالقبلة فما یکون تکلیف المکلّف] ----- ۴۰۹
اشارة ----- ۴۰۹
[فی ذکر روایات الواردة فی المقام علی طوائف ثلاثة] ----- ۴۰۹
[ظاهر کل هذه الطوائف معارض مع الاخر] ----- ۴۱۰
[الصّلاة الی اربع جوانب یؤید ان القبلة الجهة] ----- ۴۱۳
[مع التمکّن من الصّلاة الی الجهة لا یجب علیه الصّلاة الی اربع جوانب] ----- ۴۱۳
[مع امکان تحصیل الظن یجوز الصّلاة الی اربع جوانب] ----- ۴۱۴
[من لا یتمکن من الصّلاة الی اربع جوانب لضیق الوقت یکفی الصّلاة الی جانب واحد] ----- ۴۱۵
[قد یقال بانّ الواجب صلاة واحدة مع سعة الوقت الی جانبین او ازید] ----- ۴۱۵
اشارة ----- ۴۱۵
[فی ذکر بعض الفروع مربوطة بما نحن فیه] ----- ۴۱۷
المقدّمة الرابعة: فی الستر و الساتر ----- ۴۶۰
اشارة ----- ۴۶۰
المورد الاوّل: یقع فی الستر ----- ۴۶۰
اشارة ----- ۴۶۰
[یقع الکلام فی مفاد آیة الشریفة من سورة النور الآیة] ----- ۴۶۱
[فی وجوب ستر العورة علی الرجال] ----- ۴۶۱
[الکلام فی الستر الواجب علی النساء] ----- ۴۶۲
[الکلام فی الروایات الواردة فی الباب] ----- ۴۶۳
[الکلام فی تشبیه النساء بالعورة] ----- ۴۶۴
[فی ذکر الروایات الواردة بطرقنا] ----- ۴۶۴
[فی ذکر الروایة الّتی نقلها فی مجمع البیان] ----- ۴۶۵

[یجب الستر علی المرأة کما قلنا فی حاشیتنا علی العروة و فی الوجه و الکفّین بطریق الاحتیاط] ----- ۴۶۷

[الکلام فی جواز النظر و عدمه] ----- ۴۶۸

[الستر الواجب علی الرجال و النساء فیما اذا کان عالما بوجود الناظر مسلم] ----- ۴۶۸

[فی ذکر موارد اختلاف الستر الشرطی و الستر التکلیفی فی الصّلاة] ----- ۴۶۸

[فی ذکر الروایات فی الستر الواجب علی النساء فی الصّلاة] ----- ۴۶۹

[فی الروایات الواردة فی الستر الشرطی لصلاة المرأة] ----- ۴۷۰

[التکلّم فی مفاد الروایات] ----- ۴۷۰

[الکلام فی بعض الخصوصیات: الخصوصیة الاولی] ----- ۴۷۳

الخصوصیة الثانیة: ----- ۴۷۳

اشارة ----- ۴۷۳

[قد یقال بانّ الوجه هو الوجه العرفی و قد یقال بانّ الوجه الوجه الوضوئی] ----- ۴۷۴

الخصوصیة الثالثة: ----- ۴۷۵

اشارة ----- ۴۷۵

[الحقّ عدم شرطیة ستر الکفّین للمرأة فی الصّلاة] ----- ۴۷۶

الخصوصیة الرابعة: ----- ۴۷۶

الخصوصیة الخامسة: ----- ۴۷۷

اشارة ----- ۴۷۷

و لا یخفی علیک فساد هذا التوهم: ----- ۴۷۸

[فی الخصوصیة السادسة و السابعة] ----- ۴۷۹

[فی الخصوصیة الثامنة و التاسعة] ----- ۴۷۹

اشارة ----- ۴۸۰

[حول الروایة الثالثة الواردة فی الصّلاة العاری] ----- ۴۸۰

[الکلام فی فهم المراد من الروایات یقع فی امور] ----- ۴۸۲

اشارة ----- ۴۸۲

الأمر الأول: ----- ۴۸۲
الأمر الثانی: ----- ۴۸۳
الخصوصیة العاشرة: ----- ۴۸۹
الخصوصیة الحادیة عشر: ----- ۴۹۰
الخصوصیة الثانیة عشر: ----- ۴۹۱
اشارة ----- ۴۹۱
الفرع الأول: ----- ۴۹۱
الفرع الثانی: ----- ۴۹۱
اشارة ----- ۴۹۱
الصورة الأولی: ----- ۴۹۲
الصورة الثانیة: ----- ۴۹۲
الفرع الثالث: ----- ۴۹۴
اشارة ----- ۴۹۴
[ما یکون دلیلا لکون شرطیة الستر مختصة ببعض الاحوال امور ثلاثة] ----- ۴۹۵
[الکلام فی حدیث لا تعاد] ----- ۴۹۵
[ذکر صور ترک المکلّف الستر جهلا/ الصورة الاولی و الثانیة] ----- ۴۹۸
[الصورة الثالثة: فی صورة نسیان الستر] ----- ۴۹۹
[فی صورة انکشاف عدم الستر بعد الصّلاة فصلاته صحیحة] ----- ۵۰۰
الجزء الرابع ----- ۵۰۲
[تتمة المقدمة الرابعة] ----- ۵۰۲
المورد الثانی: فی لباس المصلی ----- ۵۰۲
اشارة ----- ۵۰۲
المسألة الأولی: لا یجوز الصّلاة فی المیتة فی جلدها و غیره ----- ۵۰۲
اشارة ----- ۵۰۲

الأمر الأول: ----- ۵۰۳
الامر الثانی: ----- ۵۰۳
المسألة الثانیة: و لو شک فی کون اللباس مذکی أو میتة ----- ۵۰۳
اشارة ----- ۵۰۳
[اذا شکّ فی حیوان او جلد بانّه المذکّی او المیتة] ----- ۵۰۴
[التذکیة عبارة عن الافعال المخصوصة] ----- ۵۰۴
[فی ذکر الاشکال و جوابه] ----- ۵۰۵
[اصالة عدم التذکیة الاصل الاولی] ----- ۵۰۶
[فی ذکر الاخبار الواردة فی الباب] ----- ۵۰۶
اشارة ----- ۵۰۶
المقام الاول: ----- ۵۰۶
[الطائفة الأولی من الروایات ما دل علی خلاف الأصل الأولی] ----- ۵۰۶
اشارة ----- ۵۰۷
الروایة الأولی: ما رواها الحلبی ----- ۵۰۷
الروایة الثانیة: ما رواها احمد بن محمد بن أبی نصر ----- ۵۰۷
الروایة الثالثة: ما رواها علی بن أبی حمزة ----- ۵۰۷
الروایة الرابعة: ما رواها احمد بن محمد بن أبی نصر عن الرضا علیه السّلام ----- ۵۰۸
الروایة الخامسة: و هی ما ینتهی سندها بالحسن بن الجهم ----- ۵۰۸
الروایة السادسة: ما رواها السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۰۸
الروایة السابعة: و هی ما رواها سماعة بن مهران ----- ۵۰۸
و أمّا الطائفة الثانیة، فهی روایات: ----- ۵۰۹
الروایة الأولی: ما رواها فضیل و زرارة و محمد بن مسلم ----- ۵۰۹
الروایة الثانیة: ما رواها إسحاق بن عمار عن العبد الصالح علیه السّلام ----- ۵۱۰
الروایة الثالثة: ما رواها إسماعیل بن عیسی ----- ۵۱۱

[فی ذکر بعض روایات اخر] ----- ۵۱۳
اشارة ----- ۵۱۳
الروایة الاولی: ما رواها محمد بن الحسن الاشعری ----- ۵۱۳
الروایة الثانیة: ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۱۴
الروایة الثالثة: ما رواها أبو بصیر ----- ۵۱۴
الروایة الرابعة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج ----- ۵۱۴
[هل یکون تعارض بین الاخبار او لا؟] ----- ۵۱۵
[المستفاد من الروایات کون الاسلام دخیلا فی الحکم بالتذکیة] ----- ۵۱۵
المقام الثانی: ----- ۵۱۶
اشارة ----- ۵۱۶
مسئلة: [الکلام فی المأخوذ من ید الکافر] ----- ۵۱۷
اشارة ----- ۵۱۷
الوجه الأول: دلالة بعض الروایات المتقدمة علیه ----- ۵۱۷
الوجه الثانی [العرف لا یفرقون بین المسلم و الکافر اذا کانا ذی الید] ----- ۵۱۸
المسألة الثالثة [لا یجوز الصّلاة فی اجزاء ما لا یؤکل] ----- ۵۲۳
اشارة ----- ۵۲۳
[المسألة ممّا لا اشکال فیها بعد الشهرة و الاجماعات المنقولة] ----- ۵۲۴
[فی الروایات الواردة فی بطلان الصّلاة فی ما لا یؤکل] ----- ۵۲۴
اشارة ----- ۵۲۴
الروایة الاولی: ----- ۵۲۴
الروایة الثانیة: ----- ۵۲۵
اشارة ----- ۵۲۵
[فی توجیه سند الروایة] ----- ۵۲۵
الروایة الثالثة: ----- ۵۲۶

الروایة الرابعة: ۵۲۶
[تفریعات المسألة] ۵۲۷
اشارة ۵۲۷
الفرع الأول [هل الحکم مخصوص بما اذا کان ما لا یؤکل لباسا او لا] ۵۲۷
[ذکر کلام الوحید البهبهانی] ۵۲۸
الفرع الثانی [الانسان خارج حکما من غیر المأکول اللحم] ۵۲۹
اشارة ۵۲۹
[فی الروایات الدالّة علی جواز الصّلاة فی شعر الانسان و أظفاره] ۵۲۹
الفرع الثالث: ۵۳۰
اشارة ۵۳۰
[الروایة لا یمکن العمل بها لضعف سندها بأحمد بن هلال] ۵۳۰
[فی ذکر مدرک فتوی الشیخ رحمه اللّه] ۵۳۱
[فی دلالة روایة ابن بکیر علی عدم جواز الصّلاة فیما لا تتم فیه الصّلاة ممّا لا یؤکل لحمه] ۵۳۲
[الحقّ عدم جواز الصّلاة فی ما لا یؤکل لحمه مطلقا] ۵۳۲
[المرجح لروایة ابن بکیر] ۵۳۲
الفرع الرابع: [لا فرق فی الحیوان الغیر المأکول] ۵۳۳
الفرع الخامس [استثناء بعض الحیوانات من عموم المنع مثل الخز] ۵۳۴
اشارة ۵۳۴
الامر الأول: ۵۳۴
اشارة ۵۳۴
[المقام الأول: فی ذکر قول اللغویین فی الخز] ۵۳۴
[المقام الثانی: فی ما یستفاد من الأخبار فی الخز] ۵۳۵
اشارة ۵۳۵
الروایة الاولی: ۵۳۵

الروایة الثانیة: ----- ۵۳۶
[البحث فی الخز من حیث اللبس] ----- ۵۳۶
[المستفاد من الاخبار جواز الصّلاة فی وبر الخز] ----- ۵۳۸
[هل تشمل الروایات صورة الصّلاة فی جلد الخز او لا؟] ----- ۵۳۸
[دلالة روایة عبد الرحمن علی جواز لبس جلد الخز] ----- ۵۳۹
[فی ذکر الروایات الدالّة علی عدم البأس بجلد الخز و جوابها] ----- ۵۴۰
الامر الثانی: [فی ما قیل بخروجه عن الادلّة المانعة السنجاب] ----- ۵۴۹
اشارة ----- ۵۴۹
[فی ذکر الروایات المربوطة بالسنجاب] ----- ۵۴۹
الروایة الأولی: ----- ۵۴۹
الروایة الثانیة: ----- ۵۴۹
الروایة الثالثة: ----- ۵۵۰
الروایة الرابعة: ----- ۵۵۰
الروایة الخامسة: ----- ۵۵۰
الروایة السادسة: ----- ۵۵۱
الروایة السابعة: ----- ۵۵۱
الروایة الثامنة: ----- ۵۵۱
[منشأ الاشکال احتمال صدور هذه الاخبار تقیّة] ----- ۵۵۱
[تعارض الروایات مع موثقة ابن بکیر] ----- ۵۵۲
[العام الوارد فی الموثقة ورد علی أسباب خاصّة] ----- ۵۵۳
[فی امکان الجمع بین الطائفتین] ----- ۵۵۴
المسألة الرابعة: لا یجوز لبس الحریر المحض للرجال، و لا الصّلاة فیه. ----- ۵۵۴
اشارة ----- ۵۵۴
[فی الروایات الواردة فی الباب] ----- ۵۵۴

اشارة ----- ۵۵۴
فمنها: ما رواها إسماعیل بن سعد الأحوص ----- ۵۵۵
و منها: ما رواها أبو الحارث ----- ۵۵۵
و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار ----- ۵۵۵
و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار ----- ۵۵۵
و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار ----- ۵۵۵
و منها: ما رواها یوسف بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۵
و منها: ما رواها أبو داود یوسف بن إبراهیم ----- ۵۵۶
و منها: ما رواها محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام ----- ۵۵۶
و منها: ما رواها العباس بن موسی عن أبیه علیه السّلام ----- ۵۵۶
و منها: ما رواها جرّاح المدائنی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۶
و منها: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام ----- ۵۵۶
و منها: ما رواها إسماعیل بن الفضل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۷
و منها: ما رواها ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۷
و منها: ما رواها أحمد بن محمد بن أبی نصر ----- ۵۵۷
و منها: ما رواها عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۷
و منها: ما رواها أبو الحسن الأحمسی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۷
و منها: ما رواها إسماعیل بن الفضل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۷
و منها: ما رواها موسی بن بکیر عن زرارة ----- ۵۵۷
و منها: ما رواها محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام ----- ۵۵۸
و منها: ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۸
و منها: ما رواها لیث المرادی ----- ۵۵۸
و منها: ما رواها ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۸
و منها: ما رواها سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۵۵۸

و منها: ما رواها الحسین بن زید عن جعفر بن محمد عن آبائه ----- ۵۵۸

و منها: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام ----- ۵۵۸

و منها: ما رواها الریان بن الصلت ----- ۵۵۹

و منها: ما رواها الحسین بن سعید ----- ۵۵۹

و منها: ما رواها إبراهیم بن مهزیار ----- ۵۵۹

[الجهات الراجعة الی المسألة] ----- ۵۵۹

اشارة ----- ۵۵۹

الجهة الاولی: [لا اشکال فی الحرمة التکلیفیة نصا و فتوی فی لبس الحریر للرجال فی غیر الضرورة] ----- ۵۵۹

اشارة ----- ۵۵۹

[لبس الحریر علی الرجال عند العامّة لیس مانعا] ----- ۵۶۰

الجهة الثانیة: [فی ما هو المانع للصّلاة هو خصوص المنسوج من الابریسم] ----- ۵۶۰

الجهة الثالثة: [فی البحث عن مفاد الروایات الواردة فی الثوب الحریر] ----- ۵۶۱

اشارة ----- ۵۶۱

[یستفاد من الاخبار المنع عن لبس الثوب] ----- ۵۶۲

[و الشاهد علی ما قلنا روایة یوسف بن ابراهیم] ----- ۵۶۲

[و الشاهد علی ما اخترناه روایة اسماعیل بن الفضل] ----- ۵۶۳

[فی ذکر الاحتمالات المربوطة] ----- ۵۶۴

اشارة ----- ۵۶۴

أحدهما: ما یظهر من عبارة صاحب الجواهر ره ----- ۵۶۴

و ثانیهما أن یقال: ----- ۵۶۴

الجهة الرابعة: [هل الحرمة تختص بما اذا کان الحریر ممّا تتمّ فیه الصّلاة او لا؟] ----- ۵۶۶

اشارة ----- ۵۶۶

[فی ذکر ما یستدلّ به علی جواز الصّلاة فی الحریر اذا کان ممّا لا تتمّ الصّلاة فیه] ----- ۵۶۸

[ذکر وجوه الجمع بین الخبرین و الترجیح] ----- ۵۶۸

اشارة ۵۶۸
الوجه الأول: حمل الروایة الاولی علی الکراهة ۵۶۸
الوجه الثانی: هو تخصیص عموم الوارد فی روایة محمد بن عبد الجبار ۵۶۹
الوجه الثالث: أن یقال: ۵۶۹
الجهة الخامسة: [فی حرمة لبس الحریر وضعا و تکلیفا مختصة بالرجال] ۵۷۱
المسألة الخامسة: لا یجوز لبس الذهب للرجال و لا الصّلاة فیه ۵۷۱
اشارة ۵۷۱
[فی ذکر الاخبار الدالّة علی حرمة لبس الذهب للرجال] ۵۷۱
الروایة الاولی: ما رواه روح بن عبد الرحیم عن أبی عبد اللّه ع ۵۷۱
الروایة الثانیة: ما رواها جراح المدائنیّ عن أبی عبد اللّه ع ۵۷۲
الروایة الثالثة: ما تنتهی سندها بعمار بن موسی عن أبی عبد اللّه ع ۵۷۲
الروایة الرابعة: ما رواها موسی بن أکیل النمیری عن أبی عبد اللّه ع ۵۷۲
الروایة الخامسة: ما رواها عبید اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه ع ۵۷۲
الروایة السادسة: ما رواها جابر الجعفی ۵۷۲
[مناقشة المسألة] ۵۷۳
اشارة ۵۷۳
الموضع الأول: [فی حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التکلیفیة لا اشکال فیه] ۵۷۳
اشارة ۵۷۳
[فی ذکر اشکال و دفعه] ۵۷۴
الموضع الثانی: [فی ما کان مموها بالذهب لا یجوز لبسه] ۵۷۵
الموضع الثالث: هل یجوز شدّ الأسنان بالذهب أم لا؟ ۵۷۵
الموضع الرابع: [هل علّة حرمة لبس الذهب هی التزین] ۵۷۶
الموضع الخامس: لا ینبغی الاشکال فی حرمة لبس الخاتم من ذهب ۵۷۷
الموضع السادس: لا إشکال فی کون حرمة لبس الذهب و التختم به ۵۷۷

الموضع السابع: [حکم لبس الخنثی الذهب و الحریر] ----- ۵۷۷
الموضع الثامن: و أمّا محمول الذهب ----- ۵۷۷
المسألة السادسة: لا تجوز الصّلاة فی الثوب المتعلّق بالغیر مع عدم إذنه، ----- ۵۷۷
اشارة ----- ۵۷۷
[لا نصّ دالّ علی بطلان الصّلاة فی ثوب الغیر] ----- ۵۷۸
[وجه بطلان الصّلاة فی المغصوب عدم کونها مقرّبا] ----- ۵۷۹
المسألة السابعة: قال المحقّق رحمه اللّه «۱» فی الشرائع: ----- ۵۸۰
اشارة ----- ۵۸۰
[مناقشة المسألة] ----- ۵۸۰
اشارة ----- ۵۸۰
المقام الأول: [فی ذکر وجوه حرمة الصّلاة فی الشمشک و النعل السندی] ----- ۵۸۱
اشارة ----- ۵۸۱
الامر الأول: ----- ۵۸۱
الامر الثانی: ----- ۵۸۱
الامر الثالث: ----- ۵۸۱
[فی ما یمکن ان یکون وجها لعدم جواز الصّلاة هو الوجه الثالث] ----- ۵۸۱
المقام الثانی: ----- ۵۸۲
المسألة الثامنة: من شرائط لباس المصلّی ألا یکون قذرا. ----- ۵۸۳
اشارة ----- ۵۸۳
[فی وجوب تطهیر البدن و اللباس عن القذارة] ----- ۵۸۳
[فروع] ----- ۵۸۴
اشارة ----- ۵۸۴
الفرع الأول: [هل یکون محمول النجس مثل نفس النجس فی بطلان الصّلاة او لا؟] ----- ۵۸۴
اشارة ----- ۵۸۴

[فی ذکر بطلان الصّلاهٔ فی المحمول المتنجس] ۵۸۴
اشارهٔ ۵۸۵
الوجه الأول: ۵۸۵
الوجه الثانی: ۵۸۵
الفرع الثانی: [فی ذکر الروایات المربوطهٔ] ۵۸۶
اشارهٔ ۵۸۶
الروایهٔ الاولی: ۵۸۶
الروایهٔ الثانیهٔ: ۵۸۶
الروایهٔ الثالثهٔ: ۵۸۶
الروایهٔ الرابعهٔ: ۵۸۷
الروایهٔ الخامسهٔ: ۵۸۷
[فی ذکر الاحتمالات الثلاثهٔ فی المراد ممّا لا تتم الصّلاهٔ فیه] ۵۸۷
اشارهٔ ۵۸۷
الاحتمال الأول: ۵۸۷
الاحتمال الثانی: ۵۸۷
الاحتمال الثالث: ۵۸۸
[ان کان مدرک الحکم مرسلهٔ عبد اللّه بن سنان فتشمل للمحمول] ۵۸۸
الفرع الثالث: ۵۸۹
الفرع الرابع: ۵۸۹
الفرع الخامس: [فی الصور المذکورهٔ للجهل بالموضوع و الحکم] ۵۸۹
اشارهٔ ۵۸۹
الصورهٔ الاولی: ۵۸۹
الصورهٔ الثانیهٔ: ۵۸۹
الصورهٔ الثالثهٔ: ۵۸۹

الصورة الرابعة: ۵۸۹
[فی الروایات الدالّة علی عدم وجوب الاعادة و القضاء] ۵۹۰
[فی الروایات الدالّة علی لزوم الاعادة] ۵۹۱
[فی الجمع بین الروایات] ۵۹۲
[الکلام فی التفصیل الّذی یظهر من کلام المحقّق] ۵۹۳
[فی ذکر التفصیل بین الفحص و عدم الفحص] ۵۹۳
[فی ذکر منشأ فتوی السید امور] ۵۹۳
اشارة ۵۹۴
الامر الأول: ۵۹۴
الامر الثانی: ۵۹۴
الصورة الخامسة: إذا انکشف له النجاسة فی أثناء الصّلاة و کان جاهلا بها قبل الصّلاة ۵۹۵
اشارة ۵۹۵
الامر الأول: ۵۹۵
الامر الثانی: ۵۹۵
الامر الثالث: ۵۹۵
أمّا الکلام فی الامر الأوّل فنقول: ۵۹۶
و أمّا الکلام فی الامر الثانی ۵۹۶
و أمّا الکلام فی الامر الثالث ۵۹۷
[مع دلالة الروایة لا مجال للتمسک بقاعدة الاجزاء] ۵۹۷
[مورد روایة محمّد بن مسلم مورد النسیان] ۵۹۷
[فی مورد اختلاف نقل الکافی و التهذیب] ۵۹۸
[فلا یمکن العمل بروایة محمد بن مسلم لکونها خلاف فتوی المشهور] ۵۹۹
الصورة السادسة: ۶۰۰
اشارة ۶۰۰

الضرب الأول: ۶۰۰
الضرب الثاني: ۶۰۱
[في ما يمكن ان يكون مدرك التفصيل هو رواية على بن مهزيار] ۶۰۲
المقدّمة الخامسة: في مكان المصلى ۶۱۲
اشارة ۶۱۲
المسألة الاولى: ۶۱۲
اشارة ۶۱۲
[وجه فساد الصّلاة عدم كونها مقرّبة] ۶۱۳
المسألة الثانية: [في الكلام في محاذاة المرأة مع الرجل في حال الصّلاة] ۶۱۳
اشارة ۶۱۳
[في ذكر الروايات الواردة في محاذاة المرأة مع الرجل] ۶۱۴
الرواية الاولى: ۶۱۴
الرواية الثانية: ۶۱۴
الرواية الثالثة: ۶۱۵
الرواية الرابعة: ۶۱۵
الرواية الخامسة: ما رواها ابن أبي يعفور، و له روايتان ۶۱۵
اشارة ۶۱۵
الاولى: ۶۱۵
الثانية: ۶۱۶
الرواية السادسة: ما رواها جميل ۶۱۶
اشارة ۶۱۶
الاوّل: ۶۱۶
الثاني: ۶۱۶
الثالث: ۶۱۶

الروایة السابعة: ۶۱۷
الروایة الثامنة: روایات زرارة بنقل الوسائل ۶۱۷
اشارة ۶۱۷
الاولی: ۶۱۸
الثانیة: ۶۱۸
الثالثة: ۶۱۸
الرابعة: ۶۱۸
الروایة التاسعة: ۶۱۸
الروایة العاشرة: ۶۱۹
الروایة الحادیة عشرة: ما رواه محمد بن مسلم ۶۱۹
اشارة ۶۱۹
الاولی: ۶۱۹
الثانیة: ۶۱۹
الروایة الثانیة عشرة: ۶۲۱
اشارة ۶۲۱
[فی ما عدّ صاحب الوسائل الروایات ثلاثة مع کونها واحدة] ۶۲۱
الروایة الثالثة عشرة: و هی ما رواها ابو بصیر ۶۲۱
اشارة ۶۲۱
أوّلها: ۶۲۱
ثانیها: ۶۲۱
ثالثها: ۶۲۲
الروایة الرابعة عشرة: ما رواها معاویة بن وهب ۶۲۲
الروایة الخامسة عشرة: ما رواها هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه ع ۶۲۲
الروایة السادسة عشرة: ما رواها الفضیل عن أبی جعفر ع ۶۲۳

الروایة السابعة عشرة: ما رواها علی بن جعفر ---- ۶۲۳
اشارة ---- ۶۲۳
أوّلها: ---- ۶۲۳
ثانیها: ما رواها الشّیخ فی التهذیب باسناده عن علی بن جعفر عن أخیه ---- ۶۲۳
ثالثها: ما رواها عبد اللّه بن جعفر فی قرب الاسناد ---- ۶۲۳
رابعها: ما رواها الشّیخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن مسعود العیاشی عن جعفر ---- ۶۲۴
اشارة ---- ۶۲۴
الاحتمال الأول: ---- ۶۲۴
الاحتمال الثانی: ---- ۶۲۴
الاحتمال الثالث: ---- ۶۲۴
اشارة ---- ۶۲۴
[عدم وثوق النفس بکون روایة الاخری من الجمیل روایة مستقلة] ---- ۶۲۵
[الروایات الدالّة علی التفصیل ضربان] ---- ۶۲۶
اشارة ---- ۶۲۶
الضرب الأول: ---- ۶۲۶
الضرب الثانی: ---- ۶۲۷
اشارة ---- ۶۲۷
الاحتمال الاوّل: ---- ۶۲۷
الاحتمال الثانی: ---- ۶۲۷
[لا یمکن الاستدلال باحد الروایات لعدم معلومیة ما صدر من المعصوم] ---- ۶۲۸
اشارة ---- ۶۲۸
[ذکر الشاهدین لما قلنا] ---- ۶۲۹
الأول: ---- ۶۲۹
الثانی: ---- ۶۲۹

[فی توضیح الروایات المتقدمة] ----- ۶۲۹
[قبل ذکر علاج التعارض لا بدّ من ذکر مقدّمة] ----- ۶۳۰
اشارة ----- ۶۳۰
الوجه الأول: ----- ۶۳۱
الوجه الثانی: ----- ۶۳۱
الوجه الثالث: فی العلاج ----- ۶۳۱
[مسائل:] ----- ۶۳۲
اشارة ----- ۶۳۲
المسألة الاولی: [اذا شرعا معا فصلاتهما باطلة] ----- ۶۳۲
المسألة الثانیة: [اذا شرع احدهما أوّلا فصلاة المتأخر باطلة] ----- ۶۳۳
اشارة ----- ۶۳۳
[فی کلام صاحب الجواهر ره من بطلان صلاتهما] ----- ۶۳۳
المسألة الثالثة: ----- ۶۳۳
اشارة ----- ۶۳۴
الامر الاول: ----- ۶۳۴
اشارة ----- ۶۳۴
الاحتمال الأول: ----- ۶۳۴
الاحتمال الثانی: ----- ۶۳۴
الامر الثانی: ممّا یرتفع به المنع هو وجود الحاجز بینهما ----- ۶۳۵
المقدّمة السادسة: فی الاذان و الاقامة ----- ۶۳۵
[ابتداء بحث الاذان و الاقامة] ----- ۶۳۵
[الاذان و الاقامة خارجان عن حقیقة الصّلاة شرطا و شطرا] ----- ۶۳۵
[لم نجد فی الاخبار ما دلّ علی وجوبهما] ----- ۶۳۶
[الحقّ استحباب الاذان و الاقامة] ----- ۶۳۷

[فی ذکر بعض الجهات فی المسألة] ۶۳۷
اشارهٔ ۶۳۷
الجههٔ الاولی: ۶۳۷
الجههٔ الثانیهٔ: فی فصول الأذان و الاقامهٔ. ۶۳۸
اشارهٔ ۶۳۸
[فی ذکر الاقوال فی الاذان و الاقامهٔ] ۶۳۸
الجههٔ الثالثهٔ: [فی ذکر بعض ما یقال باعتباره فی المؤذن] ۶۴۰
اشارهٔ ۶۴۰
الامر الأوّل: (العقل) ۶۴۰
الامر الثانی و الثالث: الاسلام و الایمان ۶۴۰
الامر الرابع: البلوغ ۶۴۱
الامر الخامس: هل یعتبر اتحاد المؤذّن مع المقیم أو لا یعتبر ذلک؟ ۶۴۱
الامر السادس: هل یعتبر استقبال القبلهٔ حال الأذان و الاقامهٔ أم لا؟ ۶۴۱
الامر السابع: هل یعتبر القیام حالهما أم لا؟ ۶۴۱
الامر الثامن: هل یعتبر حالهما عدم الکلام أم لا؟ ۶۴۲
الامر التاسع: لا إشکال فی عدم اعتبار الطهارهٔ فی الأذان ۶۴۳
اشارهٔ ۶۴۳
[کون الطهارهٔ مستحبهٔ فی الاقامهٔ] ۶۴۴
[حمل المطلق علی المقید فی صورهٔ وحدهٔ الملاک] ۶۴۴
[فی ما اذا کان الاوامر و النواهی ارشادیهٔ لا یکون بینهما تعارض] ۶۴۵
الامر العاشر: هل یعتبر فی الأذان و الاقامهٔ قصد القربهٔ أم لا؟ ۶۴۶
الجههٔ الرابعهٔ: فی بعض الموارد الّتی قیل بسقوط الأذان فیه. ۶۴۷
الأول: ۶۴۷
الثانی: ۶۴۷

الثالث: ۶۴۷
الرابع: ۶۴۷
الخامس: ۶۴۷
السادس: ۶۴۸
[فی ذکر الروایات الدالة علی سقوط الاذان فی بعض الموارد] ۶۴۸
[سقوط الاذان فی عرفات و المشعر رخصة] ۶۴۸
[فی ذکر اشکال و دفعه] ۶۴۹
[المشهور سقوط اذان العصر یوم الجمعة] ۶۵۰
[دلّت روایة زرارة علی سقوط الاذان من القاضی] ۶۵۱
[فی کل مورد یجمع بین الظهر و العصر و المغرب و العشاء وجهان لسقوط الاذان و عدمه] ۶۵۱
الجهة الخامسة: فی بعض الموارد الّتی قیل بسقوط الأذان و الاقامة فیه: ۶۵۱
المورد الأول: ۶۵۱
اشارة ۶۵۱
الصورة الاولی: ۶۵۲
الصورة الثانیة: ۶۵۲
[فی ذکر الملاکین فی البین] ۶۵۳
اشارة ۶۵۳
الملاک الأول: ۶۵۳
الملاک الثانی: ۶۵۳
اشارة ۶۵۳
[فی أی وقت یرد الوارد یسقطان عنه] ۶۵۴
المورد الثانی: من بعض الموارد الّذی یسقطان الأذان و الاقامة، هو صورة سماع أذان الغیر. ۶۵۴
اشارة ۶۵۴
مسئلة: تستحب حکایة الأذان عند سماعه ۶۵۵

اشارة ----- ۶۵۵

الامر الاوّل: ----- ۶۵۵

الامر الثانی: عدم جواز هذا التبدیل فی الصّلاة. ----- ۶۵۵

مسئلة: [یستحب اذا سمع اذان الصبح ان یقرأ الدعاء بما ورد] ----- ۶۵۵

الجهة السادسة: هل یجوز أخذ الاجرة علی الأذان أم لا؟ ----- ۶۵۶

اشارة ----- ۶۵۶

[إعطاء الشیء للمؤذّن یتصور علی أنحاء ثلاثة] ----- ۶۵۶

[فی ذکر الروایات الدالّة علی حرمة الاجرة علی الاذان] ----- ۶۵۷

[فی جواز الارتزاق من بین المال لا دلیل علیه الّا لشهرة] ----- ۶۵۸

الجزء الخامس ----- ۶۵۸

[المقصد الثانی] ----- ۶۵۸

فصل فی أفعال الصّلاة ----- ۶۵۸

اشارة ----- ۶۵۸

الأوّل: من افعال الصّلاة النیة ----- ۶۵۹

اشارة ----- ۶۵۹

الموضع الاول: ----- ۶۵۹

اشارة ----- ۶۵۹

[فی ان العناوین القصدیة لا تتحقّق فی الخارج الّا بالقصد] ----- ۶۵۹

[لا فرق بین العبادات و المعاملات فی الاحتیاج الی القصد] ----- ۶۵۹

[فی ان جنس الصّلاة من العناوین القصدیة] ----- ۶۶۰

[فی ان من العناوین القصدیة الفریضة و النفلیة] ----- ۶۶۱

[فی انّ خصوصیّة الادائیة و القضائیة من العناوین القصدیة] ----- ۶۶۱

[فی ان القصر و الاتمام لیسا من الخصوصیات النوعیة] ----- ۶۶۲

[الحقّ عدم اعتبار قصد الامامة فی صیرورته صحیحة] ----- ۶۶۲

[فی جواز نقل النیّة من الجماعة الی الفرادی] ۶۶۲
اشارة ۶۶۲
[فی ذکر وجوه جواز هذا المورد] ۶۶۳
[فی ذکر وجوه عدم جواز هذا المورد] ۶۶۴
[فی ان ادلّة القائلین بعدم الجواز لیس بسدید] ۶۶۴
[فی ان الجماعة وصف للصّلاة لا للاجزاء] ۶۶۵
[فی ذکر مورد صیرورة الجماعة فرادی] ۶۶۶
[لا وجه لکون المورد من باب صیرورة الجماعة فرادی] ۶۶۷
[الحکم بالجواز فی الموارد الثلاثة تعبدی] ۶۶۷
[فی ان جواز نقل نیّة الجماعة الی الفرادی مشکل] ۶۶۸
اشارة ۶۶۸
[فی ذکر مسئلة فی الباب] ۶۶۹
[الکلام فی ما یستظهر من الادلّة] ۶۷۰
[فی ذکر الاشکال و الجواب عنه] ۶۷۰
الأمر الثانی [وقوع فعل العبادات بقصد التقرب] ۶۷۲
اشارة ۶۷۲
[فی ان یکفی فی قصد التقرّب کون محرکه هو التوجّه الی اللّه] ۶۷۲
الموضع الثالث: من الامور المبحوث عنها فی النیة (الضمائم) ۶۷۳
اشارة ۶۷۳
[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی ره] ۶۷۳
المسألة الثانیة: فی الضمائم المباحة ۶۷۴
[فی ان المنسوب الی کاشف الغطاء عدم بطلان الصّلاة] ۶۷۴
الموضع الرابع [توقف صیرورة الفعل مصداقا لعنوان قصدی علی القصد] ۶۷۵
اشارة ۶۷۵

[فی ذکر بعض الامور فی الباب/ الامر الاول] ----- ۶۷۶

[فی ذکر الامر الثانی و الثالث] ----- ۶۷۶

الموضع الخامس: من الامور الّتی نبحث عنه فی النیة هو مسئلة العدول. ----- ۶۷۷

اشارة ----- ۶۷۷

[الکلام فی ما یقتضیه القاعدة فی العدول] ----- ۶۷۷

[الکلام فی جواز العدول بمقتضی الروایات] ----- ۶۷۸

اشارة ----- ۶۷۸

[فی الروایة الاولی لجواز العدول و عدمه/ الفقرة الاولی] ----- ۶۷۹

[الکلام فی الفقرة الثانیة] ----- ۶۷۹

الفقرة الثالثة: ----- ۶۸۰

[الکلام فی الفقرة الرابعة و الخامسة و السادسة و السابعة] ----- ۶۸۰

[الکلام فی الروایة الثانیة] ----- ۶۸۱

[الکلام فی الروایة الثالثة و الرابعة] ----- ۶۸۱

الروایة الخامسة: ----- ۶۸۲

اشارة ----- ۶۸۲

[فی ردّ کلام الفاضل الهندی] ----- ۶۸۲

[فی ان العدول فی الاثناء من اللاحقة الی السابقة فجائز] ----- ۶۸۳

[فی ان الاشکال فی صور ثلاثة/ الصورة الاولی] ----- ۶۸۳

[فی ذکر الصورة الثانیة و الثالثة] ----- ۶۸۳

[المانع من جواز العدول عدم کون العصر صحیحا] ----- ۶۸۵

فرع: ----- ۶۸۶

[فی ذکر فرع آخر] ----- ۶۸۷

اشارة ----- ۶۸۷

[الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا بالعدول] ----- ۶۸۸

الثانی من أفعال الصّلاة القیام ---- ۶۸۸
اشارة ---- ۶۸۹
الامر الخامس: ---- ۶۹۱
اشارة ---- ۶۹۱
[قال الشیخ رحمه اللّه ببطلان العبادة بنقص الجزء سهوا] ---- ۶۹۲
[فی ذکر اشکال آخر من السید ره] ---- ۶۹۲
[فی ذکر بعض الوجوه لتصحیح توجیه التکلیف الی الناسی] ---- ۶۹۳
[فی ذکر اشکال آخر] ---- ۶۹۳
[فی ان مع الشک فی الرکنیة و عدمها الاصل الرکنیة] ---- ۶۹۴
الجهة الثانیة: فی ما قیل باعتباره فی القیام، و هی امور: ---- ۶۹۴
الأمر الأوّل: الاستقلال ---- ۶۹۴
اشارة ---- ۶۹۴
[فی ذکر روایتین لکون الاستقلال شرطا وضعا] ---- ۶۹۴
[فی ذکر الروایات الدالّة علی عدم اعتبار الاستقلال] ---- ۶۹۵
[الحق اعتبار الاستقلال] ---- ۶۹۶
الأمر الثانی: ممّا قیل باعتباره فی القیام الاستقرار. ---- ۶۹۶
[فی ذکر اقسام الاستقرار] ---- ۶۹۶
الجهة الثالثة: ---- ۶۹۸
اشارة ---- ۶۹۸
[فی ذکر الروایات فی الباب] ---- ۶۹۸
[فی ذکر الروایات الدالّة علی الترتیب] ---- ۶۹۹
اشارة ---- ۶۹۹
[فی ان مرسلة الصدوق جامعا لکل الاحکام] ---- ۷۰۰
الجهة الرابعة: ---- ۷۰۱

اشارة ----- ۷۰۱
[فی ذکر الاحتمالات فی الباب] ----- ۷۰۱
اشارة ----- ۷۰۱
الاحتمال الأوّل: ----- ۷۰۲
[فی ذکر الاحتمال الثانی و الثالث] ----- ۷۰۲
الاحتمال الرابع: ----- ۷۰۲
الجهة الخامسة: ----- ۷۰۳
اشارة ----- ۷۰۳
[فی ردّ کلام صاحب الجواهر] ----- ۷۰۴
[فی ان القیام ماشیا مقدم علی الجلوس] ----- ۷۰۵
الثالث من أفعال الصّلاة تکبیرة الاحرام ----- ۷۰۵
اشارة ----- ۷۰۵
الجهة الاولی: ----- ۷۰۵
اشارة ----- ۷۰۵
[فی ذکر الاقوال فی تکبیرة الاحرام] ----- ۷۰۵
اشارة ----- ۷۰۶
[یستدلّ للقول المشهور بروایة ابی بصیر] ----- ۷۰۶
[فی انّ الروایة تساعد مع قول المجلسی الاول ره] ----- ۷۰۷
[فی ذکر اشعار الروایتین علی کون تکبیرة الاحرام هو الاولی و رده] ----- ۷۰۸
[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی] ----- ۷۰۸
[فی ذکر فتاوی القدماء] ----- ۷۰۹
[فی ذکر الاقوال فی المسألة] ----- ۷۱۰
[فی ان الاقرب جعل التکبیرة الاخیرة تکبیرة الاحرام لوجوه] ----- ۷۱۱
اشارة ----- ۷۱۱

الوجه الأوّل: ----- ۷۱۱
[فی الوجه الثانی و الثالث] ----- ۷۱۱
الجهة الثانیة: ----- ۷۱۱
اشارة ----- ۷۱۱
[فی ذکر الروایات الواردة فی رفع الید فی الصّلاة] ----- ۷۱۱
[مستند العمدة فی عدم وجوب رفع الید] ----- ۷۱۳
[الحق استحباب رفع الیدین حال التکبیرات] ----- ۷۱۴
الجهة الثالثة: ----- ۷۱۴
الرابع من أفعال الصّلاة القراءة ----- ۷۱۵
اشارة ----- ۷۱۵
[فی ذکر الاقوال فی القراءة] ----- ۷۱۶
[فی ذکر الاخبار الواردة فی القراءة فی الرکعتین الاخیرتین] ----- ۷۱۶
[فی ذکر المقامین فی المسألة] ----- ۷۲۱
اشارة ----- ۷۲۱
المقام الأوّل: ----- ۷۲۱
المقام الثانی: ----- ۷۲۱
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۷۲۳
[فی نقل کلام صاحب الحدائق] ----- ۷۲۵
[فی ذکر روایة اخری] ----- ۷۲۶
[فی ذکر الجهتین فی السورة] ----- ۷۲۶
اشارة ----- ۷۲۶
الجهة الاولی: فی أنّه هل تجب سورة کاملة فی الأولتین بعد الفاتحة ----- ۷۲۶
الجهة الثانیة [فی ذکر الاخبار الدالّة علی جواز تبعیض السورة فی الصّلاة] ----- ۷۲۷
[فی ذکر الاحتمالات الثلاثة فی المورد] ----- ۷۲۸

الروایة الخامسة: ----- ۷۲۸

[فی ذکر الروایة السادسة/ احتمالات فی الروایة] ----- ۷۲۹

[فی ذکر الروایة السابعة و الثامنة و التاسعة] ----- ۷۲۹

[المشهور عند اصحابنا وجوب سورة کاملة] ----- ۷۳۰

[فی ذکر الروایات الدالّة علی وجوب قراءة سورة کاملة] ----- ۷۳۱

[فی ذکر کلام المحقّق فی الشرائع] ----- ۷۳۳

[فی ذکر مسائل فی المورد] ----- ۷۳۳

[المسألة الاولی] ----- ۷۳۳

[المسألة الثانیة و الثالثة] ----- ۷۳۴

اشارة ----- ۷۳۴

[فی ذکر المورد الاول للمسألة الثالثة] ----- ۷۳۴

[فی المورد الثانی و الثالث و الرابع] ----- ۷۳۴

المسألة الرابعة: ----- ۷۳۵

اشارة ----- ۷۳۵

[فی ذکر اشکال و دفعه] ----- ۷۳۷

[فی ذکر وجه لعدم لزوم قصد کون بسملة جزء لسورة معینة] ----- ۷۳۸

[فی ذکر اشکال و دفعه] ----- ۷۳۸

[فی نقل کلام الشیخ و الاشکال علیه و الجواب عنه] ----- ۷۳۸

[فی ذکر اشکال بعض الاعاظم] ----- ۷۳۹

[فی ذکر وجوه فی المورد] ----- ۷۴۱

[الوجه الاوّل] ----- ۷۴۱

[فی الوجه الثانی و الثالث] ----- ۷۴۲

الوجه الرابع: ----- ۷۴۲

[الموضع الثالث قول المحقق ره من لا یحسنها یجب علیه التعلم:] ----- ۷۴۳

الموضع الرابع: هل تعتبر رعاية قواعد التجويد ----- ۷۴۴
الموضع الخامس: هل يجوز قصد المعنى فى القراءة أولا؟ ----- ۷۴۴
اشارة ----- ۷۴۴
[فى ذكر الشاهد من تفسير مجمع البيان و التبيان] ----- ۷۴۵
[يجوز قصد المعنى و لكن لا يلزم] ----- ۷۴۵
[فى نقل كلام بعض الاعاظم] ----- ۷۴۶
الموضع السادس: هل القران بين السورتين يكون مكروها، أو يكون حراما ----- ۷۴۸
اشارة ----- ۷۴۸
[فى ذكر الاخبار المجوز و المانعة و الجمع بينهما] ----- ۷۴۸
[فى ان محل النزاع فى جواز القران و عدمه فى موارد ثلاثة] ----- ۷۴۹
الموضع السابع [عدم جواز قراءة شىء فى الفرائض من سور العزائم] ----- ۷۵۰
اشارة ----- ۷۵۰
[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب] ----- ۷۵۱
[فى ذكر الروايات المذكورة على عدم الجواز] ----- ۷۵۳
اشارة ----- ۷۵۳
[فى الاحتمالات فى الرواية/ الاول] ----- ۷۵۳
[فى الاحتمال الثانى و الثالث و الرابع] ----- ۷۵۴
الاحتمال الخامس: ----- ۷۵۴
[فى ذكر مقدّمات ثلاث فى الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس] ----- ۷۵۵
الاحتمال السادس: ----- ۷۵۶
[فى ذكر وجوه أربعة فى الباب] ----- ۷۵۷
اشارة ----- ۷۵۷
[فى ذكر الامور فى الوجه الرابع] ----- ۷۵۸
اشارة ----- ۷۵۸

الامر الأوّل: ----- ۷۵۸
[فی ذکر الامر الثانی و الثالث] ----- ۷۵۸
[فی کون روایة زرارة دالّة علی وجه المانعیّة] ----- ۷۵۹
[فی ذکر مسئلة فی الباب] ----- ۷۵۹
اشارة ----- ۷۵۹
[فی ذکر الاقوال الاربعة فی المسألة] ----- ۷۶۰
الموضع الثامن: ----- ۷۶۲
اشارة ----- ۷۶۲
[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی ره و رده] ----- ۷۶۳
الوجه الثانی: ----- ۷۶۳
الوجه الثالث: ----- ۷۶۴
اشارة ----- ۷۶۴
[فی نقل کلام الشیخ الانصاری] ----- ۷۶۴
اشارة ----- ۷۶۴
[فی ردّ کلام الشیخ الانصاری] ----- ۷۶۵
الموضع التاسع: هل یجوز العدول من سورة إلی سورة اخری ----- ۷۶۵
اشارة ----- ۷۶۵
[فی ذکر المقامات الاربعة فی المورد] ----- ۷۶۶
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۷۶۶
[الکلام فی مقامات أربعة] ----- ۷۶۸
[الاول و الثانی] ----- ۷۶۸
[المقام الثالث و الرابع] ----- ۷۶۹
[فی ذکر بعض الفروع] ----- ۷۶۹
اشارة ----- ۷۶۹

[الاول و الثانی] ----- ۷۷۰
الفرع الثالث: ----- ۷۷۰
الفرع الرابع: ----- ۷۷۰
[فی الکلام فی ما یقتضیه الاصل فی المسألة] ----- ۷۷۱
اشارة ----- ۷۷۱
[فی ذکر الامرین فی المسألة] ----- ۷۷۲
[الکلام فی اتیان السورة] ----- ۷۷۲
الموضع العاشر: ----- ۷۷۴
اشارة ----- ۷۷۴
[فی الروایات الواردة فی المسألة] ----- ۷۷۴
[فی ذکر القول المشهور عند القدماء] ----- ۷۷۶
[فی ذکر قول الفقهاء فی الفصل بالبسملة و عدم الفصل] ----- ۷۷۷
الموضع الحادی عشر: ----- ۷۷۸
اشارة ----- ۷۷۸
[فی ذکر الروایات المربوطة بالباب] ----- ۷۷۹
[فی ذکر الفتاوی] ----- ۷۸۰
[فی ذکر الوجوه فی ما نحن فیه] ----- ۷۸۰
اشارة ----- ۷۸۰
الوجه الأوّل: ----- ۷۸۱
[فی ذکر الوجه الثانی و الثالث] ----- ۷۸۱
[فی ذکر بعض الفروع فی المسألة] ----- ۷۸۲
اشارة ----- ۷۸۲
الفرع الأوّل: ----- ۷۸۲
اشارة ----- ۷۸۲

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۷۸۲
[فی ذکر کلمات الفقهاء فی مفهوم الجهر و الاخفات] ----- ۷۸۳
[فی ذکر نکتة لطیفة فی الباب] ----- ۷۸۴
[فی ذکر المقامات فی المورد] ----- ۷۸۵
الفرع الثانی [فی صلاة الجمعة و صلاة الظهر من یوم الجمعة] ----- ۷۸۷
اشارة ----- ۷۸۷
[فی وجوب الجهر بالقراءة فی صلاة الجمعة] ----- ۷۸۸
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۷۸۸
[فی ذکر کلام المحقّق الهمدانی ره و ردّه] ----- ۷۸۹
[فی الجمع بین الروایات] ----- ۷۹۰
الفرع الثالث: لا إشکال فی عدم وجوب الجهر علی النساء ----- ۷۹۱
اشارة ----- ۷۹۱
[العمدة فی عدم وجوب الجهر علی النساء] ----- ۷۹۱
الفرع الرابع: لو جهر فی موضع الاخفات أو اخفی فی موضع الجهر ----- ۷۹۱
اشارة ----- ۷۹۱
[فی ذکر مقامات فی المسألة] ----- ۷۹۲
الموضع الثانی عشر: هل الموالاة فی القراءة شرط فی صحتها أم لا؟ ----- ۸۱۸
اشارة ----- ۸۱۹
[لا یکون فعل النّبی ص دالا علی لزوم الموالاة] ----- ۸۱۹
الجزء السادس ----- ۸۱۹
اشارة ----- ۸۱۹
[تتمة المقصد الثانی] ----- ۸۲۰
[تتمة فصل فی أفعال الصلاة] ----- ۸۲۰
الخامس من أفعال الصّلاة الرکوع ----- ۸۲۰

اشارة ----- ۸۲۰
[فی واجبات الرکوع] ----- ۸۲۰
اشارة ----- ۸۲۰
الأوّل: ----- ۸۲۱
[فی ذکر الروایات المربوطة بالرکوع] ----- ۸۲۱
[فی ان لیس بین الفقهاء اختلاف فی حد الرکوع] ----- ۸۲۲
[هل الرکوع عبارة عن نفس الانحناء الی حدّ خاصّ] ----- ۸۲۲
[ما اختاره السیّد البحر العلوم فی هذا الباب بوجهین] ----- ۸۲۳
اشارة ----- ۸۲۳
الوجه الأوّل: ----- ۸۲۳
الوجه الثانی: ----- ۸۲۳
[فی کلام الشیخ الانصاری و المحقّق الهمدانی] ----- ۸۲۳
[یجب کون الهوی الی الرکوع بقصد الرکوع] ----- ۸۲۴
[فی ذکر مسائل فی الباب] ----- ۸۲۵
اشارة ----- ۸۲۵
[من لم یتمکّن من تمام الانحناء لعارض یأتی بما یتمکن] ----- ۸۲۵
[فی ان من کان کالراکع خلقة او لعارض] ----- ۸۲۶
[من یصلی جالسا یجب علیه الانحناء] ----- ۸۲۷
الثانی: من واجبات الرکوع الطمأنینة. ----- ۸۲۷
الثالث: من واجبات الرکوع الذکر. ----- ۸۲۷
اشارة ----- ۸۲۷
الطائفة الاولی: ----- ۸۲۷
الطائفة الثانیة: ----- ۸۲۸
الطائفة الثالثة: ----- ۸۲۹

الطائفة الرابعة: ----- ۸۳۰
[فی ذکر الاحتمالات فی الروایة الثالثة] ----- ۸۳۰
[فی ذکر الطائفة الخامسة من روایات الباب] ----- ۸۳۱
[نتیجة الجمع وجوب الثلاث فی خصوص الصغری] ----- ۸۳۱
[امّا الکلام فی اجزاء غیر التسبیح عن التسبیح] ----- ۸۳۳
[الکلام فی الجمع بین الطائفة الخامسة و غیرها] ----- ۸۳۴
[فی انّ لا اشکال فی کون الرکوع رکنا] ----- ۸۳۴
[فی انّ ایّ محل لم یمض محلّ تدارکه] ----- ۸۳۵
[فی انّ الکلام فی ما نحن فیه فی موردین] ----- ۸۳۵
[فی ذکر اقوال الفقهاء] ----- ۸۳۵
[فی ذکر روایات الباب] ----- ۸۳۶
[ما ذهب إلیه المشهور یکون مطابقا مع القاعدة] ----- ۸۳۸
[فی ذکر انّ مقتضی القاعدة هو بطلان الصّلاة] ----- ۸۳۸
السادس من أفعال الصّلاة السجود ----- ۸۳۹
اشارة ----- ۸۳۹
الأمر الأوّل: السجود علی سبعة أعظم. ----- ۸۳۹
[فی ذکر الاخبار الواردة فی السجود] ----- ۸۳۹
[هل یجب الاستیعاب فی الجبهة او لا؟] ----- ۸۴۱
[الکلام فی الامر الاول و الثانی] ----- ۸۴۱
[فی عدم دلالة روایة زرارة علی ما نحن فیه] ----- ۸۴۱
[فی ذکر روایة حماد] ----- ۸۴۳
[فی ذکر اشکال فی عدم کون النسیان فی غیر الجبهة موجبا للبطلان] ----- ۸۴۴
[فی ذکر الاحتمالان فی روایة زرارة] ----- ۸۴۴
الامر الثانی: من واجبات السجود ----- ۸۴۵

الامر الثالث: من واجبات السجود ----- ۸۴۵
اشارة ----- ۸۴۵
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۸۴۵
[فی ذکر بعض الفروع] ----- ۸۴۶
اشارة ----- ۸۴۶
[الکلام فی الفرع الثانی] ----- ۸۴۷
اشارة ----- ۸۴۷
[فی ذکر الاحتمالات الاربعة فی المورد] ----- ۸۴۷
[الأظهر هو الاحتمال الرابع] ----- ۸۴۸
الفرع الثالث: ----- ۸۴۸
الفرع الرابع: ----- ۸۴۹
اشارة ----- ۸۴۹
[فی ذکر الاقوال فی المورد] ----- ۸۴۹
[فی جواز رفع الرأس وجوه] ----- ۸۵۰
السابع من أفعال الصّلاة التشهد ----- ۸۶۳
اشارة ----- ۸۶۳
[فی انّ عند الامامیة التشهدین واجبین] ----- ۸۶۴
[فی ذکر الروایات المربوطة بالتشهد و المستفاد منها] ----- ۸۶۴
اشارة ----- ۸۶۴
[فی ذکر وجه کون الروایة الخامسة مضطربة] ----- ۸۶۵
[فی کیفیة الشهادتین فی التشهد] ----- ۸۶۶
[فی ما یجب فی التشهد بعد الشهادتین] ----- ۸۶۷
[فی ان دلّت الآیة الشریفة علی الوجوب بنحو الاجمال] ----- ۸۶۸
[لا یرد اشکال تخصیص الاکثر] ----- ۸۶۸

[استدلّ بروایة ۱ و ۲ من الباب ۱۰ علی وجوب الصّلوات علیه و علی آله] ---- ۸۶۹

[فی انّ فی العامّة من یقول بوجوب الصّلوات علی محمد و آله فی التشهد] ---- ۸۶۹

[فی ذکر امور مربوطة بالمقام] ---- ۸۶۹

اشارة ---- ۸۷۰

الأمر الأوّل: ---- ۸۷۰

الأمر الثانی: ---- ۸۷۰

[الکلام فی حکم نسیان التشهّد الثانی] ---- ۸۷۱

اشارة ---- ۸۷۱

[ذکر روایات الباب] ---- ۸۷۱

الروایة الاولی: ---- ۸۷۱

الروایة الثانیة: ---- ۸۷۲

الروایة الثالثة: ---- ۸۷۲

[الکلام فی مقتضی القاعدة فی المورد] ---- ۸۷۳

[السلام قبل التشهد لیس مخرجا من الصّلاة] ---- ۸۷۳

الثامن من أفعال الصّلاة التسلیم ---- ۸۷۴

اشارة ---- ۸۷۴

الأمر الأوّل: ---- ۸۷۴

الأمر الثانی: ---- ۸۷۴

اشارة ---- ۸۷۴

[یستفاد من الاخبار کون السّلام (السّلام علیکم)] ---- ۸۷۵

[یستفاد من الاخبار کون السّلام (السلام علینا و علی عباد للّه الصالحین)] ---- ۸۷۵

اشارة ---- ۸۷۵

[فی ذکر الروایات فی الباب] ---- ۸۷۵

اشارة ---- ۸۷۶

[فی ذکر الاحتمالات فی الروایة السادسة] ---- ۸۷۷

[فی ذکر الروایة السابعة و الاحتمالات فیها] ---- ۸۷۸

الروایة الثامنة: ---- ۸۷۹

[فی الروایة الّتی رواها ابو بکر الحضرمی] ---- ۸۸۰

[هل یقال بالتخییر بین (السلام علیکم) و بین (السّلام علینا) او لا؟] ---- ۸۸۱

[فی ذکر الروایة الثامنة مجددا و التوضیح فیها] ---- ۸۸۱

الأمر الثالث: ---- ۸۸۷

اشارة ---- ۸۸۷

[فی ذکر احتمالات الثلاثة فی المورد] ---- ۸۸۷

اشارة ---- ۸۸۷

الاحتمال الأوّل: ---- ۸۸۷

[فی ذکر الاحتمال الثانی و الثالث] ---- ۸۸۸

[حال السّلام فی الصّلاة حال الحلق و التقصیر فی الاحرام] ---- ۸۸۸

الأمر الرابع: ---- ۸۸۹

اشارة ---- ۸۸۹

[فی ذکر الاقوال فی المورد] ---- ۸۸۹

[فی الاستدلال العلّامة علی الاستحباب وجوه] ---- ۸۸۹

اشارة ---- ۸۸۹

الوجه الأوّل: ---- ۸۹۰

[فی الوجه الثانی و الثالث و الرابع] ---- ۸۹۰

[فی ذکر کلام المحقّق الحائری ره توجیهین لرفع التنافی] ---- ۸۹۲

اشارة ---- ۸۹۲

[فی ذکر اشکال المحقّق الحائری ره علی نفسه و الجواب عنه] ---- ۸۹۲

[فی ردّ کلام المحقّق الحائری ره فی التوجیه فی الروایات] ---- ۸۹۳

[فی ذکر الاحتمالات فی الباب] ----- ۸۹۴
التوجیه الثانی: ----- ۸۹۴
اشارة ----- ۸۹۴
[فی ردّ التوجیه الثانی] ----- ۸۹۵
[فی استدلّ السید المرتضی رحمه اللّه فی الناصریات] ----- ۸۹۵
اشارة ----- ۸۹۵
[الاشکال بالروایة المربوطة فی الباب من حیث السند] ----- ۸۹۶
[فی کلام السیّد المرتضی رحمه اللّه فی الناصریات] ----- ۸۹۷
[فی ذکر مقدمة لبیان النتیجة] ----- ۸۹۸
[ما دلّ علی عدم کون الحدث بین التشهد و السلام مبطلا مورد الاعراض] ----- ۸۹۹
[فی ذکر امور] ----- ۸۹۹
اشارة ----- ۸۹۹
الامر الأوّل: لو نسی السلام ----- ۹۰۰
الأمر الثانی: هل یجب قصد الخروج فی التلام الواجب أم لا؟ ----- ۹۰۵
اشارة ----- ۹۰۵
[فی ذکر الوجوه فی المسألة] ----- ۹۰۵
المقصد الثالث فی قواطع للصّلاة ----- ۹۱۱
اشارة ----- ۹۱۱
الکلام فی القواطع ----- ۹۱۱
اشارة ----- ۹۱۱
الأوّل: من القواطع التکفیر أو التکفف ----- ۹۱۱
اشارة ----- ۹۱۱
[فی ذکر الاخبار الواردة فی التکفیر و التکفف] ----- ۹۱۲
اشارة ----- ۹۱۲

[فی ذکر الاحتمالات الخمسة للروایة الاولی] ----- ۹۱۲
[فی ذکر الروایة الثانیة و الثالثة و الرابعة] ----- ۹۱۲
[فی ذکر الروایة الخامسة و السادسة] ----- ۹۱۳
[فی ذکر کلام ابن رشد فی الباب] ----- ۹۱۳
[الاقوی ان الروایات لیست فی مقام بیان الحرمة] ----- ۹۱۴
[فی ذکر الوجهین لتحریم التکفیر] ----- ۹۱۴
اشارة ----- ۹۱۴
الوجه الأوّل: ----- ۹۱۵
اشارة ----- ۹۱۵
[فی بیان محتملات الثلاثة فی الوجه الاول] ----- ۹۱۵
الوجه الثانی: ----- ۹۱۵
الثانی من قواطع الصّلاة: الالتفات ----- ۹۱۶
اشارة ----- ۹۱۶
[الالتفات عن القبلة یصدق مع التوجه بخصوص الوجه] ----- ۹۱۶
[فی ذکر الروایات فی الباب] ----- ۹۱۶
اشارة ----- ۹۱۶
[الاولی و الثانیة و الثالثة] ----- ۹۱۶
[فی ذکر الروایة الرابعة و الخامسة و السادسة] ----- ۹۱۷
[فی ذکر الروایة السابعة و الکلام فی بقیّة الروایات] ----- ۹۱۷
الثالث من قواطع الصّلاة ----- ۹۱۸
اشارة ----- ۹۱۸
[فی ذکر قول العامّة و الخاصّة فی المورد] ----- ۹۱۸
[القائلین بالحرمة استدلّ ببعض الوجوه] ----- ۹۱۹
و استدل للحرمة ببعض الوجوه: ----- ۹۱۹

[الاوّل: الاخبار] ۹۱۹
اشارة ۹۱۹
[فی ذکر الاحتمالان فی الروایة] ۹۲۰
اشارة ۹۲۰
الاحتمال الأوّل: ۹۲۰
الاحتمال الثانی ۹۲۰
[لا بدّ من طرح الروایة الخامسة لکونها صدرت للتقیّة] ۹۲۱
[فی ذکر امور] ۹۲۱
اشارة ۹۲۱
[الامر الاول و الثانی و الثالث] ۹۲۱
الأمر الرابع: ۹۲۲
اشارة ۹۲۲
[فی ذکر الاحتمالات الثلاثة فی الروایة] ۹۲۳
[فی ذکر فرع فی المورد] ۹۲۳
الرابع من قواطع الصّلاة القهقهة ۹۲۴
[فی ذکر الاخبار المربوطة بالباب] ۹۲۴
[لا یبعد کون القهقهة من الفاظ الاصوات] ۹۲۵
[فی ذکر بعض الفروع فی المورد] ۹۲۵
اشارة ۹۲۵
الفرع الأوّل: ۹۲۵
اشارة ۹۲۵
[فی ذکر الاحتمالات فی معنی الضحک] ۹۲۶
[فی ذکر الفرع الثانی و الثالث و الرابع] ۹۲۷
الخامس من قواطع الصّلاة البکاء ۹۲۸

[فی ذکر الروایات فی الباب] ---- ۹۲۸
[فی ذکر بعض الجهات فی المورد] ---- ۹۲۹
اشارهٔ ---- ۹۲۹
الجههٔ الاولی: ---- ۹۲۹
[فی ذکر الجههٔ الثانیهٔ و الثالثهٔ و الرابعهٔ] ---- ۹۲۹
اشارهٔ ---- ۹۲۹
[فی ان هل البکاء المبطل هو البکاء مع الصوت] ---- ۹۳۰
[فی لفظ (ب- ک- ی)] ---- ۹۳۰
اشارهٔ ---- ۹۳۰
[فی نقل کلام فی لسان العرب] ---- ۹۳۱
[فی نقل کلام الجواهری فی الصّحاح] ---- ۹۳۱
[فی ان کون الموضوع له البکاء هو مجرد الدمع] ---- ۹۳۲
الجههٔ الخامسهٔ: ---- ۹۳۳
السادس من قواطع الصّلاهٔ الحدث ---- ۹۳۴
[فی ذکر اقوال العامّهٔ فی المورد] ---- ۹۳۴
[فی ذکر اقوال فقهائنا و الروایات الدالّهٔ] ---- ۹۳۴
[فی ذکر الروایات الدالّهٔ للمورد] ---- ۹۳۴
[فی ان روایهٔ علی بن جعفر لم تکن مربوطهٔ بما نحن فیه] ---- ۹۳۵
[فی ذکر الروایات الدالّهٔ المربوطهٔ بمسألتنا] ---- ۹۳۶
[فی ذکر الروایات الاخری] ---- ۹۳۶
السابع من قواطع الصّلاهٔ الکلام ---- ۹۳۷
اشارهٔ ---- ۹۳۷
[فی ذکر الامور المربوطهٔ بما نحن فیه] ---- ۹۳۸
اشارهٔ ---- ۹۳۸

[الاول و الثانی] ۹۳۸
[فی ان الاجماعات المذکورة فی ما نحن فیه لیست بحجة] ۹۳۸
[فی نقل کلام المحقّق الحائری ره و ردّه] ۹۳۸
[فی ذکر امور ثلاث فی الباب] ۹۳۹
[فی انّ الکلام الصوت المعتمد علی مقاطع الحروف] ۹۴۰
[فی ذکر فرعین مربوطین بالمورد] ۹۴۱
[فی نقل کلام بعض الفقهاء] ۹۴۱
[فی ذکر الوجوه المتصور فی المورد] ۹۴۲
اشارة ۹۴۲
الوجه الاول: ۹۴۲
اشارة ۹۴۲
[فی توجیه کلام بعض الفقهاء و ردّه] ۹۴۲
[فی ذکر الوجه الثانی و الثالث] ۹۴۳
اشارة ۹۴۳
[فی ردّ التوجیه الثالث/ فی ذکر فرعین] ۹۴۴
[فی نقل کلام الشیخ و العلّامة و الشهید و الهمدانی] ۹۴۴
[فی ذکر وجوها فی ما نحن فیه] ۹۴۴
اشارة ۹۴۴
[الاوّل و الثانی و الثالث] ۹۴۵
الوجه الرابع: ۹۴۵
اشارة ۹۴۵
[فی نقل کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه فی المقام و ردّه] ۹۴۵
[فی ذکر فروع فی الباب] ۹۴۶
[فی ذکر فرع آخر] ۹۴۷

[فی نقل اقوال العامّة و الخاصّة و الطائفة الاولی من الاخبار] ----- ۹۴۷
[فی ذکر الطائفة الثانیة و الثالثة] ----- ۹۴۸
[فی ذکر الطائفة الرابعة] ----- ۹۴۹
اشارة ----- ۹۴۹
[فی ذکر الجهات فی المورد] ----- ۹۴۹
اشارة ----- ۹۴۹
الجهة الاولی: ----- ۹۴۹
[فی ذکر الجهة الثانیة و الثالثة] ----- ۹۴۹
[الکلام فی وجوب ردّ السلام فی غیر الصّلاة او لا؟] ----- ۹۵۰
[فی تفسیر التحیّة] ----- ۹۵۰
[فی ذکر الروایات الدالّة علی کون جواب السلام واجبا] ----- ۹۵۱
[فی ذکر فروع فی الباب] ----- ۹۵۲
اشارة ----- ۹۵۲
الفرع الاول: ----- ۹۵۲
[فی ذکر فرع الثانی و الثالث] ----- ۹۵۳
اشارة ----- ۹۵۳
[فی الاحتمالات] ----- ۹۵۳
الثامن من قواطع الصّلاة أن یفعل فعلا کثیرا لیس من أفعال الصّلاة. ----- ۹۵۵
اشارة ----- ۹۵۵
[فی ذکر الامور المربوطة بما نحن فیه] ----- ۹۵۵
[الاول الثانی] ----- ۹۵۵
الامر الثالث: ----- ۹۵۶
[فی ذکر الامر الرابع و الخامس فی المقام] ----- ۹۵۶
[ما یمکن ان یکون وجها لمبطلیة الفعل الکثیر هو الامر الرابع] ----- ۹۵۷

التاسع من قواطع الصّلاة: الأكل و الشرب ۹۵۷
اشارة ۹۵۷
[فی ذکر روایة سعید بن الاعرج] ۹۵۷
[ما یمکن ان یکون وجها لعدم جواز الاکل و الشرب فی الصّلاة امران] ۹۵۸
[فی بیان الروایة] ۹۵۸
[فی توضیح الروایات] ۹۵۹
[بعد کون الاکل و الشرب مبطلین، یقع الکلام فی فروع خمسة] ۹۶۰
اشارة ۹۶۰
[فی ذکر الفروع] ۹۶۰
[التکفیر و التأمین قاطعان للصّلاة اذا کانا عن عمد] ۹۶۱
اشارة ۹۶۱
[وجه عدم قاطعیتها حال السهو فی طی امور] ۹۶۲
اشارة ۹۶۲
[الاوّل و الثانی و الثالث] ۹۶۲
[فی الامر الرابع: التمسک لعدم قاطعیة هذه الامور بحدیث لا تعاد] ۹۶۲
الأمر الخامس: ۹۶۴
اشارة ۹۶۴
[الظاهر انّ وزان ما استکرهوا علیه و ما اضطروا إلیه واحد] ۹۶۴
[فی ان کون وزان النسیان غیر وزان الاضطرار و الاستکراه] ۹۶۵
[لا معنی لرفع النسیان الا رفع ما اعتبره وجود فی المرکب] ۹۶۶
[فی ذکر کلام المحقّق النائینی ره] ۹۶۶
[لا بدّ من حساب کل من الفقرات مستقلا] ۹۶۷
[فی ذکر الاحتمالات فی المقام] ۹۶۷
الجزء السابع ۹۶۹

[تتمة کتاب الصلاة] ۹۶۹
المقصد الرابع فی الخلل فی الصّلاة ۹۶۹
اشارة ۹۶۹
فی بعض القواعد الراجعة إلی الخلل ۹۷۱
اشارة ۹۷۱
[الأمر الأول: فی حدیث لا تعاد] ۹۷۱
اشارة ۹۷۱
أمّا الکلام فی المستثنی منه فیقع فی جهات ۹۷۱
الجهة الأولی: [یقع الکلام فی حدیث لا تعاد فی المستثنی و المستثنی منه] ۹۷۱
الجهة الثانیة: هل الحدیث یشمل جمیع الحالات الممکنة طروها للشخص أو لا؟ ۹۷۱
اشارة ۹۷۲
[لا یشمل الحدیث العامد و الشاک] ۹۷۲
الجهة الثالثة: [هل یشمل الحدیث لصورة إتمام الصّلاة ثمّ تذکر أو فی أثناء الصّلاة] ۹۷۲
اشارة ۹۷۲
[الحقّ شموله لکلا القسمین] ۹۷۳
[فی المراد من المحل الّذی إذا مضی لا یمکن التدارک] ۹۷۳
[فی أنّ ما لا یمکن إتیان المنسی إلّا بإتیان الصّلاة فقد مضی المحل] ۹۷۴
اشارة ۹۷۴
[الحقّ ما ذهب إلیه المشهور فی المورد] ۹۷۵
[فی ذکر موارد حکم نسیان بعض الأجزاء] ۹۷۵
اشارة ۹۷۵
المورد الأول: نسیان تکبیرة الإحرام. ۹۷۶
اشارة ۹۷۶
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ۹۷۶

و فی قبال هذه الطائفهٔ من الأخبار بعض الروایات. ---- ۹۷۷
[فی مقام الجمع] ---- ۹۷۹
المورد الثانی: من الموارد الّتی یکون حکمها منصوصا من حیث النسیان هو نسیان القراءهٔ. ---- ۹۷۹
فاعلم أنّ نسیان القراءهٔ علی أنحاء: ---- ۹۷۹
المورد الثالث: من الموارد الّتی یکون حکم نسیانها منصوص نسیان السجدهٔ الواحدهٔ ---- ۹۸۰
اشارهٔ ---- ۹۸۰
[الکلام فی ما اذا نسی السجدتین معا] ---- ۹۸۱
المورد الرابع: من الموارد الّتی ورد النص بالخصوص فی حکم نسیانها هو نسیان التشهّد الأوّل ---- ۹۸۲
اشارهٔ ---- ۹۸۲
بعض الأمور الراجعهٔ بحدیث لا تعاد: ---- ۹۸۲
الأمر الثانی: [من زاد فی الصّلاهٔ فعلیه الإعادهٔ] ---- ۹۸۳
اشارهٔ ---- ۹۸۳
[بعض الروایات المربوطهٔ بالمقام] ---- ۹۸۳
الروایهٔ الأولی: الروایهٔ الّتی رواها فی الکافی فی باب السهو فی الرکوع ---- ۹۸۳
الروایهٔ الثانیهٔ: الّتی رواها الکلینی رحمه اللّه فی الکافی أیضا ---- ۹۸۴
الروایهٔ الثالثهٔ: و هی ما رواها أبو بصیر ---- ۹۸۴
الروایهٔ الرابعهٔ: و هی ما رواها زید الشحّام ---- ۹۸۴
الروایهٔ الخامسهٔ: و هی ما رواها منصور بن حازم ---- ۹۸۴
الروایهٔ السادسهٔ: و هی ما رواها عبید بن زرارهٔ ---- ۹۸۵
[فی أن الروایات لا تشمل حال العمد] ---- ۹۸۵
[المراد من الزیادهٔ ما کان من جنس المزید علیه او مطلقا] ---- ۹۸۶
[فی ذکر کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه و الاشکال علیه] ---- ۹۸۶
[لا تفرض الزیادهٔ فی غیر الرکوع و السجود] ---- ۹۸۷
[القدر المتیقن من الزیادهٔ هو زیادهٔ الرکعهٔ] ---- ۹۸۷

[فی ذکر الروایات المربوطة بالباب] ۹۸۷
[فی ذکر تعارض بین الطائفة الاولی و الثانیة من الروایات] ۹۸۸
[فی أن فی المسألة قولان للعامّة و قولان للخاصّة] ۹۸۹
[فی ذکر وجهین للجمع بین الطائفتین من الاخبار و رد الوجه الاوّل] ۹۹۰
[قبول الوجه الثانی فی الجمع الدلالی] ۹۹۱
[ما الدلیل علی بطلان الصّلاة بزیادة الرکوع او السجدتین] ۹۹۱
[الکلام فی زیادة السجدتین سهوا فی الصّلاة] ۹۹۲
[لا تشمل حدیث لا تعاد لزیادة الرکوع و السجدتین] ۹۹۲
[القدر المتیقن من زیادة السجدتین الصورة الاولی] ۹۹۳
[فی ذکر فرع فی الباب] ۹۹۴
[فی ذکر روایة محمد بن مسلم] ۹۹۴
[روایات أربعة قبال تلک الروایة] ۹۹۴
[فی ذکر احتمالین فی الروایتین] ۹۹۵
اشارة ۹۹۵
الأوّل کون المراد من قوله علیه التلام فیهما (یستقبل) استقبال الصّلاة ۹۹۵
و الثانی کون المراد من قوله (یستقبل) الاستقبال إلی الرکوع ۹۹۶
[فی التعارض بین روایة محمد بن مسلم و الروایة الرابعة] ۹۹۷
[فی ذکر مسألة فی الباب] ۹۹۸
الأمر الثالث: [أن الرکعتین الأولیین لا تتحمل السهو] ۱۰۰۰
اشارة ۱۰۰۰
[فی ذکر الروایات الواردة فی المورد] ۱۰۰۰
[فی ان وردت روایات أخر الدالة علی بطلان الصّلاة بالشک فی الرکعة] ۱۰۰۱
[فی ذکر الفروع المربوطة] ۱۰۰۱
الفرع الأول: أن یکون السهو فی الأوّلتین من الصلوات أو فی الرکعات الثلاثة من المغرب ۱۰۰۱

الفرع الثانی: إذا لم یکن السهو فی نفس الرکعة من الأوّلتین من الصلوات، ----- ۱۰۰۲
الفرع الثالث: إذا ظن بأحد طرفی الموضوع ----- ۱۰۰۲
الفرع الرابع: إذا کان المکلف صلّی الصّلاة الثنائیة ----- ۱۰۰۲
[فی ذکر مقدمة لبیان الفرع الأوّل] ----- ۱۰۰۲
[فی أنّ الأخبار لا تشمل الّا السهو المقارن للشک و المستتبع له] ----- ۱۰۰۳
[فی الکلام المقرّر فی المورد] ----- ۱۰۰۴
[فی ذکر الفرع الثانی] ----- ۱۰۰۵
[الشک فی أجزاء الرکعة قبل تجاوز المحلّ یعتنی به] ----- ۱۰۰۶
الأمر الرابع: [فی اعتبار الظن] ----- ۱۰۰۷
اشارة ----- ۱۰۰۷
[المعروف بین أصحابنا اعتبار الظن مطلقا] ----- ۱۰۰۷
[فی ذکر الروایات المربوطة باعتبار الظن] ----- ۱۰۰۸
اشارة ----- ۱۰۰۸
الروایة الأولی: و هی ما رواها أبان عن عبد الرحمن بن سیابة ----- ۱۰۰۸
الروایة الثانیة: و هی ما رواها جمیل ----- ۱۰۰۸
الروایة الثالثة: و هی ما رواها الحسین بن أبی العلاء ----- ۱۰۰۹
الروایة الرابعة: و هی ما رواها أبو بصیر ----- ۱۰۰۹
الروایة الخامسة: ما رواها الحلبی ----- ۱۰۰۹
الروایة السادسة: ما رواها صفوان ----- ۱۰۰۹
[وقوع التعارض بین روایة صفوان و الاخبار الدالّة علی اعتبار الیقین فی الرکعتین الاوّلتین] ----- ۱۰۱۰
[فی نقل کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه فی المورد] ----- ۱۰۱۱
[فی الجمع بین الروایات] ----- ۱۰۱۲
و أمّا الکلام فی اعتبار الظن و عدمه فی أفعال الصّلاة ----- ۱۰۱۳
اشارة ----- ۱۰۱۳

[فی ذکر الصور الاربعة فی المقام] ----- ۱۰۱۴
[من اعتبار الظن فی الرکعة نکشف اعتبار الظن فی الافعال] ----- ۱۰۱۴
[فی ذکر مسألة فی المورد] ----- ۱۰۱۵
[محقّق اکمال الرکعة هو رفع الرأس من السجدة الثانیة] ----- ۱۰۱۵
[فی ذکر الاحتمالان فی المورد] ----- ۱۰۱۶
[فی ذکر کلام الشیخ رحمه اللّه] ----- ۱۰۱۶
[فی ذکر مقدمتین لکلام الشیخ رحمه اللّه] ----- ۱۰۱۷
الأمر الخامس: [فی قاعدة التجاوز] ----- ۱۰۱۷
اشارة ----- ۱۰۱۷
[فی ذکر الاخبار فی المورد] ----- ۱۰۱۸
الروایة الأولی: و هی ما رواها زرارة ----- ۱۰۱۸
اشارة ----- ۱۰۱۸
[الکلام فی المستفاد من روایة زرارة] ----- ۱۰۱۸
الروایة الثانیة: و هی ما رواها فضالة عن حماد بن عثمان ----- ۱۰۱۹
الروایة الثالثة: و هی ما رواها صفوان عن حماد بن عثمان ----- ۱۰۱۹
الروایة الرابعة: و هی ما رواها العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم ----- ۱۰۱۹
الروایة الخامسة: و هی ما رواها أیضا العلاء عن محمد بن مسلم ----- ۱۰۱۹
الروایة السادسة: و هی ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه ----- ۱۰۲۰
الروایة السابعة: و هی ما رواها عبد اللّه بن المغیرة عن إسماعیل بن جابر ----- ۱۰۲۰
الروایة الثامنة: و هی ما رواها العلاء عن محمد ----- ۱۰۲۱
[الأمر السادس فی] قاعدة الفراغ ----- ۱۰۲۱
اشارة ----- ۱۰۲۱
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۱۰۲۱
الروایة الأولی: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۱۰۲۱

الروایة الثانیة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام ----- ۱۰۲۱
الروایة الثالثة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۱۰۲۱
الروایة الرابعة: و هی ما رواها ابن بکیر ----- ۱۰۲۱
اشارة ----- ۱۰۲۲
[یستفاد من روایة ابن بکیر قاعدة کلیّة غیر مختصة بالصّلاة] ----- ۱۰۲۲
الروایة الخامسة: و هی ما رواها ابن بکیر عن محمد بن مسلم ----- ۱۰۲۲
الروایة السادسة: و هی ما رواها زرارة ----- ۱۰۲۳
الروایة السابعة: و هی ما رواها عبد اللّه بن أبی یعفور ----- ۱۰۲۳
اشارة ----- ۱۰۲۳
[المستفاد من الروایة السابعة کون الشک فی الموضعین] ----- ۱۰۲۴
الروایة الثامنة: و هی ما رواها ابن أبی عمیر عن محمد بن مسلم: ----- ۱۰۲۴
الروایة التاسعة: و هی ما رواها بکیر بن أعین ----- ۱۰۲۵
[فی أنّ الکلام یقع فی مقامین] ----- ۱۰۲۵
[الکلام فی الروایات الدالة علی قاعدة الفراغ و کون الشک فی صحّة المأتی به] ----- ۱۰۲۶
[هل یکون جامع بین الشکین المذکورین او لا؟] ----- ۱۰۲۶
[هل تشمل روایة إسماعیل بن جابر لغیر الصّلاة] ----- ۱۰۲۶
[لا یستفاد من الأخبار وجود جامع بین الشکین] ----- ۱۰۲۷
[لیس الملاک فی قاعدة التجاوز و الفراغ واحدا] ----- ۱۰۲۸
[فی قاعدة التجاوز] ----- ۱۰۲۸
اشارة ----- ۱۰۲۸
[فی ذکر أمور فی الباب] ----- ۱۰۲۹
الأمر الأول: اعلم أنّ هذه القاعدة تختص بالصّلاة ----- ۱۰۲۹
الأمر الثانی: یستفاد من روایات الباب عدم الاعتناء بالشّک فی ما تجاوز عن الشیء ----- ۱۰۲۹
[فی نقل کلام الشیخ الانصاری رحمه اللّه] ----- ۱۰۳۴

اشارهٔ ----- ۱۰۳۵

[فی ذکر مواضع سبعهٔ فی الباب] ----- ۱۰۳۵

الموضع الأول: فی ما هو المراد من الشّک فی الشیء الوارد فی الأخبار ----- ۱۰۳۵

الموضع الثانی: فی المراد من المحلّ الّذی به یتحقّق الخروج و المضیّ ----- ۱۰۳۶

الموضع الثالث: بأنّه هل یکون المعتبر الدخول فی الغیر أم لا ----- ۱۰۳۶

الموضوع الرابع: بخروج الطهارات الثلاث عن الکلیهٔ المذکورهٔ ----- ۱۰۳۷

الموضع الخامس: هل الشّک فی الشروط یکون مثل الشّک فی الأجزاء ----- ۱۰۳۷

الموضع السادس: بأنّ حکم الشّک فی صحهٔ المأتی به هو الحکم فی الاتیان ----- ۱۰۳۷

الموضع السابع: الظاهر أنّ المراد بالشّک فی موضوع هذا الأصل هو الطاری بسبب الغفلهٔ عن صورهٔ العلم ----- ۱۰۳۷

[فی ذکر مختار المحقّق الخراسانی رحمه اللّه] ----- ۱۰۳۷

[فی ردّ بعض الأمور الّتی تعرّض لها الشیخ الأنصاری رحمه اللّه] ----- ۱۰۳۸

[فی ذکر الفرق بین القاعدهٔ التجاوز و الفراغ] ----- ۱۰۳۹

اشارهٔ ----- ۱۰۳۹

الفرق الأوّل: أنّ مورد إجراء قاعدهٔ التجاوز، علی ما یظهر من أخبارها، کون الشّک فی أصل الوجود کما بیّنا ----- ۱۰۳۹

الفرق الثانی: بین القاعدتین أن قاعدهٔ التجاوز مختصه بخصوص ما ----- ۱۰۳۹

الفرق الثالث: بین القاعدتین هو أنّه یعتبر فی عدم الاعتناء بالشّک فی قاعدهٔ التجاوز الدخول فی الغیر ----- ۱۰۴۰

و أمّا ما به الاشتراک بین القاعدتین: ----- ۱۰۴۰

[فی ردّ کلام الشیخ فی الموضع الخامس و السادس] ----- ۱۰۴۱

[اشکال المحقّق الخراسانی علی ما قاله الشیخ] ----- ۱۰۴۱

[فی ذکر فروع فی الموضع السابع] ----- ۱۰۴۲

اشارهٔ ----- ۱۰۴۲

الفرع الأوّل: أن یکون الشخص شاکا فی وجود شرط من شرائط العمل ----- ۱۰۴۲

الفرع الثانی: ما إذا أتی بالعمل، ثمّ بعد الفراغ منه شک فی صحته ----- ۱۰۴۲

الفرع الثالث: أن یطرأ الشّک بعد العمل ----- ۱۰۴۲

الفرع الرابع: صورة طروّ الشّک بعد العمل مع کون منشأ الشّک احتمال ترک الجزء ----- ۱۰۴۳
[فی کلام الشیخ الأنصاری و اختیاره و تمامیّته] ----- ۱۰۴۳
الأمر السابع: فی الشّک بعد الوقت. ----- ۱۰۴۴
اشارة ----- ۱۰۴۴
[فی نقل کلام السید و المحقّق الحائری] ----- ۱۰۴۵
[فی ذکر روایتان فی المورد] ----- ۱۰۴۵
اشارة ----- ۱۰۴۵
الروایة الأولی: و هی ما رواها حماد عن حریز عن زرارة ----- ۱۰۴۵
اشارة ----- ۱۰۴۵
[الکلام فی محتملات الروایة] ----- ۱۰۴۶
الروایة الثانیة: و هی ما رواها ابن إدریس ----- ۱۰۴۶
[المستفاد من الروایة الأولی حکم الشک بعد الوقت] ----- ۱۰۴۷
[فی ذکر المسألة فی الباب] ----- ۱۰۴۸
[فی ذکر المسألة الثانیة فی الباب] ----- ۱۰۴۸
[فی ذکر مسألة أخری] ----- ۱۰۵۱
[فی ذکر مسألة فی الباب] ----- ۱۰۵۲
المقصد الخامس فی القضاء من الصّلاة ----- ۱۰۵۲
اشارة ----- ۱۰۵۲
[فی أنّ وجوب قضاء الصّلاة فی الجملة مسلم بین العامة و الخاصّة] ----- ۱۰۵۲
[الکلام فی قضاء الصّلاة یقع فی أمور] ----- ۱۰۵۳
الأمر الأوّل: یقع الکلام فیه من حیث الشخص الّذی یجب علیه القضاء ----- ۱۰۵۳
الأمر الثانی: یقع الکلام فی قضاء الصّلاة من حیث الخصوصیات المعتبرة ----- ۱۰۵۳
أمّا الأمر الأوّل: [الشخص الذی وجب علیه القضاء] ----- ۱۰۵۳
اشارة ----- ۱۰۵۳

[البحث حول صلاة الکافر] ۱۰۵۳
اشارة ۱۰۵۳
[ذکر الإشکال و الجواب عنه بالنسبة إلی الکفّار] ۱۰۵۴
[نقل کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه فی رفع الإشکال] ۱۰۵۵
اشارة ۱۰۵۵
[إشکالات علی هذا القول] ۱۰۵۶
[الإشکال الأول] ۱۰۵۶
[الإشکال الثانی] ۱۰۵۶
[الإشکال الثالث و الحقّ ما قاله صاحب المدارک] ۱۰۵۷
[فی حکم قضاء الناصبی] ۱۰۵۸
[أما الأمر الثانی خصوصیات قضاء الفوائت] ۱۰۵۹
[ذکر مسألتین فی أن هل یجب قضاء الفوائت فورا و هل یجب الترتیب] ۱۰۵۹
اشارة ۱۰۵۹
المسألة الأولی: هل یجب المبادرة إلی فعل القضاء و إتیانه فورا ۱۰۵۹
المسألة الثانیة: هل یجب الترتیب فیه أم لا؟ ۱۰۵۹
[الأقوال فی المضایقة و المواسعة ستة] ۱۰۵۹
اشارة ۱۰۵۹
القول الأوّل: وجوب اتیان الفائتة فورا مطلقا ۱۰۵۹
القول الثانی: عدم وجوب الفوریة و کون الأمر یبنی علی المواسعة مطلقا ۱۰۵۹
القول الثالث: التفصیل بین فائتة واحدة و اکثر ۱۰۶۰
القول الرابع: التفصیل بین فائتة یوم و غیره ۱۰۶۰
القول الخامس: التفصیل بین فائتة واحدة من یومه و غیرها ۱۰۶۰
القول السادس: بین ما إذا کان منشأ الفوت النسیان و غیره ۱۰۶۰
و ما تمسک به القائلون بالمضایقة امور ثلاثة: ۱۰۶۰

الأمر الأوّل: الفوريّة و أنّه يجب اتيان ما فات من المكلف فورا ----- ۱۰۶۰
الأمر الثانی: فی الترتيب بمعنی وجوب كون الحاضرة مرتبة علی الفائتة ----- ۱۰۶۰
الأمر الثالث: وجوب العدول من الحاضرة إلی الفائتة ----- ۱۰۶۰
[يقع الكلام فی جهات ثلاث] ----- ۱۰۶۳
الجهة الأولی: فی أنّه هل يجب قضاء الفوائت فورا أو لا يجب ذلک؟ ----- ۱۰۶۳
الجهة الثانية: وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة بمعنی شرطية ذلك للحاضرة ----- ۱۰۶۳
الجهة الثالثة: و هی متفرعة علی الجهة الثانية و هی أنّه إذا شرع فی الحاضرة فتذكر فی أثنائها الفائتة عليه ----- ۱۰۶۳
[الأخبار فی الباب] ----- ۱۰۶۳
اشارة ----- ۱۰۶۳
[/ الطائفة الأولی من الأخبار متعرضة لحيث الفورية و هی علی قسمين] ----- ۱۰۶۴
اشارة ----- ۱۰۶۴
أمّا القسم الأوّل [ما يستدل به علی المضايقة و الفورية] ----- ۱۰۶۴
و أمّا القسم الثانی: أعنی الأخبار الّتی يستدل بها علی المواسعة و عدم وجوب الفورية ----- ۱۰۶۶
[الطائفة الثانية ما يكون متعرضا لاعتبار الترتيب] ----- ۱۰۶۹
اشارة ----- ۱۰۶۹
أمّا ما يمكن ان يستدل بها علی اعتبار الترتيب فروايات: ----- ۱۰۶۹
و امّا ما يستدل بها علی عدم اعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة ----- ۱۰۷۲
[الكلام فی مقام الجمع بين الروايات] ----- ۱۰۷۴
فصل فی تتمة قضاء الصّلاة ----- ۱۰۷۶
اشارة ----- ۱۰۷۶
هل يعتبر الترتيب بين الفوائت ----- ۱۰۷۶
اشارة ----- ۱۰۷۶
[الأقوال فی المسألة] ----- ۱۰۷۶
[فی جهات ثلاث فی المسألة] ----- ۱۰۷۷

الجهة الأولی: فی وجوب الترتیب و عدمه مع علم الشخص بما فات منه ----- ۱۰۷۷
الجهة الثانیة: بعد وجوب الترتیب فی صورة العلم، یقع الکلام فی وجوب الترتیب و عدمه ----- ۱۰۷۷
الجهة الثالثة: لو قلنا بوجوب رعایة الترتیب، فهل یجب ذلک فی خصوص ما إذا کان الشخص بنفسه یباشر للقضاء ----- ۱۰۷۷
[فی ذکر الروایات المربوطة] ----- ۱۰۷۸
اشارة ----- ۱۰۷۸
الروایة الأولی: ما رواها الحسن بن علی الوشاء ----- ۱۰۷۸
الثانیة: ما رواها حریز عن محمد بن مسلم ----- ۱۰۷۸
الثالثة: الروایة المفصلة الّتی رواها حریز عن زرارة ----- ۱۰۷۹
[توضیح الجهات الثلاثة فی ضوء الروایات] ----- ۱۰۸۰
اشارة ----- ۱۰۸۰
أمّا الجهة الأولی: فهل یجب الترتیب بین الفوائت فی صورة العلم ----- ۱۰۸۰
أمّا الجهة الثانیة: أعنی صورة الجهل بترتیب فوت الفوائت ----- ۱۰۸۰
و أمّا الجهة الثالثة: و هی أنّه لو قلنا باعتبار الترتیب فی صورة العلم به أو مطلقا فهل یجب ذلک علی القاضی عن الغیر أم لا؟ - ۱۰۸۲
[فروع المسألة] ----- ۱۰۸۳
[الفرع الأول حول بعض العلم الإجمالی فی الفائتة] ----- ۱۰۸۳
الفرع الثانی: لو فات عن الشخص صلاة اضطراریة ----- ۱۰۸۶
الفرع الثالث: إذا فات عن الشخص صلاة ظهر مثلا حال الخوف ----- ۱۰۸۶
الفرع الرابع: لو فاتت عن الشخص صلاة حال الصحة أی الصّلاة الکامل المختار ----- ۱۰۸۷
[خاتمة مرتبطة بالمقصد السادس فی صلاة الجماعة] ----- ۱۰۹۱
فصل فی المتابعة المأموم للامام ----- ۱۰۹۱
اشارة ----- ۱۰۹۱
[فی ذکر الروایات المربوطة بالمقام] ----- ۱۰۹۲
اشارة ----- ۱۰۹۲
الأولی: ما رواها محمد بن الحسن ----- ۱۰۹۲

الثانیة: ما رواه محمد بن الحسن ----- ۱۰۹۲
الثالثة: ما رواها محمد بن الحسین ----- ۱۰۹۲
الرابعة: ما رواها محمد بن علی بن الحسین ----- ۱۰۹۲
[فی ذکر جهات فی الباب] ----- ۱۰۹۳
اشارة ----- ۱۰۹۳
الأولی: المستفاد من الروایات فی الجملة هو عدم فساد الصّلاة ----- ۱۰۹۳
الثانیة: بعد دلالة الروایة الأولی علی اغتفار عدم التعبیة السهویة فی الرکوع، ----- ۱۰۹۳
الثالثة: ظاهر الروایات المتقدمة فی مورد وقوع التخلف فی الرکوع و السجود ----- ۱۰۹۴
الرابعة: مقتضی النصوص اغتفار ترک المتابعة لأجل السهو و الزحام ----- ۱۰۹۴
الخامسة: هل یجوز ترک المتابعة و التخلف عن الإمام عمدا ----- ۱۰۹۴
السادسة: مورد النصوص المذکورة علی ما عرفت ----- ۱۰۹۵
[فی ذکر بعض الفروع المربوطة بالمقام] ----- ۱۰۹۵
اشارة ----- ۱۰۹۵
الفرع الأوّل: ما إذا ترک المتابعة فی الرکوع و السجود من الرکعة الأولی ----- ۱۰۹۵
الفرع الثانی: الفرع بحاله مع فرض إتیانه بالرکوع و السجود من الرکعتین ----- ۱۰۹۵
الفرع الثالث: أن یترک المتابعة فی الرکوع و السجدتین من الأولی ----- ۱۰۹۵
الفرع الرابع: الفرع السابق بحاله و لکن یأتی بهما و یلحق بالامام ----- ۱۰۹۵
الفرع الخامس: لو ترک المتابعة فی السجدة الثانیة من الرکعة الأولی ----- ۱۰۹۶
الفرع السادس: الفرع السابق بحاله و لکن یلحق بالامام فی السجدة الأولی ----- ۱۰۹۶
فی حکم القراءة خلف الإمام ----- ۱۰۹۷
اشارة ----- ۱۰۹۷
اعلم ان الکلام یقع فی مقامات: ----- ۱۰۹۷
المقام الأوّل: فی حکم القراءة للمأموم فی صلاة الجهریة. ----- ۱۰۹۷
اعلم أن ظاهر بعض الروایات هو النهی عن القراءة خلف الإمام فی الأولتین من الصّلاة الجهریة ----- ۱۰۹۷

اشارة ----- ۱۰۹۷
الأولى: ما رواها الحلبى ----- ۱۰۹۷
الثانیة: ما رواها عبید بن زرارة ----- ۱۰۹۸
الثالثة: ما رواها زرارة ----- ۱۰۹۸
الرابعة: ما رواها حریز عن زرارة و محمد بن مسلم ----- ۱۰۹۸
الخامسة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج ----- ۱۰۹۸
السادسة: ما رواها زرارة عن أحدهما علیه السّلام ----- ۱۰۹۸
السابعة: ما رواها قتیبة ----- ۱۰۹۸
الثامنة: ما رواها سماعة ----- ۱۰۹۹
التاسعة: الروایة الّذی تدلّ على وجوب الإنصات فی ما یجهر ----- ۱۰۹۹
و لسان بعض الروایات هو النهی عن القراءة مطلقا. ----- ۱۰۹۹
الأولى: ما رواها الحسین بن کثیر ----- ۱۰۹۹
الثانیة: ما رواها سماعة ----- ۱۰۹۹
الثالثة: ما رواها الحلبى ----- ۱۰۹۹
الرابعة: ما رواها یونس بن یعقوب ----- ۱۱۰۰
المقام الثانی: فی حکم قراءة المأموم فی الرکعتین الأولتین من الإخفاتیة، ----- ۱۱۰۰
و لنذکر أولا الأخبار المربوطة بهذا المقام ----- ۱۱۰۰
[فی ذکر مسائل فی الباب] ----- ۱۱۰۲
المسألة الأولى: لا یجوز للمأموم أن یکبر قبل تکبیر الإمام للافتتاح ----- ۱۱۰۲
المسألة الثانیة: هل یجوز الدخول و یصح الصّلاة و الجماعة بدخول المأموم بعد تکبیرة افتتاح الصّلاة ----- ۱۱۰۳
المسألة الثالثة: هل یصح الاقتداء و یحسب رکعة إذا أدرک المأموم تکبیر رکوع الامام قبل رکوع الإمام أم لا؟ ----- ۱۱۰۳
المسألة الرابعة: هل یدرک المأموم الرکعة و تصیر صلاته جماعة إذا لم یدرک تکبیرة رکوع الإمام ----- ۱۱۰۳
المسألة الخامسة: لو أدرک الإمام قبل الرکوع الإمام بعد ما کبر الإمام للرکوع فهل یصح له الاقتداء و یحسب له رکعة أم لا؟ ----- ۱۱۰۵
المسألة السادسة: لو أدرک المأموم الإمام فی الأخیرتین من الصّلاة، فما هو وظیفته؟ ----- ۱۱۰۶

اشارة ----- ۱۱۰۶
مسألة: المذکور فی الروایة ۲ من الروایات المتقدمة الواردة فی المأموم ----- ۱۱۰۹
مسألة: هل یجب متابعة المأموم المسبوق فی تشهد الإمام أم لا؟ ----- ۱۱۰۹
مسألة: المأموم المسبوق بعد رکعته الثانیة یأتی بالتشهد الواجب علیه وحده ----- ۱۱۰۹
المسألة السابعة: فی حکم إدراک المأموم الإمام بعد رفع رأسه من الرکوع، ----- ۱۱۰۹
اشارة ----- ۱۱۰۹
[فی ذکر الأخبار فی الباب] ----- ۱۱۰۹
[فی کلام المحقّق رحمه اللّه فی استحباب أن یعید المنفرد صلاته إذا وجد من یصلّی جماعة إماما کان أو مأموما] ----- ۱۱۱۲
اشارة ----- ۱۱۱۳
[فی ذکر الروایات المربوطة بالمقام] ----- ۱۱۱۳
[فی ذکر الصور فی المسألة] ----- ۱۱۱۵
مسألة: هل یجوز الاقتداء بمن یصلی صلاة فات عن الغیر قضاء تبرعا ----- ۱۱۱۵
مسألة إذا کان الشخص مشتغلا بصلاة الفریضة فأقام صلاة الجماعة فهل یستحبّ أن ینقل نیته إلی النفل للدخول فی الجماعة أم لا؟ ----- ۱۱۱۷
الجزء الثامن ----- ۱۱۱۸
المقصد السادس فی صلاة الجماعة ----- ۱۱۱۸
اشارة ----- ۱۱۱۸
[المقدمة] ----- ۱۱۱۸
المطلب الأوّل: فی الصلوات الّتی شرع فیها الجماعة بنحو الوجوب أو الاستحباب. ----- ۱۱۲۰
اشارة ----- ۱۱۲۰
الجهة الأولی: ----- ۱۱۲۰
الجهة الثانیة: ----- ۱۱۲۰
الجهة الثالثة: ----- ۱۱۲۰
الجهة الرابعة: ----- ۱۱۲۰
الجهة الخامسة: ----- ۱۱۲۱

الجهة السادسة: هل الجماعة مشروعة فی النوافل أم لا؟ ----- ۱۱۲۱
المطلب الثانی: فی قصد الامام الإمامة ----- ۱۱۲۱
اشارة ----- ۱۱۲۲
[النبوی لا یدلّ علی اعتبار نيّة الجماعة من المأموم] ----- ۱۱۲۲
[هل یصح جعل صلاة واحدة بعضها فرادی و بعضها جماعة] ----- ۱۱۲۳
اشارة ----- ۱۱۲۳
[فی ذکر الاقوال فی المسألة] ----- ۱۱۲۳
اشارة ----- ۱۱۲۳
القول الأوّل: جواز نقل نیة الجماعة إلی الفرادی و بالعکس ----- ۱۱۲۴
القول الثانی: عدم جواز ذلک ----- ۱۱۲۴
القول الثالث: التفصیل ----- ۱۱۲۴
[فی نقل الاقوال فی جواز العدول من الجماعة الی الفرادی] ----- ۱۱۲۴
[الأدلة علی جواز نقل النیة من الجماعة إلی الفرادی] ----- ۱۱۲۵
اشارة ----- ۱۱۲۵
منها الإجماع ----- ۱۱۲۵
و منها الأصل ----- ۱۱۲۵
و منها: [عدم وجوب صلاة الجماعة ابتداء و استدامة] ----- ۱۱۲۵
و منها ما فی التذکرة أیضا من دلالة روایة واردة فی طرق العامة ----- ۱۱۲۵
و منها استصحاب جواز الانفراد ----- ۱۱۲۵
و منها التمسک بما ورد من الروایات فی باب الاستخلاف ----- ۱۱۲۶
[وجوه عدم جواز نقل النیة من الجماعة إلی الفرادی] ----- ۱۱۲۶
اشارة ----- ۱۱۲۶
و منها عدم تاثیر قصد الانفراد لو نوی ذلک فی الأثناء ----- ۱۱۲۶
و منها أنّه یجب تکلیفا استدامة نیة الاقتداء ----- ۱۱۲۶

و منها أنّه یجب استدامة النیة وضعا ----- ۱۱۲۶
و منها کون ذلک شرطا فی صحة الجماعة ----- ۱۱۲۶
[مناقشة المسألة] ----- ۱۱۲۶
[ظهور أمرین لک فی المسألة] ----- ۱۱۲۷
اشارة ----- ۱۱۲۷
الأمر الأول: ----- ۱۱۲۷
الأمر الثانی: ----- ۱۱۲۸
[فی ذکر اشکال و دفعه] ----- ۱۱۲۹
[فی أن التفصیل لا وجه له] ----- ۱۱۳۰
[وجوه التمسک بجواز العدول من الجماعة إلی الفرادی] ----- ۱۱۳۰
اشارة ----- ۱۱۳۰
الوجه الأوّل [لجواز العدول من الجماعة الی الفرادی] ----- ۱۱۳۰
الآیة الشریفة الواردة فی صلاة الخوف ----- ۱۱۳۰
[فی ذکر الروایات فی الباب] ----- ۱۱۳۱
[فی نقل الروایات الدالّة علی بقاء الجماعة] ----- ۱۱۳۲
[فی الروایتین احتمالان] ----- ۱۱۳۲
اشارة ----- ۱۱۳۲
الاحتمال الأوّل: ----- ۱۱۳۲
الاحتمال الثانی: ----- ۱۱۳۳
[تکون النتیجة جواز العدول من الجماعة الی الفرادی] ----- ۱۱۳۴
الوجه الثانی: [جواز تقدیم التشهد و السّلام للمأموم] ----- ۱۱۳۴
الوجه الثالث: ----- ۱۱۳۵
اشارة ----- ۱۱۳۵
[فی ذکر الامور الاربعة فی المقام] ----- ۱۱۳۵

اشارة ----- ۱۱۳۵

الأوّل: ----- ۱۱۳۵

الثانی: ----- ۱۱۳۵

الثالث: ----- ۱۱۳۶

الرابع: ----- ۱۱۳۶

[الاستدلالات ترجع الی أحد الوجوه] ----- ۱۱۳۶

[العدول فی الظهرین غیر عدول مورد الکلام فی المقام] ----- ۱۱۳۷

[فی انّ الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی مشروعة فی الجملة] ----- ۱۱۳۸

[فی البحث فی الآیة و الأخبار الواردة فی صلاة الخوف] ----- ۱۱۳۸

اشارة ----- ۱۱۳۸

النحو الأوّل: ----- ۱۱۳۹

النحو الثانی: ----- ۱۱۳۹

المطلب الثالث: فی شرائط الإمام ----- ۱۱۴۲

اشارة ----- ۱۱۴۲

[فی ذکر القسمین اللّذین یتصوّران فی الباب] ----- ۱۱۴۲

اشارة ----- ۱۱۴۲

القسم الأوّل: من لا یجوز الاقتداء به ----- ۱۱۴۲

القسم الثانی: هو بعض الطوائف الّتی یکره إما متهم ----- ۱۱۴۲

[شرطیة العدالة فی إمام الجماعة] ----- ۱۱۴۳

[فی ذکر الاقوال فی معنی العدالة] ----- ۱۱۴۳

اشارة ----- ۱۱۴۳

القول الأوّل: ----- ۱۱۴۳

القول الثانی: ----- ۱۱۴۴

القول الثالث: ----- ۱۱۴۴

[فی انّ العدالة معتبرة شرعا فی بعض الامور] ----- ۱۱۴۴

[فی ذکر بعض الاخبار المتعرضة لحقیقة العدالة] ----- ۱۱۴۵

اشارة ----- ۱۱۴۵

الأولی: الروایة المفصلة الّتی تعرضت لهذا الحیث ----- ۱۱۴۵

اشارة ----- ۱۱۴۵

[فی ذکر روایة ابن ابی یعفور و هی العمدة] ----- ۱۱۴۵

[فی ذکر مفاد روایة ابن ابی یعفور] ----- ۱۱۴۶

الثانیة: ما رواها سماعة بن مهران عن أبی عبد اللّه ----- ۱۱۴۹

الثالثة: ما رواها الشهید ره اللّه فی الذکری عن الصادق ع ----- ۱۱۴۹

الرابعة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۴۹

الخامسة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۴۹

السادسة: ما رواها احمد بن عامر الطائی عن أبیه (عن الرضا ع عن علی ع ----- ۱۱۴۹

السابعة: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۵۰

الثامنة: ما قال صاحب الوسائل: ----- ۱۱۵۰

التاسعة: ما رواها خلف بن حماد عن رجل عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۵۰

العاشرة: ما رواها فی عیون أخبار الرضا ----- ۱۱۵۰

الحادیة عشرة: ما رواها الاعمش عن جعفر بن محمد ----- ۱۱۵۰

الثانیة عشرة: ما رواها عبد اللّه بن سنان ----- ۱۱۵۱

الثالث عشرة: ما رواها حراج المدائنیّ عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۵۱

الرابعة عشرة: ما رواها عبید اللّه بن علی الحلبی ----- ۱۱۵۱

الخامسة عشرة: ما رواها العلاء بن سیابة ----- ۱۱۵۱

السادسة عشرة: ما رواها محمد بن قیس عن أبی جعفر ع ----- ۱۱۵۱

السابعة عشرة: ما رواها حریز عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۵۱

الثامنة عشرة: ما رواها علی بن راشد ----- ۱۱۵۱

التاسعة عشرة: ما رواها عمر بن يزيد ----- ۱۱۵۲
العشرون: ما رواها فی المقنع ----- ۱۱۵۲
الاحدی و العشرون: ما رواها مسعود بن إسماعيل عن أبيه ----- ۱۱۵۲
الثانية و العشرون: ما رواها محمد بن ادريس فی اخر السرائر ----- ۱۱۵۲
الثالثة و العشرون: و من كتاب أبی عبد اللّه السياری صاحب موسی و الرضا ع ----- ۱۱۵۲
الرابعة و العشرون: ما رواها يونس بن عبد الرحمن ----- ۱۱۵۳
الخامسة و العشرون: ما رواها عبد اللّه بن المغيرة ----- ۱۱۵۳
السادسة و العشرون: ما رواها محمد بن مسلم عن أبی جعفر ع ----- ۱۱۵۳
السابعة و العشرون: ما رواها عمار بن مروان عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۵۳
الثامنة و العشرون: ما رواها أبو بصير عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۱۵۳
التاسعة و العشرون: ما رواها إبراهيم بن زياد الكرخیّ عن الصادق جعفر بن محمد ع ----- ۱۱۵۳
الثلاثون: ما رواها علقمة ----- ۱۱۵۴
الاحدی و الثلاثون: ما رواها إسماعيل بن أبی زياد السكونی ----- ۱۱۵۴
الثانية و الثلاثون: ما رواها عبد الكريم بن أبی يعفور عن أبی جعفر ع ----- ۱۱۵۴
الثالثة و الثلاثون: ما رواها سماعة ----- ۱۱۵۴
[التكلم حول رواية ابن ابی يعفور] ----- ۱۱۵۵
[فی نقل كلام المحقق الحائری و المحقّق الهمدانی و غيرهما و الاشكال عليهم] ----- ۱۱۵۶
[فی ذكر عدد الكبائر] ----- ۱۱۵۸
اشارة ----- ۱۱۵۸
[القول] الاول: ----- ۱۱۵۹
[القول] الثانی: ----- ۱۱۵۹
[القول] الثالث: ----- ۱۱۵۹
[القول] الرابع: ----- ۱۱۵۹
[فی نقل كلام بحر العلوم] ----- ۱۱۵۹

اشارة ----- ۱۱۵۹
و القسم الاول و هو ما أوعد اللّه علیه النار ----- ۱۱۵۹
القسم الثانی: و هو ما وقع التصریح بالعذاب دون النار ----- ۱۱۶۰
القسم الثالث: المعاصی التی یستفاد من الکتاب الکریم وعید النار علیها ضمنا او لزوما ----- ۱۱۶۰
[اشکال صاحب الجواهر علی بحر العلوم] ----- ۱۱۶۱
[اعتراض صاحب الجواهر علی کلامه] ----- ۱۱۶۱
اشارة ----- ۱۱۶۱
الاوّل: ----- ۱۱۶۱
الثانی: ----- ۱۱۶۱
الثالث: ----- ۱۱۶۱
الرابع: ----- ۱۱۶۲
الخامس: ----- ۱۱۶۲
[فی نقل الروایات من الخاصّة] ----- ۱۱۶۳
[فی کلام الشیخ و الصّدوق و الطبرسی] ----- ۱۱۶۴
[التقابل بین العدالة و الفسق] ----- ۱۱۶۵
[فی القول بانّه لا صغائر مخالف للکتاب] ----- ۱۱۶۵
[فی ما اتفقت الروایات علی عددها من الکبائر] ----- ۱۱۶۶
[فی الوجه التام فی بیان الکبائر] ----- ۱۱۶۶
[یمکن ارجاع الروایات الدالّة علی کون عدد الکبائر ثمانیة او عشرة الی السبع] ----- ۱۱۶۷
[عدد الکبائر فی روایة عبد العظیم الحسنی عشرون ذنبا] ----- ۱۱۶۸
[فی البحث عن الاصرار علی الصغیرة] ----- ۱۱۶۹
اشارة ----- ۱۱۶۹
[یقع الکلام فی محقّق الاصرار] ----- ۱۱۷۰
تتمة فی ما اذا تبیّن للمأموم بعد الفراغ من صلاة الجماعة کون الامام علی غیر طهر ----- ۱۱۷۰

اشارة ۱۱۷۱
[فی ان مقتضی قاعدة الاجزاء صحّة صلاة المأموم] ۱۱۷۱
[المطلب الرابع] الکلام فی شرائط الجماعة ۱۱۷۱
اشارة ۱۱۷۱
الأوّل من شرائط الجماعة: عدم الفصل بین المأموم و بین الامام ۱۱۷۲
الثانی من شرائط الجماعة: عدم الحائل بین الامام و المأموم ۱۱۷۲
اشارة ۱۱۷۲
[فی نقل الروایة عن الفقیه] ۱۱۷۲
[فی نقل الروایة کما فی الکافی] ۱۱۷۳
[ظهور الروایة فی الاستحباب لا ینکر] ۱۱۷۳
[فی انّ ظاهر الفقرة الاولی بطلان الجماعة] ۱۱۷۴
[ما الصادر من المعصوم علیه السّلام] ۱۱۷۴
[ذکر المستثنی و المستثنی منه] ۱۱۷۵
[المراد من الباب، الباب الواقع فی الیمین او الیسار] ۱۱۷۵
[الکلام فی ما یقتضیه النصوص] ۱۱۷۷
الثالث من شرائط الجماعة: عدم تقدّم المأموم علی الامام ۱۱۷۸
الرابع من شرائط الجماعة: عدم علوّ الامام علی المأموم ۱۱۷۹
اشارة ۱۱۷۹
[فی ما یستفاد من الشرط و الجزاء] ۱۱۸۰
المقصد السابع فی احکام الشکوک ۱۱۸۱
اشارة ۱۱۸۱
[فی انّ الکلام فی الشّک یقع فی موردین] ۱۱۸۱
اشارة ۱۱۸۱
المورد الاول فی الشکوک المنصوصة و هی خمسة ۱۱۸۱

الاول منها الشک بین الاثنتین و الاربع ----- ۱۱۸۱

اشارة ----- ۱۱۸۱

[فی ذکر الروایات الدالّة فی المقام] ----- ۱۱۸۲

الثانی منها الشک بین الاثنین و الثلاث و الاربع ----- ۱۱۸۲

اشارة ----- ۱۱۸۲

[فی ذکر الروایات الدالّة فی الباب] ----- ۱۱۸۲

الثالث منها الشکّ بین الاربع و الخمس ----- ۱۱۸۳

اشارة ----- ۱۱۸۳

[فی ذکر الروایات الدالّة فی المورد] ----- ۱۱۸۳

[الرابع منها فی حکم الشکّ بین الثلاث و الاربع] ----- ۱۱۸۴

[الخامس منها الشّک بین الاثنتین و الثلاث] ----- ۱۱۸۵

اشارة ----- ۱۱۸۵

[عمدة الحکم بالبناء علی الاکثر فی هذه المسألة امور ثلاثة] ----- ۱۱۸۷

اشارة ----- ۱۱۸۷

الامر الأوّل: الشهرة ----- ۱۱۸۷

الأمر الثانی: أن یقال بدلالة روایة عمار ----- ۱۱۸۷

الأمر الثالث: أن یقال فی وجه تصحیح الصّلاة فی الفرض و البناء علی الأکثر: ----- ۱۱۸۷

المورد الثانی فی الشکوک غیر المنصوصة ----- ۱۱۸۹

اشارة ----- ۱۱۸۹

[فی ذکر بعض شکوک اخر من الشکوک الغیر المنصوصة فی حال القیام] ----- ۱۱۸۹

اشارة ----- ۱۱۸۹

منها الشّک بین الثلاث و الأربع حال القیام ----- ۱۱۸۹

منها الشّک بین الخمس و الست حال القیام ----- ۱۱۸۹

منها الشّک بین الثلاث و الأربع و الخمس حال القیام ----- ۱۱۸۹

منها الشّک بین الاثنتین و الثلاث و الأربع ----- ۱۱۸۹
منها الشّک بین الاربع و الخمس و الست حال القیام ----- ۱۱۸۹
[فی ذکر طرو بعض الشکوک بعد اکمال السجدتین] ----- ۱۱۹۰
اشارة ----- ۱۱۹۰
منها الشّک بین الأربع و الخمس و الست بعد الإکمال ----- ۱۱۹۰
و منها الشّک بین الثلاث و الأربع و الخمس بعد الإکمال ----- ۱۱۹۰
و منها الشّک بین الاثنتین و الثلاث و الأربع و الخمس بعد الإکمال ----- ۱۱۹۰
[فی حکم کثیر الشک] ----- ۱۱۹۱
اشارة ----- ۱۱۹۱
[فی ذکر الروایات الواردة فی کثیر الشک] ----- ۱۱۹۱
[فی ذکر بعض الفروع فی المقام] ----- ۱۱۹۱
اشارة ----- ۱۱۹۱
الفرع الأوّل: ----- ۱۱۹۲
اشارة ----- ۱۱۹۲
[کل من السهو المصطلح و الشک فرد من السهو] ----- ۱۱۹۲
الفرع الثانی: ----- ۱۱۹۴
اشارة ----- ۱۱۹۴
[فی ذکر الاحتمالات المتصورة فی (کل ثلاث)] ----- ۱۱۹۵
اشارة ----- ۱۱۹۵
الاحتمال الأوّل: ----- ۱۱۹۵
الاحتمال الثانی: ----- ۱۱۹۵
الاحتمال الثالث: ----- ۱۱۹۵
الاحتمال الرابع: ----- ۱۱۹۵
[فی ذکر الروایة فی الباب] ----- ۱۱۹۶

اشارة ----- ۱۱۹۶
[فی ذکر الاحتمالان فی الروایة] ----- ۱۱۹۶
[یمکن ان یقال فی توجیه الروایة وجها آخرا] ----- ۱۱۹۷
[الظاهر تحقّق موضوع کثرة الشک بکل منهما] ----- ۱۱۹۹
[لا یلزم فی تحقّق کثرة الشک وقوع الشک فی صلوات متعددة] ----- ۱۱۹۹
الفرع الثالث: ----- ۱۲۰۰
الفرع الرابع: ----- ۱۲۰۰
الفرع الخامس: ----- ۱۲۰۰
اشارة ----- ۱۲۰۰
[من الشکوک الّتی لا اعتبار بها شکّ الامام مع حفظ المأموم و شک المأموم مع حفظ الامام] ----- ۱۲۰۱
[فی ذکر الروایات المربوطة بسهو الامام و المأموم] ----- ۱۲۰۲
اشارة ----- ۱۲۰۲
الأولی: ----- ۱۲۰۲
الثانیة: ----- ۱۲۰۲
الثالثة: ----- ۱۲۰۲
الرابعة: ----- ۱۲۰۳
[فی توضیح المسألة] ----- ۱۲۰۳
[فی الکلام فی اخبار الباب] ----- ۱۲۰۳
[الکلام فی المستفاد من الاخبار الواردة فی الباب] ----- ۱۲۰۴
[الکلام فی روایة هذیل] ----- ۱۲۰۴
[فی ذکر بعض الفروع فی ما نحن فیه] ----- ۱۲۰۵
اشارة ----- ۱۲۰۶
الفرع الأوّل: ----- ۱۲۰۶
الفرع الثانی: ----- ۱۲۰۶

الفرع الثالث: ----- ۱۲۰۶
الفرع الرابع: ----- ۱۲۰۷
الفرع الخامس: ----- ۱۲۰۷
الفرع السادس: ----- ۱۲۰۸
فصل: [فی توضیح (لا سهو فی سهو) او (و لا علی السهو سهو)] ----- ۱۲۰۹
اشارة ----- ۱۲۰۹
[المراد من جملة (لا سهو فی سهو) ما هو] ----- ۱۲۰۹
[فی ذکر الامور مربوطة بما نحن فیه] ----- ۱۲۱۰
اشارة ----- ۱۲۱۰
الامر الأوّل: ----- ۱۲۱۰
الأمر الثانی: ----- ۱۲۱۱
[عمدة الاشکال یکون فی مرسلة یونس] ----- ۱۲۱۲
اشارة ----- ۱۲۱۲
[فی ذکر الجواب عن الاشکال] ----- ۱۲۱۲
[فی المراد من قوله (لا فی سهو)] ----- ۱۲۱۲
[فی ذکر احتمالات اخر فی المورد] ----- ۱۲۱۴
[اذا شک فی انّه هل شکّ شکا یوجب الاحتیاط او لا؟] ----- ۱۲۱۴
اشارة ----- ۱۲۱۴
[فی ذکر الصور فی المسألة] ----- ۱۲۱۴
الصورة الأولی: ----- ۱۲۱۴
الصورة الثانیة: ----- ۱۲۱۵
الصورة الثالثة: ----- ۱۲۱۵
[ان الشکّ بعد الفراغ فی انّه هل یجب علیه صلاة الاحتیاط أم لا؟] ----- ۱۲۱۶
اشارة ----- ۱۲۱۶

یتصور علی ثلاثة اقسام: ---------- ۱۲۱۶
اشارة ---------- ۱۲۱۶
الأوّل: ---------- ۱۲۱۶
الثانی: ---------- ۱۲۱۶
الثالث: ---------- ۱۲۱۶
[فی ذکر الوجوه الثلاثة فی المورد] ---------- ۱۲۱۶
اشارة ---------- ۱۲۱۶
الوجه الأوّل: ---------- ۱۲۱۶
الوجه الثانی: ---------- ۱۲۱۷
الوجه الثالث: ---------- ۱۲۱۷
[فی ذکر التفصیل بین الاقسام الثلاثة] ---------- ۱۲۱۷
[فی ذکر وجه آخر لصحّة الصّلاة] ---------- ۱۲۱۷
[فی ذکر عدم جریان قاعدة الفراغ فی المورد] ---------- ۱۲۱۸
[کون المورد من الشبهة المصداقیة لقاعدة الفراغ] ---------- ۱۲۱۸
[الکلام فی (لا سهو فی سهو)] ---------- ۱۲۱۹
[فی ذکر الفروع المربوطة بما نحن فیه] ---------- ۱۲۱۹
اشارة ---------- ۱۲۱۹
الفرع الأوّل: ---------- ۱۲۱۹
الفرع الثانی: ---------- ۱۲۲۰
اشارة ---------- ۱۲۲۰
[فی ان اطلاق (لا سهو فی سهو) هل یشمل الشکّ فی الاجزاء أیضا] ---------- ۱۲۲۰
الفرع الثالث: ---------- ۱۲۲۱
الفرع الرابع: ---------- ۱۲۲۱
[فی ذکر فرع تعرض له السید الیزدی رحمه اللّه فی العروة] ---------- ۱۲۲۲

[هل یمکن اجراء قاعدة الفراغ فی المقام] ۱۲۲۲

[فی ان الاقوی فی المورد هو وجوب صلاة الاحتیاط] ۱۲۲۳

المقصد الثامن فی صلاة الاحتیاط ۱۲۲۴

اشارة ۱۲۲۴

المسألة الأولی: هل یجب تکبیرة الإحرام فی صلاة الاحتیاط أم لا؟. ۱۲۲۴

المسألة الثانیة: هل یتعین فیها فاتحة الکتاب، أو یتخیر بینها و بین التسبیحات؟ ۱۲۲۴

المسألة الثالثة: لا یعتبر فیها السورة لعدم ذکر فی روایتها منها ۱۲۲۴

المسألة الرابعة: لا دلالة علی استحباب القنوت فیها ۱۲۲۵

المسألة الخامسة: هل یکون الفصل بینها و بین أصل الصّلاة بأحد المبطلات و القواطع ۱۲۲۵

المسألة السادسة: لو تذکر المصلّی بعد الفراغ من الصّلاة، النقص فی الصّلاة ۱۲۲۵

اشارة ۱۲۲۵

[فی ذکر الصور فی المسألة] ۱۲۲۶

اشارة ۱۲۲۶

الصورة الأولی: ۱۲۲۶

الصورة الثانیة: ۱۲۲۷

اشارة ۱۲۲۷

[فی ذکر وجه صحّة الصّلاة فی هذه الصورة] ۱۲۲۷

[ما قال المحقّق الحائری من المقتضی للعلم الاجمالی لیس فی محلّه] ۱۲۲۸

اشارة ۱۲۲۸

[فی ذکر الاحتمالات الثلاثة فی الباب] ۱۲۲۸

الاحتمال الأوّل: ۱۲۲۸

الاحتمال الثانی: ۱۲۲۸

الاحتمال الثالث: ۱۲۲۸

[فی نقل کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه فی المورد] ۱۲۲۹

[ما قاله المحقّق الحائری رحمه اللّه من الجمع لا وجه له] ----- ۱۲۳۰
الصورة الثالثة: ----- ۱۲۳۰
الصورة الرابعة: ----- ۱۲۳۱
اشارة ----- ۱۲۳۱
[الاحتمالات فی المسألة أربعة] ----- ۱۲۳۱
[لا یبعد شمول الاطلاقات للمورد] ----- ۱۲۳۳
[فی ذکر اشکال و دفعه] ----- ۱۲۳۳
[فی نقل کلام الاصفهانی و ردّة] ----- ۱۲۳۴
[فی توجیه کلام الاصفهانی] ----- ۱۲۳۴
[نقل جهة للفرق بین السلام و تکبیرة الاحرام] ----- ۱۲۳۵
مسئلتان متعلقتان بصلوة الاحتیاط. ----- ۱۲۳۶
المسألة الأولی: ----- ۱۲۳۶
المسألة الثانیة: ----- ۱۲۳۶
[فی ان حکم المسألتین واحد] ----- ۱۲۳۷
[نقل کلام المحقّق الحائری ره] ----- ۱۲۳۷
اشارة ----- ۱۲۳۸
[الوجهین الأول و الثانی] ----- ۱۲۳۸
الوجه الأوّل: ----- ۱۲۳۸
الوجه الثانی: ----- ۱۲۳۸
[الاشکال علی کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه] ----- ۱۲۳۸
الوجه الثالث «۲»: [تقریرا للاستصحاب التعلیقی] ----- ۱۲۳۹
اشارة ----- ۱۲۳۹
الوجه الأوّل: ----- ۱۲۴۰
الوجه الثانی: ----- ۱۲۴۰

المقصد التاسع فی بعض الفروع مربوطا بانقلاب الظن و الشّک ----- ۱۲۴۱
اشارة ----- ۱۲۴۱
[فی ذکر المسائل المربوطة بالباب] ----- ۱۲۴۱
المسألة الأولی: ----- ۱۲۴۱
المسألة الثانیة: ----- ۱۲۴۱
المسألة الثالثة: ----- ۱۲۴۱
المسألة الرابعة: ----- ۱۲۴۱
المسألة الخامسة: ----- ۱۲۴۱
اشارة ----- ۱۲۴۱
[نقل کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه] ----- ۱۲۴۲
[الکلام فی بعض الصور] ----- ۱۲۴۳
الصورة الأولی: ----- ۱۲۴۳
الصورة الثانیة: ----- ۱۲۴۳
الصورة الثالثة: ----- ۱۲۴۳
الصورة الرابعة: ----- ۱۲۴۴
الصورة الخامسة: ----- ۱۲۴۴
الصورة السادسة: ----- ۱۲۴۴
الصورة السابعة: ----- ۱۲۴۴
الصورة الثامنة: ----- ۱۲۴۴
الصورة التاسعة: ----- ۱۲۴۵
الصورة العاشرة: ----- ۱۲۴۵
الصورة الحادیة عشرة: ----- ۱۲۴۵
الصورة الثانیة عشرة: ----- ۱۲۴۵
الصورة الثالثة عشرة: ----- ۱۲۴۶

الصورة الرابعة عشرة: ۱۲۴۶
الصورة الخامسة عشرة: ۱۲۴۶
الصورة السادسة عشرة: ۱۲۴۶
الصورة السابعة عشرة: ۱۲۴۶
الصورة الثامنة عشرة: ۱۲۴۶
الصورة التاسعة عشرة: ۱۲۴۷
الصورة العشرون: ۱۲۴۷
[الکلام فی الصور المذکورة] ۱۲۴۷
[فی ذکر اشکال و دفعه] ۱۲۴۸
[توضیح المطلب و دفعه] ۱۲۴۹
[فی ذکر احتمالات ثلاثة] ۱۲۴۹
اشارة ۱۲۵۰
الاحتمال الأوّل: ۱۲۵۰
الاحتمال الثانی: ۱۲۵۰
الاحتمال الثالث: ۱۲۵۰
[فی انّ الحقّ فی الصورتین عمل الشک اللاحق] ۱۲۵۱
[فی بیان عدم جریان قاعدة الفراغ باحد النحوین] ۱۲۵۲
اشارة ۱۲۵۲
النحو الأوّل: ۱۲۵۲
النحو الثانی: ۱۲۵۳
[الحقّ ما اخترنا فی وجه عدم جریان قاعدة الفراغ] ۱۲۵۳
صور انقلاب الشّکوک المنصوصة بعضها إلی بعض اخر ۱۲۵۵
المقصد العاشر فی سجدتی السهو ۱۲۵۶
اشارة ۱۲۵۶

[لا خلاف فی وجوب سجدتی السهو فی الجملة] ----- ۱۲۵۶
[اقوال العامّة فی الشکّ فی الرکعات تکون ثلاثة] ----- ۱۲۵۶
اشارة ----- ۱۲۵۶
القول الاوّل: ----- ۱۲۵۷
القول الثانی: ----- ۱۲۵۷
القول الثالث: ----- ۱۲۵۷
[حمل الاخبار الواردة فی طرقنا علی التقیّة] ----- ۱۲۵۷
[فی ذکر موجبات سجدتی السهو] ----- ۱۲۵۸
اشارة ----- ۱۲۵۸
الأوّل: ----- ۱۲۵۸
الثانی: ----- ۱۲۵۸
الثالث: ----- ۱۲۵۸
الرابع: ----- ۱۲۵۸
الخامس: ----- ۱۲۵۸
السادس: ----- ۱۲۵۹
السابع: ----- ۱۲۵۹
الثامن: ----- ۱۲۵۹
[فی بعض الخصوصیات الراجعة الی السجدتی السهو] ----- ۱۲۵۹
اشارة ----- ۱۲۵۹
أحدها: ----- ۱۲۵۹
الثانیة: ----- ۱۲۵۹
الثالثة: ----- ۱۲۵۹
الرابعة: ----- ۱۲۶۰
[فی ذکر الاخبار المربوطة بالقسم الاوّل] ----- ۱۲۶۰

اشارة ---------- ۱۲۶۰
المورد الأوّل: ---------- ۱۲۶۰
اشارة ---------- ۱۲۶۰
[الروایة] الأولی: ---------- ۱۲۶۰
[الروایة] الثانیة: ---------- ۱۲۶۰
[الروایة] الثالثة: ---------- ۱۲۶۱
[الروایة] الرابعة: ---------- ۱۲۶۱
المورد الثانی: ---------- ۱۲۶۲
اشارة ---------- ۱۲۶۲
[الروایة] الاولی: ---------- ۱۲۶۲
[الروایة] الثانیة: ---------- ۱۲۶۲
[الروایة] الثالثة: ---------- ۱۲۶۲
[الروایة] الرابعة: ---------- ۱۲۶۲
[الروایة] الخامسة: ---------- ۱۲۶۲
[الروایة] السادسة: ---------- ۱۲۶۲
[الروایة] السابعة: ---------- ۱۲۶۳
[الروایة] الثامنة: ---------- ۱۲۶۳
المورد الثالث [لوجوب سجدتی السهو] ---------- ۱۲۶۳
المورد الرابع: [لوجوب سجدتی السهو] ---------- ۱۲۶۴
المورد الخامس [لوجوب سجدتی السهو] ---------- ۱۲۶۴
اشارة ---------- ۱۲۶۴
[فی ذکر الروایات المربوطة بهذا المورد] ---------- ۱۲۶۴
الاولی: ---------- ۱۲۶۵
الثانیة: ---------- ۱۲۶۵

[فی ذکر کلام مفتاح الکرامة] ۱۲۶۵
[فی القیام فی موضع القعود یمکن وقوعه فی مواضع اربع] ۱۲۶۶
اشارة ۱۲۶۶
الموضع الاول: ۱۲۶۶
الموضع الثانی: ۱۲۶۶
الموضع الثالث: ۱۲۶۶
الموضع الرابع: ۱۲۶۶
المورد السادس [لوجوب سجدتی السهو] ۱۲۶۷
اشارة ۱۲۶۷
[فی ذکر روایة عمار الساباطی] ۱۲۶۷
المورد السابع [لوجوب سجدتی السهو] ۱۲۶۸
[القسم الثانی: ما ورد فی وجوب سجدتی السهو فی السهو المقارن للشک] ۱۲۷۰
اشارة ۱۲۷۰
المورد الأوّل: ۱۲۷۰
اشارة ۱۲۷۰
[الروایة] الاولی: ۱۲۷۰
[الروایة] الثانیة: ۱۲۷۰
[الروایة] الثالثة: ۱۲۷۱
المورد الثانی: ۱۲۷۱
المورد الثالث: ۱۲۷۱
المورد الرابع: ۱۲۷۱
المورد الخامس: ۱۲۷۲
المورد السادس: ۱۲۷۲
المورد السابع: ۱۲۷۲

المورد الثامن: ۱۲۷۲
المورد التاسع: ۱۲۷۳
اشارة ۱۲۷۳
الروایة الاولی: ۱۲۷۳
اشارة ۱۲۷۳
الاحتمال الأوّل: ۱۲۷۳
الاحتمال الثانی: ۱۲۷۳
الاحتمال الثالث: ۱۲۷۴
الاحتمال الرابع: ۱۲۷۴
الروایة الثانیة: ۱۲۷۴
الروایة الثالثة: ۱۲۷۴
الروایة الرابعة: ۱۲۷۴
[الکلام فی کیفیة سجدتی السهو و الامور المربوطة بما نحن فیه] ۱۲۷۵
اشارة ۱۲۷۵
الأمر الأوّل: ۱۲۷۵
الأمر الثانی: هل یجب فیها تکبیرة الإحرام ۱۲۷۵
الأمر الثالث: هل یجب فیهما التشهّد و التسلیم أم لا؟ ۱۲۷۶
الأمر الرابع: هل یکون محلهما قبل السّلام أو بعد السلام. ۱۲۷۶
الأمر الخامس: هل یجب فیهما ذکر أم لا؟ ۱۲۷۶
الأمر السادس: هل تکون سجدتی السهو شرطین فی صحة الصّلاة ۱۲۷۷
الامر السابع: [هل یعتبر فی سجدتی السهو قصد موجبها او لا؟] ۱۲۷۷
اشارة ۱۲۷۸
[الحق التداخل اذا تعدد اسباب سجدتی السهو] ۱۲۷۹
[فی الاشکال و دفعه] ۱۲۷۹

الأمر الثامن: لو تکلم سهوا فی الصّلاة ----- ۱۲۸۰
الکلام فی الشّک فی النافلة ----- ۱۲۸۰
اشارة ----- ۱۲۸۱
[فی ذکر الاخبار فی الباب] ----- ۱۲۸۱
اشارة ----- ۱۲۸۱
الروایة الاولی: ----- ۱۲۸۱
[الروایة] الثانیة: ----- ۱۲۸۱
[الروایة] الثالثة: ----- ۱۲۸۱
اشارة ----- ۱۲۸۱
[فی ذکر اشکال و دفعه] ----- ۱۲۸۲
[الروایة] الرابعة: ----- ۱۲۸۲
ختام فیه مسائل متفرقة (فروع العلم الاجمالی) ----- ۱۲۸۲
[فی البحث فی الفروع الّذی تعرض له السید الیزدی ره] ----- ۱۲۸۲
اشارة ----- ۱۲۸۳
[فی ذکر اشکال فی المورد] ----- ۱۲۸۳
[فی جواب الاشکال لا وجه للتمسک بقاعدة التجاوز] ----- ۱۲۸۴
[فی کلام العلامة الحائری رحمه اللّه] ----- ۱۲۸۴
[استصحاب تأخر الحادث لا یکون مفیدا] ----- ۱۲۸۶
[فی ذکر کلام السید الیزدی ره] ----- ۱۲۸۷
[فی ذکر المسألة السادسة و العشرون من العروة] ----- ۱۲۸۸
[مراد السید عدم الجمع بین العلم الاجمالی و اعمال القاعدتین] ----- ۱۲۸۹
[فی ذکر اشکالین و رفعهما] ----- ۱۲۹۰
[فی انّ الحقّ فی المسألة ما اخترنا] ----- ۱۲۹۱
[فی الکلام السیّد الیزدی رحمه اللّه فی العروة] ----- ۱۲۹۱

اشارة ----- ۱۲۹۲

[صحّة کلام السیّد الیزدی ره فی هذه المسألة] ----- ۱۲۹۲

[فی ذکر المسألة التاسعة و العشرون من العروة] ----- ۱۲۹۳

اشارة ----- ۱۲۹۳

[لا وجه لما قاله السیّد الیزدی رحمه اللّه من العدول من العصر الی الظهر] ----- ۱۲۹۳

[فی کلام السیّد الیزدی رحمه اللّه] ----- ۱۲۹۴

[فی المسألة الثالثة و الخمسون من العروة] ----- ۱۲۹۵

اشارة ----- ۱۲۹۵

[اجراء قاعدة الشک بعد الوقت بالنسبة الی الثلاثة بلا مانع] ----- ۱۲۹۵

[فی المسألة الرابعة و الخمسون من العروة] ----- ۱۲۹۶

[فی المسألة الثلاثون من العروة] ----- ۱۲۹۷

اشارة ----- ۱۲۹۷

أن للمسألة صورتین: ----- ۱۲۹۷

الاولی: ----- ۱۲۹۷

الثانیة: ----- ۱۲۹۸

[اجراء القاعدتین یوجب للمخالفة القطعیة مع العلم الاجمالی] ----- ۱۲۹۸

[فی ذکر کلام العلّامة العراقی] ----- ۱۲۹۹

[فی نقل کلام الشیخ فی المبسوط و المحقّق فی الشرائع] ----- ۱۳۰۰

[فی ذکر صور للمسألة] ----- ۱۳۰۱

اشارة ----- ۱۳۰۱

الصورة الاولی: ----- ۱۳۰۱

الصورة الثانیة: ----- ۱۳۰۲

[فی نقل کلام المحقّق العراقی ره] ----- ۱۳۰۲

اشارة ----- ۱۳۰۲

[فی ردّ کلام العراقی ره] ----- ۱۳۰۳
[فی المسألة الخامسة عشرة من العروة] ----- ۱۳۰۴
اشارة ----- ۱۳۰۴
[المفروض فی المسألة صورتان] ----- ۱۳۰۴
اشارة ----- ۱۳۰۴
الصورة الاولی: ----- ۱۳۰۴
الصورة الثانیة: ----- ۱۳۰۵
[فی المسألة السادسة عشرة من العروة] ----- ۱۳۰۵
اشارة ----- ۱۳۰۶
[الحقّ ان العلم الاجمالی ینحل الی علم تفصیلی و شک بدوی] ----- ۱۳۰۶
[فی المسألة التاسعة عشرة من العروة] ----- ۱۳۰۶
اشارة ----- ۱۳۰۶
[للمسألة صورتان] ----- ۱۳۰۷
اشارة ----- ۱۳۰۷
الصورة الاولی: ----- ۱۳۰۷
الصورة الثانیة: ----- ۱۳۰۷
[فی اشکال و دفعه] ----- ۱۳۰۸
[فی المسألة الحادیة و العشرین من العروة] ----- ۱۳۰۹
اشارة ----- ۱۳۰۹
[فی الاشکال و دفعه] ----- ۱۳۰۹
[حیث لا یکون العلم الاجمالی منجزا لا مانع من اجراء قاعدة التجاوز] ----- ۱۳۱۰
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۱۳۱۱

تبيان الصلاة

اشارة

نام كتاب: تبيان الصلاة

موضوع: فقه استدلالى

نويسنده: بروجردى، آقا حسين طباطبايى

تاريخ وفات مؤلف: ۱۳۸۰ ه ق

زبان: عربى

قطع: وزيرى

تعداد جلد: ۸

ناشر: گنج عرفان للطباعة و النشر

تاريخ نشر: ۱۴۲۶ ه ق

نوبت چاپ: اول

مكان چاپ: قم- ايران

شابک:- ۵۱- ۹۳۳۶۲- ۹۶۴

مقرر: گلپايگانى، على صافى

تاريخ وفات مقرر: ۱۴۳۰ ه ق

الجزء الأول

اشارة

تبيان الصّلاة تقرير البحث

فخر الشّيعة و مفخر الشّريعة

آية اللّه العظمى

الحاجّ السّيّد حسين الطّباطبائى البروجردىّ قدس سره الشّريف

لمقرّرّه

سماحة آية اللّه العظمى

الحاجّ آقا على الصّافىّ الكلبايكانى

المجلّد الأوّل

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۳

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۴

اللّهمّ كن لوليّك الحجّة بن الحسن صلواتك عليه و على آبائه فى هذه السّاعة و فى كلّ ساعة وليّا و حافظا و قائدا و ناصرا و دليلا و

عینا حتّی تسکنه ارضک طوعا و تمتّعه فیها طویلا

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۵

مقدمة الناشر

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلاة و السّلام علی سید الأنبیاء و المرسلین محمد و علی آله الطاهرین و لا سیّما علی بقیّة اللّه فی الارضین و اللّعنة الدائمة علی أعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدّین

و بعد أیّها القاری العزیز هذا الّذی بین یدیک هو الکنز العلمی الّذی لا ینفد و الراویة لظمآن التحقیق الّذی لا یظمأ بعده و القلّة الّتی یصعد إلیها کلّ من یطلب العلی ممّا ألّفه بطل العلم و التدبّر آیة اللّه العظمی الحاج آقا علی الصّافی الگلپایگانی دامت برکاته من محاضرات أبحاث الفقه الّتی القاها سید الفقهاء و المجتهدین آیة اللّه العظمی السید آقا حسین الطباطبائی البروجردی رحمه اللّه فی احکام الصّلاة الّتی هی اکثر من سایر ابواب الفقه من حیث الاصول و الفروع و نحمد اللّه و نشکره علی ان یوفّقنا بطبعه و نشره.

و فی الختام یجب علینا کمال التقدیر من جناب المؤلّف دام عزّه لا جازته لنا

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۶

بطبعه و نشره و من کل من ساعدنا فی تحقیقه و تصحیحه و تنظیمه، خصوصا من نجله الشریف الحاج آقا مصطفی الصافی الّذی بذل جهده لاحیائه و لا سیّما من الفاضلین المحترمین، آیتین السیّد محمد الصمدی البهبهانی و الشیخ محمّد رضا الکمیلی الموحّد، الّذین سعیا فی تصحیحه و تنقیحه.

و السّلام علی من التبع الهدی

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۷

[المقدمة]

بسم اللّه الرحمن الرحیم و الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین و لا سیما علی بقیة اللّه فی الارضین و لعنة اللّه علی أعدائهم من الآن الی قیام یوم الدین.

و لا یخفی علیک أیّها الاخ الأعز أنّ اللّه تبارک و تعالی لم یخلق الانسان عبثا و لم یترکه سدی، کما قال فی کتابه الکریم أ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ «۱» و أ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَنْ یُتْرَکَ سُدیً «۲» بل هو مکلف و مأمور بتکالیف واجبة و منهیة لا بدّ له من الفراغ منها بحکم العقل، و لا یحصل الفراغ منها ألا بالتعلم ممّن جعله اللّه واسطة بینه و بین خلقه من الأنبیاء و المرسلین من الآدم الی الخاتم محمد بن عبد اللّه صلوات اللّه علیهم اجمعین.

و الشیعة تعتقد بأن المرجع الوحید للرجوع إلیه و التمسک به للفراغ من هذه التکالیف هو إطاعة الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم و أهل بیته الطاهرین علیهم الصلاة و السّلام الّذین فرض اللّه علینا طاعتهم و وجب علینا معرفتهم، و هم النعمة الّتی ذکرها اللّه

---

(۱) سورة المؤمنون، الآیة ۱۱۵.

(۲) سورة القیامة، الآیة ۳۶.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۸

تعالی فی کتابه، و هم الذین لا تخلو الارض من أحدهم، و هم أمان لاهل الارض و لو لا أحدهم فی زمان لساخت الارض. «۱»

کما نطق بذلک الآیات و هی ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا «۲» و إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللّهُ «۳» و

أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ «۴».

و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی جواب الجابر بن عبد اللّه الانصاری رحمه اللّه السائل عن المقصود من اولی الأمر فی الآیة الشریفة هم خلفائی و أئمة المسلمین بعدی و الحدیث هکذا.

و باسناده الی جابر بن عبد اللّه الانصاری قال لما أنزل اللّه عزّ و جل علی نبیّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ قلت یا رسول اللّه عرفنا اللّه و رسوله فمن أولو الامر الذین قرن اللّه طاعتهم بطاعتک فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلم هم خلفائی یا جابر و أئمة المسلمین من بعدی اولهم علی بن ابی طالب الحسن ثمّ الحسین ثمّ علی بن الحسین ثمّ محمد بن علی المعروف فی التوراة بالباقر و ستدرکه یا جابر فاذا لقیته فاقرأه منّی السّلام ثمّ الصادق جعفر بن محمد موسی بن جعفر ثمّ علی بن موسی ثمّ محمد بن علی ثمّ علی بن محمد ثمّ الحسن بن علی ثمّ سمیّی و کنیّی حجة اللّه فی أرضه و بقیته فی عباده ابن الحسن بن علی، ذاک الّذی یفتح اللّه تعالی ذکره علی یدیه مشارق الارض و مغربها، ذاک الّذی یغیب عن

---

(۱)- اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجة، ص ۳۳۴ الی ۴۳۸.

(۲)- سورة الحشر، الآیة ۷.

(۳)- سورة آل عمران، الآیة ۳۱.

(۴)- سورة النساء، الآیة ۵۹.

شیعته و اولیائه غیبة لا یثبت فیها علی القول بامامته ألّا من امتحن اللّه قلبه للایمان، قال جابر فقلت له یا رسول اللّه فهل ینتفع الشیعة به فی غیبته فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلم أی و الّذی بعثنی بالنبوة أنهم ینتفعون به و یستضیئون بنور ولایته فی غیبته کانتفاع الناس بالشمس و ان تجلاها السحاب، یا جابر هذا من مکنون سر اللّه و مخزون علمه فاکتمه إلا عن أهله «۱».

و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی حدیث الثقلین أنّی تارک فیکم الثّقلین کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی ما ان تمسکتم بهما فلن تضلّوا أبدا.

و نصه صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی حدیث الغدیر من کنت مولاه فهذا علیّ مولاه و هو صلّی اللّه علیه و آله و سلم قد بلّغ الرسالة و أدّی الأمانة کما هی حقها و بیّن ما یحتاج إلیه الناس من احکام معاشهم و معادهم و ما یحتاجون إلیه فی أمر دینهم و عقباهم الی یوم القیامة و لم یخف فی اللّه لومة لائم مع ما وقع علیه من الاذی کما قال صلّی اللّه علیه و آله و سلم ما اوذی نبیّ مثل ما أوذیت.

و لما قضی نحبه قام من نصبه لهذا المقام بأمر اللّه تعالی و هو وصیه بلا فصل و صهره أمیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السّلام و هو أیضا مع ما وقع له من المصائب کما قال علیه السّلام (صبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجی).

قد ادّعی ما علیه کما هو حقه ثمّ قام الحسن ثمّ الحسین ثمّ علی بن الحسین علیهم السّلام، و جری ما جری و مضی ما مضی الی ان بلغ الامر الی الصادقین علیهما السّلام و حصل لهما بفضل اللّه تعالی مناسبة لبیان الاحکام و فرصة لم یحصل لغیرهما علیهم السّلام و قد

---

(۱) تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۹۹، ح ۳۳۱.

استفادا من هذه المناسبة و الفرصة کمال الاستفادة لبیان الاحکام و تربیة رجال العلم و قد جمع حولهما رِجالٌ لا تُلْهِیهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللّهِ و قد بذلوا جهدهم لفهم العلوم و نشرها و قد عدّوا عددهم أربعة آلاف رجل فیهم الفقیه و المحدث و الفلسفی و

الحکمی، و استفادوا من علومهما و صنفوا فی کل علم رسالة و سمّیت باصول أربعة مائة و هم علیهما السّلام یکرمون اصحابهم و یعظّمونهم و یرجعون الناس إلیهم للبحث و قد ملأ الکتب من المدح منهم علیهما السّلام لاصحابهم «قال ابو عبد اللّه رحم اللّه زرارة لو لا زرارة و نظراؤه لاندرست أحادیث أبی» «۱».

قال الباقر علیه السّلام لأبان «اجلس فی (مسجد) مجلس المدینة فأفت الناس فانی أحب ان یری فی شیعتی مثلک» «۲». ان أبا عبد اللّه قال لأبان بن عثمان «ان أبان بن تغلب قد روی عنّی روایة کثیرة فما رواه لک عنّی فأروه عنّی» «۳».

و اذا مات أبان قال الصادق علیه السّلام (موت أبان أوجع قلبی) و کذلک دیدنهم علیهم السّلام الی زمان العسکری علیه السّلام من بیان الاحکام فی کل فرصة حصلت لهم و ارجاع الناس الی اصحابهم (احمد بن اسحاق عن ابی الحسن علیه السّلام قال سألته و قلت من أعامل و عمّن آخذ و قول من أقبل فقال العمری ثقتی فما أدّی ألیک عنّی فعنّی یؤدّی و ما قال لک عنّی فعنّی قال فاسمع له و أطع فانّه الثقة المأمون قال و سألت أبا محمد عن مثل ذلک فقال العمری و ابنه ثقتان فما أدّیا ألیک عنّی فعنّی یؤدّیان و ما قالا لک فعنّی

(۱) الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۰۴، ح ۲۰.

(۲) رجال النجاشی، ص ۷- ۸.

(۳) الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۰۱، ح ۸.

یقولان فاسمع لهما و أطعهما فانّهما الثقتان المأمونان «۱».

و لما استشهد العسکری علیه السّلام و وصلت الامامة الی صاحب العصر روحی له الفداء انقطعت السیرة المستمرة من ملاقاة الناس مع الامام علیه السّلام و شرعت الغیبة الصغری و قد عین علیه السّلام اشخاصا لرجوع الناس إلیهم و هم الرابط بینه و بینهم و هم أربعة رجال اولهم عثمان بن سعید و ثانیهم محمد بن عثمان بن سعید و ثالثهم حسین بن روح و رابعهم السمری.

و لما حان سفر السمری من الدنیا خرج إلیه توقیع من الناحیة المقدسة (بسم اللّه الرحمن الرحیم یا علی بن محمد السمری اعظم اللّه أجر اخوانک فیک فانّک میّت ما بینک و بین ستة أیام فأجمع أمرک فلا توص الی أحد فیقوم مقامک بعد وفاتک فقد وقعت التامة) «۲».

و بعد موته تمت الغیبة الصغری و شرعت الغیبة الکبری و لم یعین روحی له الفداء شخصا معینا لرجوع الناس إلیه بل بعد ورد التوقیع بخطه الشریف علی ید محمد بن عثمان العمری (أما ما سألت عنه ارشدک اللّه و ثبتک الی ان قال و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة اللّه علیهم) «۳».

فانّه علیه السّلام أرجع الناس الی رواة حدیثهم و هم رضوان اللّه تعالی علیهم قد شدّوا رحالهم و بذلوا جدهم فی بیان الاحکام و ارشاد الناس و ابطال البدع و الدفاع

(۱)- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۰۰، ح ۴.

(۲)- بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۶۱.

(۳)- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۰۱، ح ۹، بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۱۸۱.

عن حوزة الدین و احکام سید المرسلین کمال البذل و الجهد، و قد استشهد بعضهم فی هذا الطریق و صار بعضهم مسجونا و قد ابتلی

بعضهم بالنواصب و أهل البدع و قد أحرقوا كتبهم فجزاهم اللّه عن الاسلام خير الجزاء و لم يمنعهم عن هذه المجاهدة شيء و لم يخافوا فی طريق الهدی لقلة أهله و قد أخذ الخلف عن السّلف هذه الطريقة و خذوا خذوهم.

و كلّما آل سوق الدين الی الكساد لجور الظلمة و شياطين الانس و الجن أخرج اللّه بقدرته رجلا لاحياء الدين و إطفاء سنن الجبارين كالكلينی فی المائة الثالثة و المجلسی و الوحيد البهبهانی و المجدد الشيرازی و غيرهم الذين أحيوا الدين و جدّدوا المذهب فی رأس كل مائة و لم يستثن أمر الحوزة المقدسة بقم من هذا النوائب و المصائب و المحن فی هذا الازمان خصوصا فی زمان مؤسس الحوزة العلمية مرحوم آية اللّه العظمی الحاج الشّيخ عبد الكريم الحائری رحمه اللّه.

و بعد ارتحاله صار أمر الحوزة الی الزوال و لم تبق علی حالته السابقة لكثرة البلاء و المحن علی الحوزة و العلماء من الظلمة و دخالتهم فی امر الحوزة و تشتت بال العلماء و الطلاب من جهة هذا الأمر حتّی لم يتمكّنوا لإقامة مجلس العزی له رحمه اللّه و قد بذل المراجع الثلاثة آية اللّه العظمی السيّد محمد الحجة و آية اللّه العظمی السيّد محمد التقی الخوانساری و آية اللّه العظمی السيّد صدر الدين الصدر قدس اسرارهم فی هذا الزمان جهدهم لحفظ الحوزة و كيانها و تحملوا المصائب و المشاق فجزاهم اللّه خير الجزاء و حشرهم اللّه تعالی مع النبی و آله عليهم السّلام حتّی منّ اللّه تعالی علی المسلمين عموما و الحوزة المقدسة خصوصا بورد بطل من ابطال العلم بقم و هو شمس سماء الفقاهة زعيم الحوزة و نائب الحجة آية اللّه العظمی الحاج آقا السيّد

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳

حسين الطباطبائی البروجردی قدس اللّه نفسه الشريفة.

و كونه طباطبائيا باعتبار انتسابه الی جده السابع و العشرين ابراهيم طباطبا و سلسلة اجداده الامجاد علی ما كتب علی لوح قبره الشريف هكذا آية اللّه العظمی السيّد حسين بن علی بن احمد بن علی النقی بن الجواد بن المرتضی بن محمد بن عبد الكريم بن المراد بن شاه اسد اللّه بن جلال الدين الامير بن الحسن بن مجد الدين بن قوام الدين بن اسماعيل بن عباد بن ابی المكارم بن عباد بن ابی المجد بن عباد بن علی بن حمزة بن طاهر بن علی بن محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن ابراهيم طباطبا بن اسماعيل ديباج بن ابراهيم الغمر ابن الحسن المثنی.

و بعد أقامته بقم شرع فی التدريس و تربية الطلاب و أحيی العلم و العلماء بذكر اقوالهم و طبع كتبهم و نشرها و لو لا احتمامه رحمه اللّه لم يكن اليوم منها عين و لا أثر، و بعد انتشار وروده بقم المقدسة جمع حوله للاستفادة من جنابه جمع كثير من العلماء و الفضلاء و صار مجلس درسه حينئذ مجلسا خطيرا ثمينا قيّما محل جولان الابطال يحضره كل من صار مرجعا للمسلمين بعد ارتحاله و بعد اجابة دعوة ربه المرجع الدينی الاعلی المغفور له آية اللّه العظمی السيّد ابی الحسن الاصفهانی رحمه اللّه انتهت إليه الرئاسة العامة للمسلمين و نشر لواء الاسلام من الشرق الی الغرب و لاجل خلوص نيته هيأ اللّه له الفرصة و المناسبة لترويج الدين فجزاه اللّه خير الجزاء و حشره مع أجداده الطاهرين.

لا يخفی عليك أيّها القاری الكريم هذا الّذی بين يديك هو السفر العلمی الجليل من تقريرات دروسه القيّمة الّذی القاه رحمه اللّه فی محاضرات الثمينة فی أحكام الصّلاة الّتی هی من أعظم مباحث الفقه من حيث كثرة الفروع و الانواع فی مجمع

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴

عظيم من جهة الكميّة و الكيفيّة الّذی جمع فيه رجال العلم و الدّين و ورد فی البحث فيه مع النشاط العلمی و صعد فيها قللها الرفيعة و فتح أقفال فصورها العظيمة بعبارات كافية شافية وافية سهل التناول لكل من حضره مع كون مطالبها بديعة فی فنها صعبة من حيث استنباطها من مصادرها.

و قد جمع رحمه اللّه بين المتناقضات فی مقام التدريس لانّها مع كونها مطالب مهمّة جديدة مشكلة من حيث البناء و المبنی و إقامة الدليل و الاشكال فيها و إلقائها بانواع مختلفة و بقوله رحمه اللّه (أنا فی كل يوم رجل) لكن لاجل كونه رحمه اللّه ذی بيان بليغ و

تسلّط قوی علی ردّ الفروع علی الاصول و ذکر المتشابهات و الشواهد المناسبة للموارد کل من حضر فی مجلس درسه یقدر علی الاستفادة من جنابه و اقتفائه من هذه الشجرة الطیّبة المثمرة بقدر استعداده.

الّذی قرّره العلّامة آیة اللّه العظمی الحاج آقا علی الصّافی الکلبایکانی دامت برکاته من بحوثه الشریفة الّذی حضر مجلس درسه رحمه اللّه من أوّل وروده بقم و شروعه فی التدریس حضور تعمّق و تدبر و هو رحمه اللّه یعتقد بجودة ذهنه و دقّة نظره و جولان فکره و لهذا یسمع کل ایراد منه و أجاب مع أنّ التّکلّم فی مجلس درسه مشکل یحتاج الی الجسارة من جهة مهابته و تسلّطه علی الاقوال من العامّة و الخاصّة و کتبهم و لم تکن مسئلة او فرع قابلة للبحث الّا و له کلام و ایراد علیهما و لو نظرت الی هامش الکتاب تصدّق ادعائنا و تعرف مآل الدّرس الی میدان جولان العلم و الدّقة و النّظر و الایراد و خرج عن صرف التدریس الی المباحثة و لو أشکل شخص آخر قال رحمه اللّه «الکلام کل الکلام ما قاله الصافی» و لیس بعده شیء قابلا للبحث.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵

و لا یخفی علیک انّ الکتاب طبع فی ثمان مجلّدات و لم یکن علی منوال لکتب الّتی صنفت فی الصّلاة من حیث الترتیب و ذلک لأنّه رحمه اللّه شرع أوّلا فی البحث عن صلاة الجمعة و ثانیا فی الصّلاة المسافر ثمّ شرع فی البحث عن أصل الصّلاة و آخر بحثه فی الصّلاة البحث عن صلاة الجماعة.

و لم یرض المقرّر دام عزّه العالی التّخلّف عن سیرته الشریفة و أمر بطبعه کذلک و سمّاه به (تبیان الصّلاة) لانّ التبیان علی ما فی مجمع البحرین «۱» معناه (جعل الشیء مبیّنا مع الحجّة) و حیث کان بناء الکتاب علی ذکر احکام الصّلاة مع الدلیل و البرهان و تبین مسائلها و فروعها بالدّلیل و البرهان سمّی به.

و لاجل بصیرة الناظر فی هذه الکتب الثمانیة نذکر فهرسة ما یشتمل علیه کل مجلد من المطالب.

فمجلّد الاوّل: مشتمل علی المقدّمة و البحث عن الصّلاة الجمعة و المسافر الی حکم قواطع السفر.

و المجلّد الثّانی: مشتمل علی البحث عن قواطع السفر الی آخر احکام صلاة المسافر من التخییر فی أماکن الاربعة.

و المجلّد الثالث: فی المقدمة الاولی و الثانیة و الثالثة و الرابعة للصّلاة، أعنی فی اعداد الفرائض و النوافل و المواقیت و القبلة و الستر و الساتر.

و المجلّد الرابع: فی حکم لباس المصلّی و فی المقدمة الخامسة أعنی مکان المصلّی و فی المقدّمة السادسة أعنی الاذان و الاقامة.

---

(۱)- مجمع البحرین، ص ۵۰۰.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶

و المجلّد الخامس: فی افعال الصّلاة من النیّة و القیام و تکبیرة الاحرام و القراءة.

و المجلّد السادس: فی بقیّة افعال الصّلاة من الرکوع و السجود و التشهّد و التّسلیم و قواطعها.

و المجلّد السابع: فی الخلل و الشکوک و قضاء الصّلوات و متابعة المأموم للإمام.

و المجلّد الثامن: فی صلاة الجماعة و صلاة الاحتیاط و سجدة السّهو.

قبض علیه الرحمة فی یوم الخمیس من شهر شوال المکرم سنة ۱۳۸۰ و دفن فی مدخل المسجد الاعظم الّذی بناها فی جوار قبر کریمة أهل البیت فاطمة المعصومة بنت موسی بن جعفر علیهما السّلام و صارت مدینة قم یومئذ ضجة واحدة لفقده عاش سعیدا و مات سعیدا.

السید محمد الصّمدی البهبهانی

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷

كتاب الصّلاة

اشارة

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۱۹

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعنة على اعدائهم من الآن الى يوم الدّين

و بعد فاعلم انّه لما فرغ سيدنا الأستاذ آية اللّه العظمى رحمه اللّه الّذى انتهت إليه الرئاسة الدينية الحاج آقا حسين البروجردى الطباطبائى مد ظله العالى على رءوس المسلمين من مباحث الوصايا و كتبت تقريراته مع ما خطر ببالى القاصر، شرع فى المباحث المتعلقة بالصلاة و تحقيق مهمات مسائلها فى اليوم الثامن من شهر جمادى الثّانية من شهور سنة ۱۳۶۷ من الهجرة فاريد ان أكتب ما استفدت من افاداته الشريفة فى حدود التمكن و الاستطاعة مع ما وصل إليه فكرى القاصر إن شاء اللّه تعالى، فنقول و منه التوفيق و عليه التوكل و به استعين.

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۲۱

كتاب الصّلاة لا اشكال فى أن الصّلاة من اهم العبادات و اقدمها و لا شىء بعد المعرفة افضل منها.

و الكلام فى كون لفظها من الحقائق الشرعية أو باقية على معناها اللغوى قد تحقق فى الاصول.

و قلنا: بأن ماهية الصّلاة ليست من الأمور الّتى اخترعت فى شرع الاسلام بحيث لم يكن قبل دين الاسلام منها عين و لا أثر.

بل قلنا: بأن الصّلاة هى عبارة عن عبادة مخصوصة، و خضوع خاص، و توجه مخصوص الى الرب، و غاية خشوع العبد لمولاه و كانت قبل الإسلام ثابتة فى ساير الشرائع كما ينادى بذلك الكتاب الكريم مثل قوله تعالى نقلا عن المسيح على نبينا و آله و عليه السّلام وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا «۱» و يكون عند الاعراب أيضا عبادة خاصة مسماة بالصّلاة و لو لم تكن عبادة حقيقة، و لذا

---

(۱)- سورة المريم، الآية ۳۱.

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۲۲

قال اللّه تعالى وَ ما كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكاءً وَ تَصْدِيَةً «۱» فصلواتهم و ان كانت باللهو اشبه، و ما كان فيها روح العبادة و لكن المقصود ان عندهم شيئا متداولا باسم العبادة مسمّاة بالصّلاة.

[الصّلاة بعنوان كونها عباده ليست مخترعة فى الاسلام]

فالصلاة بعنوان كونها عبادة مخصوصة ليست من الأمور المخترعة فى الاسلام، بل كانت قبل الاسلام، غاية الأمر صورتها قد اختلفت بحسب الشرائع و شرع الاسلام أيضا تصرّف فى خصوصياتها، لا أن الاسلام جاء بما لم يكن فى الشرائع السالفة، ففرق الصّلاة الّتى أمر فى الاسلام بادائها مع الصلاة الّتى كانت فى الامم السالفة ليست الا باعتبار الخصوصيات، فعلى هذا من اوّل الاسلام كانت الصلاة عبارة عن العبادة المخصوصة و تصرف الشرع فيها من قبيل التخطئة فى المصداق.

[فى حمل الاطلاقات على ما هو مراد الشارع]

و ما قلنا من كون الصّلاة عبادة خاصة غير مخصوصة بشرعنا لا يصير سببا لانّ يقال: بأنّه على هذا لو شككنا فى اعتبار شىء فى الصّلاة و عدم اعتباره يصح التمسك بالإطلاقات الواردة بلفظ الصلاة فى الباب، و الالتزام بعدم دخل ما شك فى اعتباره و دخله فيها، و

الحكم بأن المسلم هو ما اعتبر فى الصّلاة قبل الشرع و ما صار دخله فيها من ناحية الشارع مسلما لعدم الاجمال على ما بينت فى مفهوم لفظ الصلاة، لأنه لو كان نظر الشارع الى اعتبار أمر آخر فى الصّلاة وجودا او عدما كان اللازم عليه البيان بمقتضى الحكمة، و حيث لم يبين ذلك فنكشف كون المعتبر عنده ما هو المعتبر فى ساير الشرائع.

---

(۱)- سورة الانفال، الآية ۳۵.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳

لأنّا نقول: بأنّه بعد ما بين الشارع قولا و عملا ما هو المعتبر فى الصلاة، و ما هو دخيل فيها وجودا او عدما، حتى نقل من طرق العامة قريب من هذه المضامين «إن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جاء المسجد فصعد المنبر و صلّى و قال: صلوا كما رايتمونى اصلى» فبين ما هى الصّلاة عنده، فكل ما ورد فى القرآن و فى لسانه و لسان الائمة صلوات اللّه عليه و عليهم من الاطلاقات الواردة فى الصّلاة منزلة على ما هو مراده و بيّنه للناس، فلا يمكن حمل الاطلاقات إلّا على ذلك لا على ما هى الصّلاة عند ساير الشرائع، فافهم.

ثمّ انّه بعد ما عرفت من كون الصّلاة حقيقة فى عبادة مخصوصة، و ليست اخترعها الشارع، بل كانت قبل شرعنا أيضا لا ثمرة فى تطويل الكلام فى ما هو معناها فى اللغة.

كما لا ثمرة فى التكلم فى أن الصّلاة المصطلحة مأخوذة من اى معنى من معانيها اللغوية، و هل هى مأخوذة من مادة (صلو) أو من مادة (صلى) أو انّها فى اللغة كانت بمعنى الدعاء، و الصلاة المصطلحة مأخوذة منها، كما لا يبعد كونها مأخوذة من الصلاة بمعنى الدعاء.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فى ما هو المهم فى المقام و نقول: إن الكلام فى باب الصلاة و العلم باحكامها يستدعى بيان اركان.

الركن الاول: فى بيان الأمور الّتى ينبغى التكلم فيها قبل التكلم فى أصل ماهية الصّلاة و الاحكام المتعلقة بها و هى امور:

الأمر الاول: فى اعداد الصلاة: و هى إمّا فرض و إمّا نفل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴

[فى ذكر الصلوات المفروضة]

و الفرض منها تسعة على ما قاله العلّامة رحمه اللّه فى القواعد و بعض آخر.

أوّلها: الصلوات اليومية.

ثانيها: صلاة الجمعة.

ثالثها: صلاة العيدين.

رابعها: صلاة الكسوفين.

خامسها: صلاة الزلزلة.

سادسها: صلاة الآيات.

سابعها: صلاة الطواف.

ثامنها: صلاة الاموات.

تاسعها: ما يلتزمه الانسان بنذر و شبهه.

و بعضهم عدوها سبعة بعدم عد صلاة الاموات من الصلوات و ان كان عدها من اقسام الصّلاة ممكننا بناء على ما قلنا من كون الصّلاة عبادة مخصوصة و حضورا خاصا عند المعبود، لأنّ صلاة الميت أيضا مثل ساير الصلوات و ان لم يكن لها ركوع و لا سجود، لانها

أيضا حضور خاص عند المعبود و توجه العبد الى مولاه و عبادة مخصوصة

و جعل الجمعة مندرجة فى اليومية لكونها واحدة منها.

أو خمسة بجعل صلاة الزلزلة و الكسوفين و الآيات كلها واحده و هى الآيات.

أو أربعة بجعل ما وجب بالنذر و شبهه خارجا عن التقسيم، لأنّ هذا التقسيم

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵

يكون باعتبار ما فرض على الناس بالاصالة لا ما يصير واجبا بالعرض مثل ما وجب على الشخص بالنذر و شبهه.

ثمّ إن وجوب الصلوات اليومية من الضروريات فى الاسلام بحيث لا يرتاب فى ذلك كل من دخل فى ربقة الاسلام.

و مسلم أيضا بأنها عبارة عن الصلوات الخمس المتعلقة بكل يوم و ليلة، و هى أربع ركعات للظهر، و أربع للعصر، و ثلاث للمغرب، و أربع للعشاء، و ركعتان للصبح و ليست زائدة منها عند الخاصّة و العامة، و لم يحك مخالف فى ذلك لا عندنا و لا عند العامة إلّا ما نسب الى ابى الحنيفة، فانّه قال بوجوب صلاة الوتر و هى ثلاث ركعات بادخاله الشفع فيها، و لا يعتنى بكلامه و مخالفته لوضوح بطلان كلامه.

و أمّا وجوب صلاة الاموات أيضا من الضروريات و لا خلاف فى ذلك بين الخاصة و العامة فى مورده و هو ما كان الميت مسلما.

و أمّا صلاة الآيات فوجوبها من متفردات الامامية و لم ينقل وجوبها من العامة، فهم متفقون فى عدم وجوبها و ان اختلفوا فى استحبابها فبعضهم قالوا باستحباب خصوص صلاة الكسوف. و بعضهم باستحبابه مع استحباب صلاة الخوف. و بعضهم بزيادة استحباب صلاة الزلزلة و لم يقل أحد منهم باستحباب الصلاة لآيات أخر كالريح السوداء و غيره.

و أمّا صلاة العيدين فالامامية متفقون على وجوبهما مع حصول شرط وجوب صلاة الجمعة، و انه إذا ذهب امام واجب الطاعة أو من نصبه الامام لذلك الى الصحراء، وجب على كل من وجب عليه صلاة الجمعة السعى و المشى الى صلاة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۶

العيد بالوجوب العينى لا بالوجوب الكفائى.

[فى نقل اقوال العامّة فى الواجب و الاستحباب]

و أمّا العامة فاختلفوا فى ذلك.

فبعضهم و هو ابو حنيفة فكان قائلا بمقالتنا و انه وجب السعى عينا على كل أحد ممّن اجتمعت فيه شرائط الوجوب.

و بعضهم قائل بوجوبها بالوجوب الكفائى بمعنى انّه بعد حضور الامام لا قامتها، يجب على الواجدين لشرط الوجوب الحضور للصلاة وجوبا كفائيا بالمقدار الّذى يحفظ حشمة الامام، فبعد حضور هذا المقدار لا يجب على غيرهم.

و بعضهم قالوا باستحباب الحضور للصلاة و عدم وجوب ذلك أصلا لا بالواجب العينى و لا الكفائى.

و أمّا صلاة الجمعة فوقع الكلام فى أنها هل تكون صلاة مستقلة، أو تكون من الصلوات اليومية، فبعض قال بكونها من جملة الصلوات اليومية و عدم كونها صلاة مستقلة، و إنّ فى يوم الجمعة يكون الواجب ركعتين و فى غير الجمعة أربع ركعات، فصلاة الجمعة ظهر مقصور، و قال بعض آخر: بكونها صلاة مستقلة غير مندرجة فى الصلوات اليومية، و لكن بعد اتيان صلاة الجمعة فى يوم الجمعة لا يجب الاتيان بصلاة الظهر.

[فى وجوب صلاة الجمعة فى الجملة من المسلّمات]

و امّا الكلام فى وجوب صلاة الجمعة فنقول: إن وجوبها فى الجملة من المسلمات و لكن الكلام فى جهة اخرى.

و هى انّها واجبة مطلقا بلا اشتراط وجوبها بحضور الامام عليه السّلام أو من نصبه لذلك، أو أن وجوبها مشروط بذلك، و حيث إن هذه الجهة من المطالب المهمة فى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۷

الفقه و من المواقع الّتى فيها الخلاف، فنتعرض لمسألة صلاة الجمعة بنحو رسالة مستقلة إن شاء اللّه تعالى و الحمد للّه أولا و آخرا و صلى اللّه على نبينا محمد و آله و سلّم و اللعنة على اعداء اللّه و اعدائهم.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۹

فصل فى صلاة الجمعة

اشارة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۱

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه و الصلاة و السلام على رسول اللّه و على آله آل اللّه و اللعن على اعدائهم من الآن الى يوم لقاء اللّه.

أما بعد فهذه رسالة فى صلاة الجمعة مشتملة على تقريرات سيدنا الأستاد آية اللّه العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى مد ظله و جملة من افاداته الشريفة مع بعض ما خطر ببالى القاصر و نظرى الفاتر، و نشرع فى الكلام بعون اللّه تعالى.

[فى بيان كيفيّة وجوب صلاة الجمعة]

فنقول: ان وجوب صلاة الجمعة فى الجملة من المسلمات و لا ينبغى الاشكال فى هذه الجهة، و انما الكلام فى كيفية وجوبها و الجهة المهمة فى هذه المسألة تكون هذه الجهة، و قد وقع الخلاف بين الفقهاء رضوان اللّه عليهم فيها.

فهم مع اتفاقهم على وجوب حضور صلاة الجمعة إن اقامها الامام عليه السّلام أو من نصبه لذلك، اختلفوا فى وجوب صلاة الجمعة و عدم وجوبها بل و حرمتها مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك مثل زماننا هذا على اقوال، و حيث إن فهم ما هو مذهب الحق فى المقام موقوف على ما يستفاد من الآيات و الأخبار الواردة فى باب

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۲

صلاة الجمعة و مقدار دلالتها، فلا بدّ من التعرض لهما و ذكر الكلام فيهما.

[فى ذكر الآيات، فالعمدة الآيات ۹ و ۱۰ و ۱۱ من سورة الجمعة]

أما الآيات: فالعمدة فيها قوله تعالى إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «۱»

فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّهِ وَ اذْكُرُوا اللّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «۲»

وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَ تَرَكُوكَ قائِماً قُلْ ما عِنْدَ اللّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ وَ اللّهُ خَيْرُ الرّازِقِينَ «۳».

و استدلّ بها لوجوب صلاة الجمعة مطلقا حتى مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك، و انها واجبة بالوجوب التعيينى بلا دخالة هذا الشرط.

فنقول مقدمة لدفع هذا التوهّم بأنّ اوّل صلاة جمعة اقامها النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هی الصلاة الّتی اقامها صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی «بطن وادی لبنی سالم بن عوف» و هو محل بین مسجد قباء و المدینة، فانّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بعد ما هاجر من مکّة و نزل قرب المدینة توقف أیاما فی المحل الّذی یکون فعلا مسجد القباء، ثمّ خرج و توجه نحو المدینة فلما بلغ «بطن وادی لبنی سالم بن عوف» کان وقت الظهر من یوم الجمعة، فرسم خطّا بیده الشریفة لأن یصیر مسجدا، و صلّی صلاة الجمعة فی هذه المحل، و هذه الصّلاة کانت اوّل صلاة اتی بها النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهو اقام صلاة الجمعة قبل دخوله بالمدینة فی المحل المذکور، و لما بلغ الی المدینة و توقف فیها أقام فی کل جمعة صلاة الجمعة أیضا.

---

(۱)- سورة الجمعة، الآیة ۹.

(۲)- سورة الجمعة، الآیة ۱۰.

(۳)- سورة الجمعة، الآیة ۱۱.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۳

و لا اشکال فی أن احدی سور المدنیّة سورة الجمعة نزلت الآیات المتقدمة أیضا فی المدینة، لانها من جملة آیات سورة الجمعة، فالآیات الشریفة نزلت فی المدینة بعد انعقاد صلاة الجمعة مدة کما بینا.

[فی بیان شأن نزول آیة (و اذا رأوا تجارة)]

اشارة

و کان شان نزول قوله تعالی (و اذا رأوا تجارة الخ) هو أن بعد ما نزل النبی بالمدینة، و انعقدت الجمعة من ناحیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی یوم الجمعة وقت الظهر مشتغلا بخطبة صلاة الجمعة، أو مشتغلا باصل الصّلاة- علی اختلاف التفاسیر- فورد دحیة الکلبی- و کان ذلک قبل اسلامه- بالمدینة و هو أحد تجار المدینة و جاء بمال التجارة و اخبر الناس بوروده بضرب الطبل و الطنبور کما هو رسمه لاعلام الناس بوروده لیسارعون إلیه للاشتراء، فالحاضرون فی المسجد لما سمعوا صوت الطبل ترکوا النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و انفضوا إلیه إما لاشتراء مال التجارة، أو لاستماع صوت اللهو، و لم یبق فی المسجد عند النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلّا عدة قلیلة، فانزل اللّه تعالی الآیة الثالثة المتقدمة و هی قوله تعالی «و اذا رأوا الخ» توبیخا لهم.
فظهر لک من هذه المقدمة أن قوله تعالی (إذا نودی) الی آخر الآیات نزل بعد تشریع صلاة الجمعة، و بعد انعقاد الجمعة فی المدینة من ناحیة النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لکون الآیات مدنیة.
اذا عرفت ذلک فنقول: تارة یتوهم دلالة الآیة علی وجوب تشکیل صلاة الجمعة، و انعقادها، و تحصیل شرائطها من العدد و غیره حتی مع عدم حضور الامام بتوهم دلالة الآیة علی وجوب السعی لانعقاد صلاة الجمعة و وجوب تشکیلها.
و تارة یتوهم أن الآیة و لو لم تدلّ علی ذلک، و لکن تدلّ علی انّه لو انعقدت الجمعة و اجتمعت الشرائط من العدد و غیره، یجب الحضور، فلو لم یجب الانعقاد

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۴

و تهیئة الشرائط و تحصیلها فلا محالة یجب الحضور بعد الانعقاد اقلا و لم یعتبر أن یکون انعقادها بید الامام علیه السّلام أو من نصبه لذلک، فلا بدّ من البحث فی هذین الجهتین:

[عدم دلالة الآية على وجوب اجتماع الناس لانعقاد صلاة الجمعة]

أمّا الجهة الاولى: فنقول: انّه لا دلالة للآية الشريفة على وجوب اجتماع الناس من الخمسة أو السبعة و ازيد لانعقاد صلاة الجمعة، بمعنى انّه لا يجب الحضور مقدمة حتى تنعقد الجمعة، فلا يجب على الناس تشكيل صلاة الجمعة لا بالوجوب العينى و لا بالوجوب الكفائى، لأنّ المستفاد من الآية هو وجوب السعى و الحضور لصلاة الجمعة بعد البناء و الاعلام بانعقاد الصّلاة، لا انّه يجب على الناس أصل انعقاد الصلاة و تشكيلها حتى يجب عليهم الاجتماع فى أول ظهر الجمعة و تهيئة العدد يمكن انعقاد صلاة الجمعة معه، بل الآية تدلّ على أن صلاة الجمعة الّتى صارت قائمة و نادى المنادى اعنى: المؤذن، و اعلن و اخبر بانعقادها، و يقول (حى على الصلاة) يجب على الناس السعى إليها، و لا يناد المنادى الا بعد حصول مقدمات انعقاد الصلاة و هو ينادى لأنّ يحضر الناس حتى يصلّون بالامام.

فالآية متعرضة لوجوب السعى الى الصّلاة المتهيئة الجامعة للشرائط، لا فى مقام بيان وجوب الحضور لتحصيل شرائط الصّلاة من تحصيل الامام و العدد.

و الشاهد على ذلك مع قطع النظر عن نفس سياق الآية و انها دالة على وجوب السعى الى الصلاة، مامّر من أن الآية الشريفة نزلت بعد تشريع صلاة الجمعة، و بعد انعقادها من قبل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فالآية تكون فى مقام بيان وجوب السعى و الحضور للصلاة الّتى شرّعت قبلا، و كانت واجبة قبل نزول الآية.

و الحاصل انّه لا يستفاد منها وجوب اقامة صلاة الجمعة و وجوب تحصيل مقدمات انعقاد هذه الصّلاة على الناس و تشكيلها، بل يستفاد منها لزوم

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۵

الحضور عند انعقادها و تشكيلها، و أنه إذا انعقدت و أقيمت يجب على الناس الحضور، فليست الآية فى مقام وجوب ما توهم أصلا حتى فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، بل غاية ما يستفاد منها وجوب الحضور عند الصّلاة الّتى أقامها رسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

[فى ان هل تدلّ الآية على وجوب السعى إليها]

و أمّا الجهة الثانية: فهو أن يقال: و لو لم تفد الآية وجوب تشكيل صلاة الجمعة و تحصيل مقدمات انعقادها، و لكن تدلّ الآية على وجوب السعى بعد النداء، و بعبارة اخرى لو لم يكن وجوب صلاة الجمعة مطلقا بحيث كان تحصيل مقدماتها الوجودية واجبة، بل كان وجوبها مشروطا، فلا أقل من أن يقال: اذا حصل الشرط يكون الحضور واجبا يعنى إذا حصلت المقدمات قهرا من وجود العدد و الامام المتمكن من اداء الخطبة و غير ذلك، وجب على كل من يسمع نداء صلاة الجمعة مع كونه واجدا للشرائط، السعى إليها و الدخول فى الصّلاة.

فعلى هذا نستفيد من الآية انّه إذا نودى للصلاة يجب الحضور سواء كان اقامها النبى و الامام أو من نصبه لذلك أو غيرهم، بل يجب الحضور لو كان مثل زماننا هذا يعنى زمان الغيبة المفروض عدم حضور الامام و عدم وجود من نصبه بالخصوص لذلك.

اذ المفروض بمقتضى ظاهر الآية وجوب السعى الى الصّلاة بعد النداء بدون اشتراط كون النداء من قبل الامام أو من نصبه لذلك بالخصوص.

و لو قيل باشتراط كون النداء هو النداء الّذى كان من قبل النبى أو الامام صلوات اللّه عليهما أو من نصبه لذلك.

فيدفعه الاطلاق، لأنّ الآية ظاهرها مطلق و لم يقيد الوجوب على ما هو ظاهر الآية بهذا القيد، فلو شككنا فى دخل هذا القيد فى

وجوب السعى نتمسك

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۶

بإطلاق الأمر بالسعى بمجرد النداء، و نحكم بعدم اعتبار ذلك فى الوجوب، لأنه لو كان هذا القيد معتبرا فى الوجوب كان اللازم على الحكيم بيانه، فمن عدم البيان نحكم بعدم الاعتبار.

[فى ان بعد وجود العهد فى الكلام لا يمكن التمسک بالإطلاق]

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى الجهة الثانية و لكن ما يقتضيه التحقيق هو عدم دلالة الآية الشريفة على ذلك أيضا، لأنه بعد ما ثبت فى الاصول ان (الألف و اللام) للجنس حيث لا عهد، فاذا كان العهد فى البين فلا يحمل على الجنس، و كان حملها على الجنس مع عدم العهد فى البين ببركة مقدمات الحكمة، فاذا كان عهد فى البين فلا مجال لجريان مقدمات الحكمة و لا يمكن الحمل على الجنس، و هذا أمر أوضحناه فى محله.

و بعد ما تحقّق ذلك نقول: انّه كما بيّنا صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم صلاة الجمعة قبل وروده بالمدينة فى «بطن وادى لبنى سالم بن عوف» و كان اوّل صلاة جمعة صلاها هذه الصلاة، ثمّ بعد ما دخل فى المدينة و أقام الجمعة فى ايامها، نزلت الآية المتقدمة فى المدينة، فكانت صلاة الجمعة معهودة عند الناس خارجا، و هى صلاة جمعة اقامها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى كلّ جمعة، و ليس ما كان معهودا عندهم من صلاة الجمعة إلّا ما اقامها النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لانها المعهودة عندهم، فاذا قيل (اسعوا الى صلاة الجمعة) فلا يأتى بالنظر إلا انّه دعى الى هذه الصّلاة الّتى منعقدة فى الخارج.

فقوله تعالى (و إذا نودى) لو لم يدلّ مع هذه المعهودية فى الخارج على الأمر بوجوب السعى و الحضور بخصوص صلاة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لم نقل بقرينة العهد ظهور الآية فى ذلك. فلا مجال لأنّ يقال بدلالة الآية على وجوب السعى الى كل صلاة الجمعة.

و لا مجال لهذا التمسك بالإطلاق أو العموم بأن يقال: إن ظاهر الآية دال على

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۷

وجوب السعى إذا نودى للصّلاة، بلا اشتراط كون النداء من قبل النّبى أو الامام صلوات اللّه عليهما.

لأنّنا قلنا من عدم امكان حمل (الألف و اللام) على الجنس مع كون العهد فى البين و المقام من هذا القبيل، لأنه بعد كون صلاة الجمعة الواقعة خارجا هى التى أقامها الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كان المعهود عند الناس من صلاة الجمعة هو هذه الصلاة، فلا بدّ من حمل (الألف و اللام) على العهد لا على الجنس، فلا دلالة للآية على وجوب الحضور و السعى الى كل صلاة جمعة حتى يتم الاستدلال، فظهر لک ممّا مرّ عدم امكان الاستدلال بالآية لكلتا الجهتين المتقدمتين.

بل على ما قلنا يمكن أن يقال: بعدم دلالة الآية على وجوب الحضور لصلاة الجمعة المتشكلة من قبل امام الأصل، و ان كان الحضور واجبا مسلما بدليل آخر، لانّه مع كون (الألف و اللام) فى الصّلاة الواردة فى الآية للعهد، و كان المعهود صلاة جمعة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فالآية لا تدلّ إلّا على وجوب الحضور عند هذه المعهودة فقط لا الى غيرها. «۱»

هذا تمام الكلام فى الآية الشريفة و بيان عدم دلالتها على الوجوب العينى مطلقا، يعنى لا دلالة لها على الوجوب فى غير الصّلاة الّتى أقامها النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

[فى ان اقامة صلاة الجمعة بيد السلطان حقا او باطلا]

و أمّا الكلام فى الأخبار الواردة فى صلاة الجمعة فلنقدم مقدمة، ثمّ نشرع فى

---

(۱)- (اقول: هـذا كله مع الاغماض عما ورد فى بعض التفاسير من كون المراد بالذكر هو رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم لانه على هذا تدلّ الآية على وجوب الحضور عند النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فلا دلالة لها على وجوب الحضور فى غير صلاة النبى، لأنه على هذا يجب الحضور عند رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم للصّلاة. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۸

ذكر الأخبار و مقدار دلالتها و الكلام فيها.

أمّا المقدمة و هى انّه كما قلنا اوّل صـلاة جمعة اقامها رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان فى «بطن وادى لبنى سالم بن عوف» و بعـد ذلـك أقامهـا فى المدينـة الى آخر أيّام حيـاته، و بعـد وفـاته اقامهـا الخلفاء الغاصبين الى زمان نهضـة المسـلمين على عثمان و محاصـرتهم إياه فى بيته، و بعد ما صار محصورا اجتمع الناس على على عليه السّـلام فأقامها على عليه السّـلام و من هذا نشأ الاختلاف بين العامة.

فبعضـهم التزموا بعـدم اشتراط السـلطان تمسـكا بـأن عليا عليه السّـلام لم يكن سـلطانا بل عثمان كان سـلطانا و مع ذلك اقام على عليه السّـلام صـلاة الجمعة، و بعضـهم التزموا باعتبار السـلطان و قالوا بأن عليا عليه السّـلام هو السلطان لاجتماع الناس عليه، و عزلهم عثمان عن الخلافة.

و أمّا نحن معاشـر الشـيعة نقول: بـأن عليـا عليه السّـلام هو خليفـة رسول اللّه و الامام المفترض الطاعـة حقا من اوّل الامر، فاقام صـلاة الجمعـة فى هـذا الحـال، لأنّ ذلـك حقه، و لم يكن مـانع من قيـامه بمـا هو حقه و لم يقمهـا قبـل ذلك، و جلس فى بيته حتى لا يقع الاختلاف، و يثلم فى الاسلام الثلمة لاجل الاختلاف.

و على كل حال كان الغرض أن صـلاة الجمعة تكون فى الخارج بنحو ما قلنا من انّه كان فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هو الّذى انعقدها بنفسه الشـريفة، و بعده الخلفاء الثلاثة و بعدهم امير المؤمنين عليه السّـلام، و بعده كل من اشـغل مقام السلطنة و الخلافة الاسلامية، فاقام هذه الصّلاة كل من بيده زمام أمور المسلمين حقا كرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و على عليه السّلام أو غصبا كالخلفـاء الغـاصبين كما ترى أن المرسوم كان هـذا النحو، حتى فى هـذه الاواخر يعنى الى زمان خلافـة الخلفاء العثمانيين حتى زمان عبد الحميد، و كذلك

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۳۹

فى زماننا فى بعض الممالك الاسـلامية كمصـر و الحجاز و اليمن الّذى تنعقـد فيه صـلاة الجمعـة يكون الأمر بهـذه الطريقـة، فإما أن يقيمها السـلطان أو المنصوب من قبله لذلك فتحصّل لك من بيان هذه المقدمة أن ما نرى خارجا من وضع انعقاد صـلاة الجمعة ليس إلّا بهذه الكيفية.

و كذلك الأمر كان عند سـلاطين الشـيعة، فإنه لما أسّـس فى ايران دولة الشيعة و عمدة اساس ذلك كان فى عهد الصفوية، فكان أمر صلاة الجمعة كـذلك، يعنى كان من الأمور الّتى أمرها بيـد السـلطان، و لـذا كان تعيين امام الجمعـة من قبل السـلطان حتى فى زمان القاجاريـة، فما نشاهـد فى الخارج من صـلاة الجمعة ليس الا هذا، و ليس أمرها بحيث يكون بيد كلّ أحد من المسـلمين كما نشاهده اخيرا فى بعض الامصار و القرى.

فعلى هـذا نستكشف من كـل ذلك أن أمر صـلاة الجمعـة فى الخارج كان بيـد السـلطان او من يحوّل الأمر من قبله إليه، و أن صـلاة الجمعـة كانت مشـهدا عاما، و لها محلا مخصوصا يسـمى عند العامة بالجامع، و عند العجم مسـجد الجمعة، و هو محل يصـلى فيه هذه الصّـلاة، و يكون مشـهدا عظيما يتوجهون الناس مع كثرتهم نحو هذا المحل، لأنه لا تقيم إلا فى محل سكونة السلطان أو فى كل مصر

یکون شخص من قبله موظفا باقامتها، و لا بدّ للناس من الاجتماع من الاطراف من الفرسخ أو الفرسخین فی هذا المحل، و لذا تری ان کل محل یکون مصرا أو بلدا یکون فیه مسجد جامع، و هذا من الشواهد علی کون محل صلاة الجمعة محلا مخصوصا و مشهدا عاما معلوما، فظهر لک ان أمرها خارجا کان بید السلطان أو المنصوب لذلک من قبله.

[فی ذکر بعض الاخبار المتمسکة بها لوجوبها العینی]

اذا عرفت هذا نتکلم فی أخبار الباب، و ما یستفاد منها مع کون هذه المقدمة

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۰

علی ذکر منا و منک، فنقول بعونه تعالی: ان ما استدل به من الأخبار علی الوجوب العینی فیها مطلقا حتی مع عدم حضور الامام و ان کان کثیرا، و لکن من الواضح عدم ربط بعضها بالمقصود، فنحن نتعرض لبعض ما یحتمل دلالته، أو ما توهم دلالته علی الوجوب فنقول:

الروایة الأولی: ما رواها زرارة بن اعین عن ابی جعفر الباقر علیه السّلام قال: «انما فرض اللّه عزّ و جلّ علی الناس من الجمعة الی الجمعة خمسا و ثلثین صلاة، منها صلاة واحدة فرضها اللّه عزّ و جلّ فی جماعة و هی الجمعة، و وضعها عن تسعة، عن الصغیر و الکبیر و المجنون و المسافر و العبد و المرأة و المریض و الاعمی و من کان علی رأس فرسخین». «۱»

و هذه الروایة متحدة الدلالة مع الروایة ۲ و الروایة ۱۴ من الباب المذکور، فلا حاجة الی التعرض لهما مستقلا و ان کان الاختلاف بینهما فی بعض العبارات و المضامین.

أمّا وجه الاستدلال بها: فقیل بأن الروایة تدلّ علی أن صلاة الجمعة من الفرائض الواجبة علی الناس إلا علی جماعة الّتی وضع اللّه عنهم بمقتضی الروایة، فیجب انعقادها علی جمیع المسلمین إلا ما استثنی منهم.

و فیه أن الروایة تدلّ علی أن صلاة الجمعة من جملة الصلوات افترضها اللّه تعالی علی الناس، فان کنا نحن و صدر الروایة فقط- بدون ما ذکر فیها من الطوائف الموضوعة عنهم- فلم یکن مجال لهذا التوهّم أصلا، لعدم کون الروایة الا فی مقام بیان

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۱

أصل ما فرضه اللّه تعالی، و لم تکن فی مقام بیان کیفیة ما فرضه اللّه، و ما هو شرط فی وجوبها، و الخصوصیات المعتبرة فی هذه الصلوات المفترضة من کل جمعة الی جمعة.

و أمّا الکلام فیها مع ذیلها:

فان قیل: بأن الاستثناء شاهد علی انّها واجبة علی غیرهم، و انّ صلاة الجمعة موضوعة عنهم فقط، و واجب علی غیرهم، فالروایة تکون فی مقام بیان من وجبت علیه صلاة الجمعة و من وضع عنه هذه الصّلاة، و لم یعتبر قیدا زائدا فی وجوبها علی من وجب علیه من الناس، فنحکم بالإطلاق بعدم اعتبار شرطیة حضور الامام الأصل.

نقول: لا شک فی أن من الطوائف المستثناة ممّن وجبت الجمعة علیه، هو من کان علی رأس فرسخین، و معنی الاستثناء هو عدم الوجوب علی من کان علی رأس فرسخین، یعنی: من کان بعده من موضع تقام فیه الجمعة بفرسخین لا یجب علیه حضور الجمعة، فیستکشف من ذلک ان فرض المعصوم علیه السّلام هو صلاة الجمعة المخصوصة المعهودة الّتی لها محل معیّن، و ان ممّن لا یجب

عليه الحضور هو من كان بعيدا بفرسخين من الصّلاة المعهودة خارجا، و إلّا لو لم يكن النظر الى الجمعة المفروض الوجود المتداولة المقررة، فما معنى استثناء من كان على رأس فرسخين، لأنّ الاستثناء يكون ممّن وجبت عليهم هذه الصّلاة، فوجبت على الناس إلا عليهم.

فلو فرض عدم كون نظر المعصوم عليه السّلام الى الجمعة المفروض وجودها على وضع معين و فى مكان معين المعهود انعقادها فى هذا المكان، فكيف يستثنى من المكلفين بالوجوب كل من كان على رأس فرسخين، لأنّه على هذا لا صلاة فى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۲

الخارج و فى محل خاص حتى يكون بعض من الناس بعيدا منها بفرسخين.

فنفهم أن المراد الصّلاة المعهودة حتى يصح أن يستثنى منها كل من كان بعيدا منها بفرسخين، فالرواية لا تدلّ على وجوب الحضور عند كل صلاة جمعة، بل على وجوب الحضور على من وجب عليه الحضور الى الجمعة المعهودة المفروض وجودها فى الخارج، و هذه الصّلاة هى الصّلاة الّتى لا يقيمها إلّا من بيده زمام أمر المسلمين، فأفهم. «۱»

الرواية الثانية: و هى رواية عمر بن يزيد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا فى جماعة، و ليلبس البرد و العمامة، و يتوكأ على قوس أو عصا، و ليقعد قعدة بين الخطبتين، و يجهر بالقراءة، و يقنت فى الركعة الاولى منها قبل الركوع). «۲»

و نقل صاحب الوسائل هذه الرواية أيضا «۳»، و لا يبعد كونهما رواية واحدة و ان كان نقلها مرّتين.

و توهّم أن هذه الرواية تدلّ على وجوب صلاة الجمعة إذا كانوا سبعة بدون الاشتراط بامر آخر من حضور الامام و نحوه.

---

(۱)- (أقول: على أن غاية الدلالة انّه لا يجب على المريض و غيره أصلا حتى مع وجود الامام و انعقاده لها، و أنها تجب على غيرهم و امّا مع الإمام أو مطلقا فلا إذ ليس فى مقام بيان ذلك، بل فى مقام الفرق بين الاشخاص من الوجوب و تشريعه فى حق بعضهم و عدم تشريع الوجوب فى حق بعضهم. (المقرّر).

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۶ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۲۴ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۳

و لكن غاية ما يستفاد منها- بعد حمل لفظ «الجماعة» الواردة فى الرواية على الجمعة بقرينة ذيلها من لبس البرد و العمامة و أن يقعد قعدة بين الخطبتين، و الجهر بالقراءة- بأن المراد من قوله (فليصلوا فى جماعة) هو الأمر بأن يصلوا صلاة الجمعة، و هذا المقدار لا ينفع للمتوهم، لعدم معلومية ما هو صدر الرواية، و عدم معلومية ما هو مرجع فى قوله (إذا كانوا) لعدم معلومية اى أشخاص إذا كانوا.

فلا يستفاد من الرواية إلا انّه إذا كانوا سبعة نفر فليصلوا فى جماعة، و امّا أن المراد أى أشخاص، و التكليف متوجه الى اى طائفة من الناس، فلا يفهم منها، فلا دلالة للرواية بانّها واجبة على كل احد، أو واجبة على اشخاص مخصوصة، مثل من كان منهم فى زمن حضور الامام عليه السّلام فالرواية من هذه الجهة مجملة، فلا يمكن الاستشهاد بها لمّا توهّمه المتوهّم.

الرواية الثالثة: ما رواها زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام «قال صلاة الجمعة فريضة، و الاجتماع إليها فريضة مع الامام، فان ترك رجل من غير علّة ثلث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، و لا يدع ثلاث فرائض من غير علّة الا منافق» «۱».

و ترى بهذا المضمون الرواية ۸ من هذا الباب و لعلهما تكونان رواية واحدة و هذه الرواية أيضا لا تدلّ على وجوب صلاة الجمعة بالوجوب العينى مطلقا

أمّا أولا فلان الجمعة الّتى هى فريضة كما صرح بها فى هذه الرواية بأن «صلاة الجمعة فريضة و الاجتماع إليها فريضة مع الامام» هى

الجمعة الّتى خارجيتها كانت بنحو الّذى قلنا، و لا اقل من احتمال كون المراد هو صلاة الجمعة المعهودة،

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۱ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۴

فلا ظهور للرواية فى كون صلاة الجمعة مطلقا واجبة.

و ثانيا قال المعصوم عليه السّلام على ما فى هذه الرواية «و الاجتماع إليها فريضة مع الامام» و الاشتراط بالامام أيضا شاهد على عدم دلالة الرواية على المطلوب، لأنّ المراد ان لم يكن من قوله «فريضة مع الامام» و ان الاجتماع مع الامام فريضة، هو امام الأصل بقرينة عدم انعقادها إلا مع من بيده زمام أمور المسلمين و هو الامام، فلا اقل من كونه محتمل الوجهين، فقابل لأنّ يكون المراد من الرواية وجوب الاجتماع فى خصوص الجمعة الّتى أقامها امام الأصل، و قابل لأنّ يكون المراد منها وجوب الاجتماع مع كل من يقيمها و ان لم يكن امام الأصل بناء اعلى كون المراد من الامام فى الرواية هو مطلق من يصير إماما، فمع كون الاحتمالين فى الرواية فلا وجه لحمل الرواية على الاحتمال الثانى، بل غاية الأمر أن الرواية تكون مجملة.

[لا ظهور للروايات فى الوجوب مطلقا اصل وجوب صلاة الجمعة]

و نظير هذه الرواية الروايات ۱۰ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۸ و ۱۹ فى عدم الدلالة، لأنّ كل هذه الروايات، أولا تكون واردة لبيان أصل وجوب صلاة الجمعة، و التحذير فى بعضها على تركها، و ثانيا بعد كون وضع صلاة الجمعة خارجا كما قلنا هو انعقادها من ناحية من بيده زمام أمور المسلمين، فالامر بصلوة الجمعة و التحذير من تركها راجع الى الجمعة المعهودة الواقعة خارجا، فلا دلالة لها على الوجوب مطلقا حتى يستدل بها.

و مثل هذه الطائفة النبويات الّتى نقلت من المعتبر و من رسالة الشهيد الثانى فى الجمعة الّتى نقلها فى الوسائل فى الباب ۱ من أبواب صلاة الجمعة و هى الرواية ۱۰ الى ۲۷، و هذه الأخبار من النبويات الواردة فى طرق العامة، و مع قطع النظر عن ذلك لا دلالة لها على المقصود، لأنه مع كون العهد فى البين لما فهمت من خارجية

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۵

وقوع صلاة الجمعة من زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الى هذه الاواخر، فالامر بالجمعة و الترغيب إليها و التحذير على تركها منزل على المعهود و الخارج، لأنّ الألف و اللام فى «الجمعة» لا بد من أن يحمل على العهد لا على الجنس، أولا يمكن حمله على الجنس اقلا.

و الاولى بعدم الدلالة على الوجوب العينى الروايات ۳ و ۴ و ۸ و ۹ و ۱۶ و ۱۷ من الباب الأوّل الّذى قال صاحب الوسائل رحمه اللّه فى عنوانه باب وجوبها عينا على كل مكلف إلّا الهمّ و المسافر الخ، و الرواية ۳ و ۴ و ۵ و ۶ من الباب ۴، و الرواية ۱ و ۳ و ۴ و ۷ و ۹ من الباب ۶ من أبواب صلاة الجمعة.

الرواية الرابعة: من الأخبار المتوهّمة دلالتها على الوجوب العينى مطلقا الروايتان المذكورتان فى الباب ۱ و هما أيضا لو فرض كونهما فى مقام بيان وجوب صلاة الجمعة و فى مقام بيان من وجبت عليهما هذه الصّلاة. «۱»

فنقول: بأن غاية ما يستفاد منهما هو وجوب صلاة الجمعة و وجوب الاجتماع عندها، و نظر هما الى الجمعة المعهودة، فلا تدلّان على وجوب الحضور فى كل صلاة جمعة.

الرواية الخامسة: بعض الروايات الدالة على اقل عدد تجزى معه صلاة الجمعة و تكون مشروعة مع هذا العدد.

و هو أيضا على قسمين:

قسم منه لا يدل إلّا على اقل عدد تكون صلاة الجمعة مشروعة مع هذا العدد

---

(١)- الرواية ۵ و ١٨ من الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ١، ص: ۴۶

مثل الرواية ١ من الباب ٢.

و قسم منه ممّا يتوهم دلالته على وجوب صلاة الجمعة على الناس إذا كانوا سبعة بالمفهوم، أو بالمنطوق مثل الرواية ٢ و ٣ و ٧ و ٨ و ١١ من هذا الباب بنقل الوسائل.

[كون الروايات فى بيان أقل عدد تنعقد معه صلاة الجمعة]

و الذى ينبغى أن يقال فى هذه الأخبار:

أمّا أولا فبان هذه الأخبار تكون فى مقام بيان حكم آخر و هو اقل عدد تنعقد معه صلاة الجمعة لا أمر آخر.

و ثانيا لو فرض كونها فى مقام بيان وجوب صلاة الجمعة على الناس إذا كانوا سبعة، و لكن لا دلالة لها بأن وجوبها مطلق أو مشروط بامام خاص، لأنّ فى هذه الروايات ليس المعصوم عليه السّلام الا فى مقام بيان عدد من تجب الجمعة عليهم لا الخصوصيات الاخرى، و خصوصا مع ما وقع التصريح فى بعضها باشتراط الامام مثل الرواية ١١، و المراد من الامام يحتمل ان يكون امام الأصل المفترض طاعته لا كل أحد، «بل يمكن دعوى انصراف الامام الى امام الاصل، و مثل ذلك الرواية ١ من الباب ۴ و ٢ من الباب ۶ من أبواب صلاة الجمعة فى الوسائل.

[فى ذكر اقوى رواية دلّت على الوجوب العينى]

الرواية السادسة: الرواية الّتى رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين، و لا جمعة لاقل من خمسة من المسلمين، احدهم الامام، فاذا اجتمعت سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم. «١»

---

(١)- الرواية الّتى نقلها صاحب الوسائل مرّتين: الاولى: الرواية ۴ من الباب ٢ و الثانية:

الرواية ۴ من الباب ۴ من ابواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ١، ص: ۴٧

و هذه الرواية من اقوى ادلة القائلين بالوجوب العينى.

وجه الاستدلال: هو أن أبا جعفر عليه السّلام أمر بصلوة الجمعة فى صورة اجتماع السبعة إن لم يخافوا أن يأمّهم بعضهم، يعنى: يجعلون هذه السبعة من قبل انفسهم إماما منهم، فتدل الرواية على وجوبها، و عدم الحاجة الى الامام الخاص، لأنه أمر بأن يجعلوا الامام واحدا منهم، يعنى: واحدا من السبعة أىّ شخص كان.

و لكن نقول: بأنّ هذه الرواية أيضا غير قابلة لأنّ تصير شاهدا و دليلا على الوجوب المطلق، و على كل أحد سواء كان معهم الامام عليه السّلام أم لا، لأنّ راوى هذه الرواية هو الصّدوق رحمه اللّه يعنى: هو ناقل الرواية، و قد نقل هذه الرواية فى الفقيه، و بعد ما نرى مرارا بان الصّدوق ادخل فتواه فى الروايات، يعنى: ذكر فتواه بعد ذكر الروايات فى تلو الرواية بحيث صار عمله هذا سببا للشك فى بعض الموارد فى أن ما ذكره هل هو من ذيل الرواية أو من نفسه بعنوان الفتوى كما فى بعض الموارد حصل الاطمينان لنا بأن الذيل

ليس جزء للروايـة، بـل يكون فتواه رحمه اللّه، و حيث أن هـذه الروايـة أيضـا من الروايـات الّـتى نقلهـا الصّـدوق رحمه اللّه فى الفقيه، فيحتمل أن يكون ذيل الرواية أعنى: جملة «فاذا اجتمعت سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم» من فتواه رحمه اللّه.

و نحن و ان لم نقـل بتسـلّم ذلك، و لكن نقول: بعـد وجود هـذا الاحتمال لم يبق لنا الاطمينان بكون هـذه الفقرة من كلام الامام عليه السّلام، و من ذيل الرواية حتى نأخذ بمدلوله، هذا حال ذيل الرواية.

و امّا صـدرها بـدون هـذا الذيل فيدل على أن الجمعة تجب على سـبعة نفر، و يجوز اتيانها للخمسة أيضا، لكن لا بنحو الوجوب فى ما كان العدد خمسة، و أمّا إذا

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۸

كانوا سبعة فيجب انعقادها مع الامام.

و لا ـ وجه لأنّ يحمل الامام الوارد فى الروايـة المعتبر وجوده و حضوره على مطلق من يكون عادلا، و يتمكن من اداء اقل الواجب من الخطبة، بل يحتمل أن يكون المراد الامام الأصل، فلا يجب مع عدم حضور امام الأصل، فافهم «۱».

---

(۱)- أقول: ما استفدت من بيان سـيدنا الأسـتاد- مـد ظله- هو أن الاشـكال فى هـذه الروايـة انما تكون من هـذه الجهـة و لم يتعرض لاشكال آخر، و لكن خطر ببالى القاصر احتمال آخر و عرضت عليه- مد ظله-

و هو أن الروايـة تكون فى مقام بيان ذكر اقل عـدد تنعقـد معه الجمعـة، فقال: السـبعة احـدهم الامام، ثمّ قال: فاذا اجتمعت سـبعة و لم يخافوا أمّهم بعضـهم) يعنى إذا اجتمعت السـبعة، و لم يكن لهم خوف بحيث لا يلتفت الاعـداء بانهم اقاموا صـلاة الجمعـة، أولا يكون اطلاعهم بحالهم باعثا للاضـرار بهم، فيقيمون صلاة الجمعة، و يكفى فى وجوب انعقادها السبعة، و لا حاجة الى الازيد من ذلك إماما و مأموما و كان ذلك لـدفع توهّم اعتبار ازيـد من ذلك العـدد حتى لا يتخيل السائل أو غيره بلزوم كون السـبعة معتبرا فيها غير الامام، فالرواية متعرضة لحيث عدم اعتبار ازيد من ذلك العدد فى وجوب انعقادها من الامام و المأموم.

و بعد كون الأمر كذلك، و كون صدر الرواية فقط متعرضا لكفاية السـبعة فى وجوب الجمعة احدهما الامام، فالذيل و لو فرض كونه جزء الرواية، دال على انّها تنعقد مع عدم الخوف بالسـبعة، و أمّ بعض من السـبعة بعضا أخر، يعنى: واحدا منهم يئم على الستة الباقية، و لا يلزم أن يكون الامام غير السبعة حتّى يكونوا ثمانية

و بعد كون الامام محتملا لكونه هو امام الاصل، فالذيل غير متعرض لغير ما تعرض له الصدر، و أن هذه السـبعة الّتى يدلّ الصدر على وجوب الجمعـة عليهم اذا اجتمعوا، و لم يكن خوف فى البين، تنعقـد الجمعـة بمجرد ذلـك بحيث يكون الامام واحـدا من السـبعة بلا احتياج الى الأزيد من ذلك فالسبعة الواجبة عليهم مع عدم الخوف، و الحال أن يكون احدهم الامام تجب الجمعة عليهم، فالرواية غير دالـة الا على هـذا، فالرواية لا تدلّ على الوجوب مطلقا على كل سـبعة، اذ يمكن أن يكون المراد السـبعة مع الامام الأصل كما عرفت، فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۴۹

[فى ان المراد فى الامام فى روايات سماعة هو السلطان]

اشارة

الروايـة السابعة: الروايات الّتى رواها سـماعة و هى أربعة على نقل الوسائل «۱» و هى الرواية ۳ من الباب ۵ و الروايات ۲ و ۶ و ۸ من

الباب ۶ من أبواب صلاة الجمعة، و هذه الروايات كلها مشتركه فى عدم الدلالة على المقصود، للتصريح فى كلها بوجوب صلاة الجمعة مع الامام بتعابير مختلفة.

و المراد بالامام، إن لم نقل بكونه هو السلطان الّذى بيده زمام الأمور كما قدمنا فى المقدمة، فلا اقل من عدم امكان حمله على مطلق من يتمكن من أن يصير امام الجماعة و ان لم يكن الامام. عليه السّلام

و لو لم نقل بكون هذه الروايات كلّها دالة على اشتراط الوجوب بحضور السلطان أعنى: الامام عليه السّلام، و لكن لا ريب فى أن الرواية سماعة تدلّ على الاشتراط و هى هذه «عن سماعة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة يوم الجمعة، فقال: أما مع الامام فركعتان، و امّا لمن صلّى وحده فهى أربع ركعات و ان صلّوا جماعة». «۲»

لان هذه الرواية تدلّ على أن فى يوم الجمعة تكون الصّلاة ركعتين مع الامام، و أما لو لم يكن الامام و صلّى وحده يعنى: لا مع الامام، فلا بدّ من أن يصلّى أربع ركعات و إن اتى بصلاته جماعة، ففرض بانّه مع الامام لو صلى و لو بالجماعة فصلاته أربع ركعات، فان تمكن كل شخص عادل على أن يصير إماما فى صلاة الجمعة مثل صلاة الجماعة، فلا معنى لأنّ يقول عليه السّلام «و امّا لمن صلى وحده فهى أربع ركعات و إن صلّوا جماعة».

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل؛ و الرواية ۲ و ۶ و ۸ من الباب ۶ من ابواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۶ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۵۰

[المقصود من الامام فى الرواية هو الامام الأصل]

فهذه العبارة دليل على أن المقصود بالامام فى الرواية هو الامام الأصل و المعصوم عليه السّلام، فمع فرض التمكن من اتيان الصّلاة جماعة أمر بالصّلاة أربع ركعات لعدم وصول اليد بالامام الاصل.

و ان كان الامام الوارد فى الرواية اعم من الامام الأصل و غيره، فكان اللازم أن يقول «تجب صلاة الجمعة مع تمكن الشخص من اتيان صلاته بالجماعة» لأنّ الشخص لا يتمكن من اتيان صلاة الجماعة أيضا إلّا مع وجود امام عادل، و هو على هذا الفرض كاف لأنّ يصير إماما فى صلاة الجمعة، فمن عدم أمره عليه السّلام بصلوة الجمعة مع تمكن الشخص من اتيان صلاته جماعة، نستكشف كون الامام المعتبر فى صلاة الجمعة هو امام الأصل، لا الامام الّذى يكتفى به فى صلاة الجماعة.

فهذه الرواية تصير دليلا على اشتراط وجود السلطان اعنى: الامام أو من نصبه لذلك، فى وجوب صلاة الجمعة. «۱»

الرواية الثامنة: الرواية الّتى نقلها فى الوسائل مرتين و هى ما رواها فضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: إذا كان القوم فى قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر، و انما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين). «۲»

---

(۱)- أقول: و ممّا تفطن به سيدنا الأستاذ مدّ ظلّه من أن المراد من الامام فى هذه الرواية هو الامام الأصل يمكن أن يقال: بأن هذه الرواية تصير مؤيدا لكون الامام فى سائر روايات الباب أيضا هو الامام الأصل، و ببركة هذه الرواية يقوّى الاحتمال الّذى قلناه فى بعض الروايات المتقدمة: من كون المراد من الامام هو الامام المفترض الطاعة، لا الاعم منه و من غيره. (المقرّر)

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۲ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل؛ و الرواية ۲ من الباب ۳ من ابواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۵۱

و هذه الرواية و ان توهّم دلالتها على وجوب الجمعة بمجرّد اجتماع خمس نفر.

و لكن فيه أيضا ما قلنا مكررا من أن الوجوب مشروط بوجود من يخطب، و هو كما يحتمل لأن يكون كل من يتمكن من اداء اقل الواجب من الخطبة، كذلك يحتمل لأنّ يكون اشارة الى خصوص من يخطب بحسب المتعارف من صلاة الجمعة، و وضعها الخارجى، و ما هو المعهود عند المسلمين، و هو السلطان. «۱»

[فى توضيح رواية زرارة]

الرواية التاسعة: رواية زرارة (قال: حدثنا ابو عبد اللّه عليه السّلام على صلاة الجمعة حتى ظننت أنّه يريد أن نأتيه، فقلت: فنغدو عليك؟ فقال: لا، إنّما عنيت عندكم). «۲»

وجه الاستدلال بها: أن أبا عبد اللّه عليه السّلام أمر زرارة باداء صلاة الجمعة و اتيانها، لأنّ المستفاد من كلامه عليه السّلام هو الأمر بأنكم تقيمون هذه الصّلاة عندكم بلا حاجة و اشتراطها بالامام الأصل، لانه بعد ما سأل (بأنا نغدوا عليك) قال: لا يلزم ذلك، بل انتم بانفسكم تقيمون صلاة الجمعة، فتدل الرواية على عدم اشتراط صلاة الجمعة بالامام الأصل.

و فيه أن المستفاد من الرواية هو انّه بعد ما حث عليه السّلام بصلوة الجمعة و ظهر منه

---

(۱)- أقول: لو كان من يخطب اعم من السلطان و غيره، فنوع الاعراب بل كلهم قادرين على اداء اقل الواجب من الخطبة، فكيف لا يكون فى القرية شخص يأتى باقل الواجب منها، فهذا شاهد على قوة الاحتمال الثانى من أن المراد بمن يخطب هو المعهود ممّن يخطب.

و ان قيل: بان قرى الاعراب ليست مهمة و مركز الجمعية، فيمكن أن يكون جمع قليل تحت خيمة فى موضع و لم يتمكنوا من اداء مقدار الواجب فى الخطبة.

فنقول: انّه مع بعد ذلك يكون لازم هذا حمل الرواية على مورد نادر، و هو حمل بعيد، فتأمل.

(المقرّر)

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۵۲

التحريض و الترغيب بها، تخيل زرارة بأنّه عليه السّلام أراد ابداء المخالفة و الخروج على خليفة الجور و بنى على الحرب و الجدال، و لهذا قال زرارة (نغدوا عليك) يعنى نحضر عندك فى الصبح.

و منشأ هذا الخيال ليس إلا مما يرى و يدرى من خارجية صلاة الجمعة و وضعها، و انها من المناصب المخصوصة للسلطان، و من بيده زمام الأمور، فمن تحريص الامام، مع ما يعلم من وضعها، تخيل انّه عليه السّلام أراد الخروج على سلطان الجور، لأنه لو حضر لانعقاد صلاة الجمعة، فلا يعد عمله الا خروجا على السلطان، و بناء المخالفة معه، و انه عليه السّلام حيث يعد نفسه الخليفة و السلطان بنى على انعقاد ما هو وظيفته و منصبه، فمجرد ترغيب ابى عبد اللّه عليه السلام بالجمعة صار سببا لأنّ يخطر ببال زرارة هو انّه عليه السّلام اراد الخروج، و ابداء المخالفة مع سلطان الجور، و لهذا سأل عنه و قال (نغدوا عليك) فقال عليه السّلام: لا، انما عنيت عندكم».

فمعلوم من فهم زرارة أن صلاة الجمعة من شئون الخلافة و السلطنة بحيث يعد انعقادها فى قبال سلطان الجور مخالفة معه، و على تقدير ذلك تشتعل نائرة الحرب و الجدال، فاراد أن يحضر فى الصبح عنده للخروج و سأل عنه عليه السّلام عن ذلك، و اجاب عليه السّلام بأنّه لا، يعنى: لا تحضروا عندى لصلاة الجمعة، بل تقيمونها عند انفسكم.

فقوله «إنما عنيت عندكم». يحتمل أن يكون المراد من أمره بأنّكم تتعقدونها بانفسكم، و لا حاجة الى حضورى، هو أنّكم تقيمونها فى أوطانكم، و لازمه هو انكم إن كنتم قادرين على انعقادها رسما بمرأى و منظر من المخالفين، فتقيمونها بهذا النحو، و إلّا ان خفتم من المخالفين فتقيمونها خفية، و الحاصل الّذى يستفاد من الرواية التحريض و الترغيب بها بلا حاجة الى حضور السلطان.

تبيان الصلاة، ج ١، ص: ٥٣

و متحمل لأنّ يكون المراد من قوله «انما عنيت عندكم» هو أنكم تحضرون صلاة الجمعة الّتى يقيمها سلطان الجور أو من نصبه لذلك، فالحاصل على هذا الاحتمال هو حث ابو عبد اللّه عليه السّلام زرارة و ساير الشيعة على الحضور فى صلاة جمعة خلفاء الجور و ولاتهم المنصوبين من قبلهم، حتى يحقن بذلك دماء الشيعة، و يصيروا محفوظين، فعلى هذا وجه تحريصه هو التقية و حفظ مواليهم من الهلكة.

و على هذا الاحتمال ليست الرواية دالة على كون صلاة الجمعة واجبة بلا اشتراطها بالامام الأصل، بل الأمر على هذا من الامام صدر لجهة اخرى، و هو الحضور فى جمعة المخالفين تقية، و امّا ما هو مورد وجوب صلاة الجمعة و كون وجوبها مطلقا أو مشروطا فالرواية غير متعرضة له.

و يبعد احتمال الأوّل انّه لو كانت الرواية صادرة على وفق هذا الاحتمال فلازمه وجوب صلاة الجمعة بلا اشتراطها على السلطان من رأس، و الحال أن الاشتراط به فى الجملة مسلّم. «١»

---

(١)- أقول: و الشاهد على أقوائية الاحتمال الثانى فى الرواية فى النظر، هو انّه لو كان حث ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الرواية دالّا على أن زرارة و غيره من الشيعة قادرين على انعقادها فى أنفسهم، و كان الأمر بهم بذلك بدون حاجة الى حضور الامام عليه السّلام: فإما أن يكون الأمر بانهم يقيمونها فى قبال المخالفين علنا فهم غير متمكنين على ذلك، و لو انعقدت بهذا النحو لانجر الأمر الى قتلهم و هلاكهم، لأنّ عملهم هذا يعد مخالفة لسلطان الجور، و لذا ما اقامها أحد من الائمة عليهم السّلام مع ابتلائهم بخلفاء الجور، فلا يأمر ابو عبد اللّه عليه السّلام باتيانها بهذا النحو.

و إما أن يكون المراد من الرواية الأمر باقامة جمعات كثيرة مثلا فى الكوفة، بعد كون جماعة الشيعة كثيرة و لم يتمكنوا من اقامة جمعة عامة، فيقيمون جمعات متشتتة فى بلد واحد حتى-

تبيان الصلاة، ج ١، ص: ٥٤

الرواية العاشرة: رواية عبد الملك عن ابى جعفر عليه السّلام (قال: قال: مثلك يهلك و لم يصل فريضة فرضها اللّه، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلّوا جماعة يعنى:

صلّوا الجمعة). «١»

وجه الاستدلال بها: أن المستفاد من الرواية كون ترك صلاة الجمعة سببا للهلاك، و انه يجب الاتيان بصلوة الجمعة بلا اشتراطها الى السلطان كما هو ظاهر

لا يصل خبرهم الى المخالفين، مثلا صلوا الجمعة باقل العدد المعتبر فيها فى بيت واحد من الشيعة، و صلوا صلاة اخرى فى بيت آخر، و هكذا.

و هذا أيضا لا يمكن الالتزام به، لأنّ لازم ذلك انعقاد جمعات كثيرة مع عدم فصل الفرسخ بينها.

و إما أن يكون حثه و ترغيبه عليه السّلام جماعة الشيعة كلهم بصلوة الجمعة بأنكم تقيمونها، و حيث لستم متمكنين من انعقاد صلاة جمعة عامة، و لا يمكن انعقاد جمعات كثيرة، فتقيمونها و لو بقدر حصول مسماها، مثلا سبعة منكم أو عشرة منكم أو اكثر بالمقدار

الّذى لا يبلغ أمركم الى المخالفين، فعلى هذا يكون الحث بجماعة الشيعة لا بخصوص زرارة لأنه قال: حثنا، و الأمر بقوله (انما عنيت عندكم) هو الأمر و التحريض مع هذا التأكيد بالشيعة، على مسمى صلاة الجمعة.

و هذا أيضا ممّا يشكل الالتزام به، لأنه كيف يمكن حمل الخبر- مع هذا التأكيد بالعموم- على كون الأمر و الحث و الترغيب على صرف مسمى صلاة الجمعة، و ان كان نظره الى هذا فلا يلزم ان يعبر بهذا النحو بأن يأمر كلهم، و الحال أن الكل غير متمكنين منها، لأنه لا يمكن انعقادها إلا مع عدة قليلة بمقدار حصول مسماها.

فبعد بعد محتملات:

الاحتمال الاول، فان لم نقل بقوة.

الاحتمال الثانى، و هو كون مدلول الرواية هو الأمر بحضور صلاة جمعة المخالفين لاجل التقية، فلا اقل من عدم الجزم باحتمال و عدم ظهور الرواية فيه، فتأمل. (المقرّر)

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۵۵

اطلاق الرواية.

[فى ردّ التمسك برواية عبد الملك بن اعين]

و فيه أن عبد الملك الراوى للرواية هو عبد الملك بن اعين، و كان أولاد ذكور اعين ثمانية، احدهم زرارة و واحد منهم هذا الراوى يعنى: عبد الملك، و لم يكونوا أولا من الفرقة الناجية، و استبصر بعض منهم مثل زرارة، و لكن استبصار عبد الملك غير معلوم و مورد الخلاف فى الرجال.

و على كل حال إما يكون عبد الملك غير مستبصر، و باق على طريقة التسنن، فهو بعد ما كان فى طريقته من العباد و الزهاد، يمكن أن يكون وجه كلام الامام عليه السّلام هو أن مثلك مع دأبك كيف تركت صلاة الجمعة، لانها على مذهبه- و هى طريقة العامة على فرض عدم استبصاره- واجبة، فمراد الامام عليه السّلام هو انك لما ذا تركت الجمعة مع كونها واجبة عندك.

فعلى هذا لا يمكن الاستدلال بالرواية، لانها كلام صادر منه خطابا على من ليس على طريق الحق و على وفق مذهبه، لاجل بعض المصالح الّتى يكون الامام عالما بها.

و ان صار مستبصرا و خرج عن طريق الباطل و نهج طريق الحق كما أن يكون قوله عليه السّلام «مثلك يهلك» مشعرا بذلك، فيحتمل أن يكون هذا الخطاب به و الأمر بعد ذلك بأن صلوا الجمعة، هو الأمر بحضوره فى جمعة المخالفين تقية، لاجل أنه مع زهده يفرّ من الحضور فى اجتماعاتهم، و لا يحضر فى صلاة جمعة المخالفين، و ذلك ربما يصير سببا للفساد فامر عليه السّلام إيّاه بالحضور فى جمعتهم تقيّة. «۱»

---

(۱)- أقول: و لو كان المراد، على فرض كون عبد الملك مستبصرا، غير أمره بالحضور فى-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۵۶

[الكلام حول رواية محمد بن مسلم]

الرواية الحادية عشرة: الرواية الّتى رواها الكلينى رحمه اللّه «۱» فى الكافى فى باب تهيئة الامام للجمعة و خطبته و الانصات عن محمد

بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام،

صلاهٔ جمعهٔ المخالفين، فلا بدّ و أن يكون الأمر بصلوهٔ جمعهٔ اخرى و الصّلاهٔ الاخرى إما أن تكون صلاهٔ تقيم من قبل الشيعهٔ و أهل الحق و هو لم يحضر عندها على احتمال، أو يكون الأمر بأن تقيموا صلاهٔ الجمعهٔ، كان الأمر بتأسيسها بعد ما لم تكن مرسومهٔ على احتمال.

و كلا الاحتمالين بعيد و لا يناسب مع سياق الروايهٔ، لانّ مثل عبد الملك مع كونه من العباد و الزهاد، و مع كونه من الشيعهٔ على هذا الاحتمال، كيف لا يحضر فى صلاهٔ الجمعهٔ الّتى تنعقد من ناحيهٔ الشيعهٔ، إن كان لهم صلاهٔ جمعهٔ خارجا مرتبا فى كل جمعهٔ و لو كانت فى السر، و إن كانت صلاهٔ الجمعهٔ ممّا يجب عليهم انعقادها و يتمكنون منها، فكيف تركوها هؤلاء الاشخاص مع جلالتهم حتى بلغ الأمر الى أن يقول الإمام عليه السّلام مثلك يهلك.

و ان لم يتمكنوا منها أو لا يجب عليهم انعقاد صلاهٔ الجمعهٔ، فأيضا ما معنى قوله (مثلك يهلك) فهذا مؤيد لكون الأمر و التشدد على تقدير كونه من أهل الحق على الحضور فى جماعهٔ خلفاء الجور أو من نصب لذلك من قبلهم.

مع أن كون الوارد من المعصوم هو صلاهٔ الجمعهٔ غير معلوم، لأنه كما ترى كانت عبارهٔ الروايهٔ (صلوا جماعهٔ يعنى صلوا الجمعهٔ) و جملهٔ (يعنى صلوا الجمعهٔ) يمكن أن لا تكون جزء الخبر و من كلام الامام، و يؤيده انّه قال يعنى: صلوا الجمعهٔ، فقوله (يعنى) بصيغهٔ المضارع لا يناسب أن يكون كلام الامام عليه السّلام لأنه لو كانت هذه الفقرهٔ منه عليه السّلام كان اللازم أن يقول (اعنى) بصيغهٔ المتكلم، فجملهٔ (يعنى صلوا الجمعهٔ) يحتمل أن يكون من اضافات راوى الاول، أو من واحد ممّن يكون فى طريق الروايهٔ.

فعلى هذا لو لم تكن جملهٔ (يعنى صلوا الجمعهٔ) من جزء الروايهٔ، فالصدر لا يدل إلا على الترغيب و الامر و التشدد بالحضور فى الجماعهٔ، و أن التشدد شاهد على كون الأمر بالحضور تقيهٔ فى صلاهٔ جماعهٔ المخالفين. (المقرّر).

(۱)- الكافى، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۶.

تبيان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۵۷

و نقلها صاحب الوسائل رحمه اللّه «۱» لكن لا فى مورد واحد، بل نقلها متفرقا، و هى روايهٔ مفصلهٔ، و فيها الأمر بالخطبتين.

وجه الاستدلال: أن ما ورد فى ضمن ذكر الخطبهٔ و الأمر فيها، بصورهٔ الخطاب، مثلا و تقول كذلك، شاهد على كون صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ و هم يقيمونها و هو عليه السّلام فى هذه الروايهٔ يكون فى مقام تعليم الخطبتين، و بيان ما يجب من الخطبهٔ فى هذه الصّلاهٔ الواجبهٔ، فيستفاد من ذلك كون أصل الصّلاهٔ واجبهٔ، و لهذا أمر عليه السّلام السائل بأن يؤدى الخطبهٔ بنحو ما بيّنه.

و فيه انه، مع قطع النظر عن اضطراب متن الحديث- لأنّ بعض جملاته تكون بصورهٔ الخطاب، و مع ذلك فى بعض جملاته ادّى الكلام فى الفعل أو الضمير بصيغهٔ الغائب او الضمير الغائب، مثلا قال: و يدعوا- ان غايهٔ ما يستفاد من الروايهٔ، هو الأمر بالراوى يعنى: بمحمد بن مسلم، بأن يقول كذلك فى الخطبهٔ، و انه كانت صلاهٔ جمعهٔ فى البين.

و لكن بعد كون هذه القضيهٔ قضيهٔ فى واقعهٔ، فقابل لأنّ يكون هذا الشخص من قبل الإمام عليه السّلام منصوبا لاقامهٔ صلاهٔ الجمعهٔ، و بعد ما يكون منصوبا علّمه الامام الخطبهٔ، فعلى هذا لا ظهور للروايهٔ فى كون هذه الصّلاهٔ واجبهٔ مطلقا بدون اشتراطها بالسلطان العادل أو من نصبه لذلك، و لا يستفاد منها اذن عام فى جواز اتيانها لكل أحد، لأنّ الروايهٔ قابلهٔ للحمل على مورد الاذن الخاص، و لا مانع من أن يكون الراوى و هو محمد بن مسلم مع جلالهٔ شأنه ممّن نصبه الامام عليه السّلام لذلك.

---

(۱)- الروايهٔ ۱ من الباب ۲۵ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۵۸

هـذا تمام الكلام فى الآيـة و الأخبار الّتى يمكن أن يسـتدل بها على وجوب صـلاة الجمعـة بالوجوب العينى مطلقا يعنى بدون اشتراطه بالامام عليه السّلام او من نصبه لذلک.

[ذكر الاقوال فى صلاة الجمعة و لوازمها]

فاذا بلغ الكلام الى هنا نقول: بأن فى المسألة اقوالا:

أولهـا: هو وجوب صـلاة الجمعـة بـالوجوب العينى على كـل أحـد، مع اجتمـاع الشـرائط، بـدون كون الوجوب فيهـا مشـروطا بحضور السلطان او من نصبه لذلک

ثانيها: كونها من المناصب الخاصّـة بحيث لا تجب مع عـدم السـلطان العادل أو من نصـبه لذلک، بل لم تكن مشـروعة مع عدم وجود هذا الشرط

ثالثها: انّها و إن كانت من مناصب الامام، و لكن اجاز الامام عليه السّـلام باقامتها إمّا بالفقهاء على قول من باب ادلـة ولاية الحاكم، أو بمطلق الشـيعة على قول، فيكون انعقادها مشـروعا فى مثل زماننا، و يجب انعقادها، لأنه بعد وجوبها فى الجملة و حصول الشرط، و هو اذن من يكون زمام أمرها بيده و هو الإمام، فيجب انعقادها.

و هنا بعض اقوال أخر أيضا مثل الوجوب التخييرى بمعنى كون المكلف مخيرا، مع وجود ساير الشرائط المعتبرة فى صلاة الجمعة، بين أن يصلى فى يوم الجمعة صلاة الجمعة و بين أن يصلى الظهر.

اذا عرفت هذه الاقوال نقول: بأن لازم القول الأوّل- و هو كون وجوب صـلاة الجمعة وجوبا مطلقا غير مشترط بالسـلطان العادل أو من نصـبه لذلک، بل تكون أمرها مثل ساير الصـلوات اليومية من هذا الحيث، بمعنى عدم كونها مشترطة الّا بالسبعة احدهم امام عادل مثل امام صلاة الجماعة، غاية الأمر كان متمكنا من

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۵۹

اداء الخطبة و عدم كون الشخص من جملة المستثنيات- هو أن تنعقد صلاة الجمعة فى جميع الاعصار، من زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سـلّم الى يومنا هذا، فى كل من الامصار و القرى بفاصـلة الفرسخين «يعنى فى يوم الجمعة بفاصلة الفرسخين بين صلاة جمعة مع صلاة جمعـة» اخرى تنعقـد فى جميع البلـدان و القرى صـلاة الجمعـة، و جميع الناس الا ما اسـتثنى يتوجّهون نحو هذه الصّـلاة من بعد الفرسخين أو فرسخ.

و لـازم ذلـک أيضـا انّه لا يرى اجتماع مثل اجتماعها لأنه على هـذا لا صـلاة غيرها، و فرض اللّه الاجتماع فيها، فلا بـدّ من صـيرورتها مشـهدا عاما لحضور رجال عندها، و تكون على هذا، أمرها من الأمور الواضـحة لدى كل مسلم و مؤمن، بل تصير من الأمور المعروفة عند غير المسلمين، كما يكون اجتماع النصارى فى يوم الاحد، و اليهود فى يوم السبت فى كنائسهم معروفا.

فلا بـدّ و أن يكون هذا الاجتماع أيضا معروفا مشـهورا و يتخطه الناس نحوه، فلا بدّ و أن تكون هذه الفريضة بهذه الكيفية مغروسة فى اذهان المتشرعة من الى الخلف.

فعلى هذا القول لا بدّ و أن تكون بهذه الانحاء أمر صلاة الجمعة، بل و على هذا القول لا بدّ على المكلفين تحصيل الشرائط من العدد، و تهيئة شـخص عادل متمكن من اداء الخطبة للامامة، بل و يجب تعليم الخطبة و تعلمها مثل قراءة الصّـلاة، بل و يجب كفاية تحصـيل العدالة مع عدم وجود شخص عادل للامامة، بل و يجب على كل من كان مكلفا التفحص من كل جانب من جوانبه فرسخين لتحصيل صلاة الجمعـة، أو عدد تنعقد معها صـلاة الجمعة، و إن كان الأمر كذلک فكيف يخفى على احد من المسـلمين، بل لا بد و أن يكون عندهم من الضروريات، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۶۰

و لازم القول الثانى هو كون صلاة الجمعة صلاة تنعقد مع السلطان العادل أو من نصبه لذلك، فاذا وجد الشرط يجب انعقادها و الا فلا.

[من الاوّل كان امر صلاة الجمعة بيد من كان بيده زمام الأمور حقا أو باطلا]

اذا عرفت ذلك نقول: انّ ما نرى و تجرى السيرة على وفقه من زمان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الى هذه الاواخر، هو كون أمر صلاة الجمعة من شئون السلطنة و الخلافة بحيث نرى ان انعقادها كان بيد من بيده زمام أمور المسلمين حقا أم باطلا، ففى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان امرها بيده و هو أقامها، و بعده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اخذ أمرها من غصب الخلافة، و بعد عهد غاصبين الخلافة و بعد ما حوصر عثمان أقامها على عليه السّلام لانها حقه، و بعد ذلك كل من اخذ مسند الخلافة من خلفاء الجور من بنى امية و بنى العباس اقامها.

و ليس الأمر بحيث اقامها كل من كان، و ليس الأمر بحيث تمكن من اتيانها و انعقادها بكل سبع، و ليس أمرها مثل ساير الصلوات اليومية الّتى تقيمها الناس جماعة، و لكل احد أن يصير إماما إذا كان عادلا، و لكل احد الاقتداء به و الحضور فى جماعته.

بل أمرها كان بنحو خاص، و له شأن مخصوص، و كان من شئون الخلافة و الرئاسة، و هذا ما نرى من خارجيّة هذه الصّلاة و لا نرى عملا على خلافه، و كان الأمر كذلك عند العامة، لانهم يعدون أمر صلاة الجمعة من الأمور المتعلقة بالسلطان، و حيث يكون الأمر كذلك، و لا يفهم الا كون صلاة الجمعة من مناصب السلطان.

فلو كان أمر صلاة الجمعة عند ائمتنا صلوات اللّه و سلامه عليهم على خلاف ذلك، و كانت صلاة الجمعة حالها من هذا الحيث كسائر الصلوات اليومية، و كان

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۱

يجوز لكل سبعة يكون العادل فيهم انعقادها و وجب عليهم، فكيف لم يبينوا ذلك، و كيف لم يقولوا لأحد من اصحابهم، و الحال انهم بينوا كل ما كان من قول او فعل من الناس على خلاف طريقتهم الحقة، و ما بقى أمر مخفيا من الأمور الحقة و إن كان اظهار الحق مخالفا لفتاوى العامة و لاقوالها.

و لو كانت التقية فى البين، لكن فى مواقع الفرصة أظهروا الحق و أبدوها كما نرى من بياناتهم فى ما كان حكم اللّه على خلاف ما التزمت به العامة، حتى نرى فى باب قنوت هذه الصّلاة أن من متفردات الإمامية أنّ لهذه الصّلاة قنوتين فى الركعة الاولى و الثانية، و العامة لا يجبون إلّا قنوتا واحدا، فهم عليهم السّلام بيّنوا الحق، و أن لها قنوتين مع كون بيان هذا الحكم على خلافهم.

فلو كانت هذه الفريضة المهمة واجبة مطلقا بالمعنى الّذى قدمناه، و كان حكم اللّه تعالى هكذا، و الحال ان المخالفين جعلوها من مناصب السلطان، فكيف لم يصدر من الائمة عليهم السّلام بيان على ذلك.

فعلى هذا لو كنا نحن و الامر كذلك من الوضع الخارجى من هذه الصّلاة، و ما هو مرتكز عند المسلمين من الخاصّة و العامة، فلم يبق لنا مجال بأن أمر صلاة الجمعة من الأمور الّتى تكون من شئون الخلافة مسلما.

إذا فهمت ما تلوناه عليك من كون أمر صلاة الجمعة بنحو ما قلنا خارجا.

فلو لم يقم دليل على خلاف ذلك ممّا يستفاد منه إما عدم كون هذه مشروطة بالسلطان العادل أو من نصبه لذلك أصلا على خلاف ما نرى من وضعها فى الخارج، أو يستفاد منه انّه مع فرض كونها من وظائف السلطان، و من بيده أمرها، و هو الامام عليه السّلام، لكن اذن باقامتها و انعقادها إما لخصوص الفقهاء، أو لمطلق المؤمنين.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۲

نقول: إن ما يستفاد من الادلة، و اقوال القدماء من العلماء رضوان اللّه عليهم- و هو الحق- كون وجوب صلاة الجمعة مشروطا

بالسلطان العادل.

[فى وجوب صلاة الجمعة مشروطا بالسلطان العادل امور]

اشارة

و الشاهد على ذلك، مع قطع النظر من كون المراد من الامام فى أخبار الباب الامام الأصل الّذى نعبر عنه بالسلطان العادل أمور:

[الامر الاوّل: دعاء على بن الحسين عليه السّلام فى كون هذا الامر بيد السلطان]

الامر الاول: ما ورد فى دعاء على بن الحسين زين العابدين عليه السّلام المنقول فى الصحيفة السجادية المعتبرة من حيث السند- و ان كانت الخدشة فى النظر فى سندها المتداول المنقول فى الصحيفة- لانّ لها بعض الأسانيد المعتبرة، و نفس مضامين الصحيفة أيضا شاهد على كونها منه عليه السّلام، لأنّ هذه المضامين العالية لا يمكن صدورها إلا عن مقام الولاية.

و هذا الدعاء صريح فى كون صلاة الجمعة من مناصب الامام عليه السّلام حيث قال عليه السّلام فى هذا الدعاء «اللهم هذا المقام لخلفائك و اصفيائك و مواضع أمنائك فى الدرجة الرفيعة الّتى اختصصتهم بها قد ابتزّوها و انت المقدر لذلك الى أن قال عليه السّلام- حتى عاد صفوتك و خلفائك مغلوبين مقهورين مبتزين يرون حكمك مبدّلا- الخ» «۱» فيستفاد بالصراحة ان هذا المقام و انعقادها من شئون الامام المفترض طاعته.

[الامر الثانى: كون صلاة الجمعة مشروطة بالامام الاصل]

الامر الثانى: ما قلنا فى الرواية السابقة الّتى رواها سماعة «۲» حيث أن الظاهر منها، على ما بينّا وجهه، كون صلاة الجمعة مشروطة بالامام الاصل.

---

(۱)- صحيفة سجادية الدعاء ۴۸.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۶ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۳

[الامر الثالث و الرابع من الامور المربوطة بالمقام]

الامر الثالث: ما يستفاد من الرواية الّتى رواها محمّد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام (قال تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين المؤمنين و لا تجب على الأقل منهم: الامام، و قاضيه، و المدعى حقّا، و المدعى عليه، و الشاهدان و الذى يضرب الحدود بين يدى الامام). «۱»

و من الواضح القاضى للامام، و المدعى، و المدعى عليه، و الشاهدان، و ضارب الحدود لا يجتمعون عند مطلق من يكون عادلا و

قابلا لصيرورته امام الجماعة.

إذا المراد بالامام ان كان مطلق من يكون عادلا و متمكنا من قراءة الخطبة، مثل من يصير امام الجماعة فى ساير الصلوات، فليس له القاضى و المدعى و المدعى عليه و الشاهد ان و ضارب الحدود، و ما هى من شئونه و خصائصه، إذ كثيرا ما ليس الامام بهذا النحو بعالم و لا مجتهد أصلا، فمن بيان هذه الاشخاص فى الرواية يستفاد أن المراد من الإمام هو إمام الأصل الّذى من شئونه حضور هؤلاء الاشخاص عنده و لو غالبا.

الامر الرابع: الرواية الواردة فى صلاة العيدين و هى رواية عبد اللّه بن ذبيان عن ابى جعفر عليه السّلام (قال: يا عبد اللّه ما من يوم عيد للمسلمين اضحى و لا فطر إلا و هو يجدد اللّه لآل محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فيه حزنا، قال: قلت: و لم؟ قال: انهم يرون حقهم فى ايدى غيرهم). «۲»

و هذه الرواية تدلّ على تجديد حزن آل محمد صلوات اللّه عليهم فى كل عيد

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۲ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۱ من أبواب صلاة العيدين فى الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۴

اضحى و فطر، لانهم يرون حقهم فى أيدى غيرهم، و من المعلوم أن المراد من حقهم ليس إلّا صلاة العيد، لأنّ يوم العيد يوم بروز جلالة الرئاسة و الخلافة، لأنّ الخليفة يخرج مع الجلال و الجبروت لأداء صلاة العيد، و الناس يجتمعون حوله، فاهل البيت عليهم السّلام يرون هذا المقام الّذى هو حق لهم، فى ايدى الغاصبين، فمن هنا نستكشف كون صلاة العيد من شئون الامامة و الخلافة، و إلّا لا وجه لحزن أهل البيت عليهم السّلام لذلك.

و الرواية و إن وردت فى صلاة العيد و لكن بعد كون أمر صلاة الجمعة مثل صلاة العيد من حيث شرطية امام الأصل فيها و عدمها، فنفهم من كون صلاة العيد من مناصب الامام عليه السّلام أنّ اقامة صلاة الجمعة أيضا بيده و من مناصبه عليه السّلام.

[الامر الخامس و نقل اقول العلماء]

الامر الخامس: ما نقل فى العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام. «۱»

و المستفاد منه أيضا كون صلاة الجمعة من مناصب السلطان، مضافا الى بعض الروايات الأخرى الدالة على كون صلاة الجمعة من المناصب المخصوصة بالامام عليه السّلام، و سيأتى الكلام فيه إن شاء اللّه، هذا كله حال الروايات.

و امّا اقوال العلماء فنقول: إن المستفاد من كلام السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الميافارقيات و سلّار رحمه اللّه فى المراسم و ابن إدريس رحمه اللّه «۲» هو كون شرط انعقاد الجمعة بالإمام العادل أو من نصبه الإمام لذلك، بل ربما يقال: يحتمل أن يكون هذا هو المترائى من كلام المفيد رحمه اللّه بقرينة كلام تلميذه يعنى سلار رحمه اللّه ذلك.

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۲۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل؛ علل الشرائع، ص ۲۶۴.

(۲)- السرائر، ج ۱، ص ۳۰۳.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۵

و ما يظهر من الشّيخ رحمه اللّه من كلامه فى النهاية «۱» و المبسوط «۲» و الخلاف «۳» أيضا هذا يعنى: كونها مشروطة بالامام أو من

نصبه الامام لذلک.

لکنّه قال فی النهایـة «۴» فی الأـمر بـالمعروف و النهی عن المنکر، کلاما یظهر منه أنّه یجوز للفقهاء انعقاد الجمعـة، فعـدّ انعقاد الجمعة من جملة ما یکون أمره بید الفقهاء فی حال الغیبة.

و قال فی الخلاف، بعـد ما بین اشتراط انعقاد صـلاة الجمعـة بالامام الأصل أو من نصـبه لـذلک، کلاما بصورة الاشـکال و الجواب، و کـان حاصـل کلامه هو انّه بعـد ما قلت من أنّ انعقادها مشـروط بالامام أو من نصـبه لـذلک، فما منشأ تجویز صـلاة الجمعـة مع عـدم حضور الامام أو من نصبه لذلک

ثمّ قال: لانا نقول: إن ذلک لما ورد من النص، و ذکر الروایة و أنه یستفاد منها الجواز عند عدم وجود المعصوم علیه السّلام.

[فی بیان التعارض فی کلمات الشیخ ره]

اشارة

فمن کلامه رحمه اللّه من اشتراط انعقاد الجمعـة بالامام أو من نصـبه لـذلک فی النهایة و المبسوط و الخلاف، و من کلامه رحمه اللّه فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر من کتاب النهایة و من ذیل کلامه فی الخلاف یظهر التعارض بین کلماته فی جهتین:

الجهـة الاولی: التعارض بین کلامه فی النهایـة فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بأن للفقهاء انعقاد الجمعة، و بین ذیل کلامه فی الخلاف بعد ما قال من اشتراطها

(۱)- النهایة، باب الجمعة، ص ۱۰۳ و ۱۰۷.

(۲)- المبسوط، ج ۱، کتاب صلاة الجمعة، ص ۱۴۳.

(۳)- خلاف، ج ۱، ص ۶۲۶.

(۴)- النهایة، ص ۳۰۲.

تبیان الصلاة، ج۱، ص: ۶۶

بالامام أو من نصبه لذلک، بأنّه یجوز انعقادها للناس و لو لم یکونوا فقهاء.

الجهـة الثانیة: التنافی بین کلامه فی المبسوط و النهایة و صدر کلامه فی الخلاف من اشتراط انعقاد صـلاة الجمعة بالامام أو من نصـبه لذلک مع ذیل کلامه فی الخلاف بأنه یجوز انعقادها و لو مع عدم الامام و عدم من نصبه لذلک.

فکیف یمکن الجمع بین کلماته.

و وجه توجّهنا لکلامه و الدقة فی فهمه، و فرض توجیه للتهافت الظاهر بین کلماته، هو ان من قبل عصر الشّیخ رحمه اللّه لا نجد کلاما من الفقهاء یمکن أن یقال: بأن هذا الکلام دال علی أن الأئمة علیهم السّـلام أذنوا للناس بانعقاد صـلاة الجمعة و لو مع عدم حضورهم و حضور من نصـبوه بالخصوص لذلک فلم یظهر ذلک إلا من ذیل کلام الشیخ رحمه اللّه فی الخلاف، و الا فقد أدعی الاجماع قولا و عملا علی کونها مشـروطة بالامام أو من نصبه لذلک ممّن کان قبل الشّیخ من السیّد و السلّار و ابن إدریس و المفید علی احتمال، و کـذلک الشّیخ مع قطع النظر عن هذا الکلام الّذی قاله فی الخلاف فی ذیل کلامه، نعم یظهر من الصّدوق رحمه اللّه انّه تنعقد صـلاة الجمعة و لو بدون الامام أو من نصبه لذلک.

و لکن العمـدة فی ابـداء الجواز، و مـا ذهب إلیه المتـأخرین من الفقهـاء من جواز انعقـاد الجمعـة مع عـدم حضور الامـام أو من نصـبه لـذلک، هو فتوی الشّیخ رحمه اللّه فی هـذا المقام، و إلا فمع قطع النظر عن ذلک، فالاجماع المدعی محفوظ بحاله، و لازمه هو عدم

جواز انعقادها إلّا بالشرط المتقدم.

فما نقول فى المقام: هو انّه هل يمكن رفع التنافى بين كلمات الشّيخ رحمه اللّه أو لا يمكن هذا؟ و هل نأخذ بالاجماع إن وجدنا توجيها لذيل كلامه، أو نأخذ بالذيل، و لا بدّ

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۷

على هذا من توجيه الاجماع بنحو لا يتنافى مع الذيل، أو نقول بأنّه لا يجىء بالنظر توجيه لرفع التنافى.

و على كل حال لا بدّ لنا من النظر بعد ذلك ثانيا فى أخبار الباب حتى نرى يوجد فيها ما يكون شاهدا على ورود الاذن من ناحيتهم عليهم السّلام فى انعقاد الجمعة و لو مع عدم الامام عليه السّلام او من نصبه لذلك، و نتصرف فى الاجماع المتقدم على هذا، أولا يوجد شاهد على الاذن أصلا.

[ما يمكن ان يقال فى رفع التعارض وجوه:]

اشارة

فنقول ما يمكن أن يقال فى رفع التنافى بين كلمات الشيخ رحمه اللّه وجوه:

الوجه الاول [الاذن]

: هو أن يكون المراد ممّا قاله من جواز انعقاد صلاة الجمعة للناس و لو مع عدم السلطان أو من نصبه لذلك هو الاذن يعنى: جواز انعقادها يكون بمقتضى الاذن الّذى يستفاد من الرواية «۱» المتقدمة فى نظره، فهم عليهم السّلام اذنوا بذلك، فيرفع التنافى، لأنّ صلاة الجمعة و لو كانت مشروطة بالامام العادل، و لكن يجوز انعقادها باذن الامام الّذى بيده زمام أمرها، فكما ينصب الامام شخصا خاصا لذلك، كذلك له أن يأذن بانعقادها بنحو مطلق للناس.

و يرتفع التنافى بهذا البيان بين كلامه فى النهاية بأن للفقهاء انعقادها و أن ذلك من مناصبهم، و بين جواز انعقادها لسبعة انفار من المسلمين و لو لم يكن بينهم الفقيه، لأنّ من بيده أمرها و هو الامام الاصل تارة ينصب شخصا خاصا لذلك، و تارة اشخاصا مخصوصين الذين هم واردون تحت عنوان خاص كالفقهاء من باب كونهم فقهاء، و تارة يأذن لكل احد من الناس، و فيهم من يكون عادلا و قادرا على إنشاء

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۸

الخطبتين إذا كانوا سبعة نفر، فيرتفع تنافى الاولى و الثانية.

و فيه أن هذا التوجيه لا يناسب مع ما ادعى الشيخ رحمه اللّه من الاجماع القولى على كون انعقاد صلاة الجمعة مشروطا بالامام أو من نصبه لذلك، فان ظاهر هذا الكلام هو كون نفس الانعقاد مشروطا بذلك، فعلى هذا لا يصح انعقادها بدون ذلك و ليس المراد انّه بيد الامام زمام الأمر حتى يعطى أمره بيد من شاء و يجوّز لمن شاء.

و ثانيا ظاهر كلامه هو الفتوى بالجواز، لا أن المستفاد من الرواية هو الاذن، بل مراده انّه يقول بجواز الانعقاد فى صورة عدم السلطان أو من نصبه لذلك بمقتضى الرواية، و بعد كون هذا الكلام هو الفتوى منه، فيبقى التنافى بين كلامه، و انه لو كان الاجماع على الاشتراط فلا معنى للجواز مع عدم الشرط، و ان كان الحكم هو الجواز و لو مع عدم الشرط فلا معنى لدعوى الاجماع على الاشتراط.

[الوجه الثانى: فى صورة بسط اليد أمرها بيد الامام]

الوجه الثانى: هو أن يقال بأن مراده رحمه اللّه من اشتراطها بالامام أو من نصبه لذلك هو اشتراطها بذلك فى حال التمكن و بسط يده، و امّا مع عدمه فيجوز الانعقاد و لو مع عدم الامام و عدم من نصبه لذلك، فيرتفع التنافى لأنّ الشرط الّذى اعتبره رحمه اللّه اعتبره فى صورة التمكن و بسط يد الامام، و الجواز الّذى قال به مع عدم الشرط كان فى زمان عدم حضور الامام.

و فيه أن هذا التوجيه أيضا لا- يناسب مع ما قاله رحمه اللّه فى مقام عدّ شرائط صلاة الجمعة من أنها مشروطة بالامام أو من نصبه لذلك و العدد الخ، فالعدد شرط فى حالتى التمكن و عدمه، فعلى هذا لم يكن هو فى مقام بيان ما هو شرط فى خصوص حال التمكن، بل هو كان فى مقام ما هو شرط فيها مطلقا، و عدّ من شرائطها المطلقة الامام أو من نصبه لذلك، و العدد أيضا من الشرائط المطلقة.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۶۹

[الوجه الثالث و الرابع]

اشارة

الوجه الثالث: هو أن يقال: كما يظهر من المحقق الثانى فى جامع المقاصد بأن شرطية الامام أو من نصبه لذلك معتبرة فى وجوبها التعيينى، و أمّا وجوبها التخييرى فغير مشروط بهذا الشرط، نقول هكذا فى كلام الشيخ، و بذلك يرتفع التنافى بين كلماته.

بأن يقال: إن صلاة الجمعة لا تجب بالوجوب التعيينى الا مع امام الأصل أو من نصبه لذلك، و امّا مع عدم هذا الشرط، فتجب صلاة الجمعة لكن بالوجوب التخييرى.

فيحمل كلامه الظاهر فى الاشتراط بكون الشرط شرطا فى الوجوب التعيينى، و يحمل كلامه الظاهر فى الجواز حتى مع عدم حصول الشرط على انّه تجب صلاة الجمعة مع عدم الشرط بالوجوب التخييرى.

و فيه ما قلنا من الاشكال الوارد على التوجيه الثانى، فان ما عدّه من الشرائط- كالعدد و غيره- شرط مطلقا، و لا يمكن أن يقال بأن العدد شرط فى وجوبها التعيينى فقط لا فى وجوبها التخييرى، فمن سياق عبارته و بيان الشرائط يستفاد بأنه رحمه اللّه يكون فى مقام ما هو شرط فيها مطلقا.

الوجه الرابع: أن يقال: كما قلنا من انّه يتراءى من بعض العبائر، و ما هو محتمل فى بعض الكلمات، إنه كان خارجا صلاة جمعة كبيرة، و صلاة جمعة اخرى صغيرة، فالكبيرة منها هى الّتى كانت مشهدا عاما، و الناس يجتمعون عندها، و هذه الصّلاة يكون أمرها بيد السلطان، و تنعقد من ناحيته، كذلك كانت صلاة جمعة صغيرة و هى تحصل بمجرد مسماها و هى سبعة أنفار و هذه الصّلاة ليست موقوفة بالسلطان أو من نصبه السلطان، بل لكل سبعة أن ينعقدونها مع كون عادل متمكن

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۰

من اداء الخطبة بينهم.

[فى وجود صلاة الجمعة صغيرة و صلاة الجمعة كبيرة]

فيقال: إن بهذا النحو يرتفع التنافى من كلام الشّيخ رحمه اللّه بأن يقال: كان مراده أن شرط صلاة الجمعة الكبيرة هو السلطان العادل أو من نصبه لذلك، و امّا الصغيرة فتجوز و لو مع عدم حضور السلطان العادل، فكلامه الظاهر فى الاشتراط ناظر الى الجمعة الكبيرة، و كلامه الظاهر فى الجواز ناظر الى الصغيرة.

و فيه أولا أن استكشاف مشروعية الجمعتين: جمعة كبيرة و جمعة صغيرة فى الاسلام مشكل و لا دليل عليه.

و ثانيا كون مراد الشّيخ من بيان الاشتراط فى النهاية و المبسوط و صدر كلامه فى الخلاف، هو كون الشرط شرطا فى صلاة الجمعة الكبيرة، و كون مراده من جواز انعقادها بدون الشرط كما يظهر من ذيل كلامه فى الخلاف، هو الجواز فى صلاة الجمعة الصغيرة، بعيد و لا دليل عليه، بل سياق كلامه شاهد على الخلاف قلنا فى الوجه الثانى و الثالث.

فلا يمكن توجيه كلام الشّيخ رحمه اللّه بحيث يرتفع التنافى بهذه الوجوه.

فاذا نقول- بعد ما قلنا من كون اشتراط السلطان او من نصبه لذلك مسلما فى صلاة الجمعة كما يظهر ذلك من ظهور كلمات عدة من القدماء و دعواهم الاجماع على ذلك لا- يمكن الالتزام بكون صلاة الجمعة واجبة بدون اشتراطها بالامام أصلا، بحيث تجب بمجرد وجود سبعة أنفار، لما قلنا من الاجماع و ما نرى من وضعها الخارجى، و السيرة المستمرة من الصدر الأوّل الى هذه الاواخر، فاشتراطها بالسلطان العادل معلوم.

فمن ادعى الوجوب مع عدم هذا الشرط، فلا بدّ من أن يدعى ورود الاذن من

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۱

ناحية من يكون أمرها بيده يعنى: النبى و الائمة عليهم السّلام، فان ثبت هذا الاذن فنقول بجواز انعقادها أو وجوبها فى حال الغيبة مثل هذا الزمان، و الّا فلا يمكن الالتزام بذلك.

[فى ذكر بعض الاخبار الدالّة على الاذن من الائمة]

اشارة

فاذا نعطف الكلام الى ذكر بعض الاخبار الّتى قيل بكونها دالة على ورود الاذن منهم عليهم السّلام.

و نحن و إن قدّمنا الكلام فى بعض هذه الأخبار عند ما كنا فى مقام فهم أصل كيفية الوجوب، و أن وجوبها هل هو مطلق أو مشروط، و قلنا بعدم وجود رواية دالة على وجوبها المطلق بلا اشتراطها بالامام، بل قلنا بدلالة بعض الأخبار و الاجماع و السيرة على اعتبار هذا الشرط، و فرغنا عن ذلك، و لكن نتكلم فيها مرة اخرى كى يتضح المطلب لمن اراد البصيرة، و انه بعد الفراغ من الاشتراط و كون الامر بيد الامام هل ورد الاذن منه عليه السّلام أولا.

فنقول بعونه تعالى: إن ما يظهر من ذيل كلام الشيخ رحمه اللّه فى الخلاف كما قلنا تمسك للجواز مع عدم حضور السلطان أو من نصبه لذلك باحدى الروايات الواردة فى أهل القرى، فنقول: إن هذه الروايات تكون ثلاثة.

الرواية الاولى: رواية عبد اللّه بن بكير (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قوم فى قرية ليس لهم من يجمع بهم، أ يصلون الظهر يوم الجمعة فى جماعة؟ قال: نعم اذا لم يخافو). «۱»

وجه الاستدلال بها انّه سأل عن تكليف قوم ساكنين فى قرية، و فرض عدم

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۲ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۲

وجود الشخص الّذى يمكن أن يجمع به يعنى السلطان، فهل لهم أن يقيمون صلاة الجمعة بانفسهم مع عدم من يجمع بهم، و اجاب الامام عليه السّلام بأنّه يجوز لهم أما إذا لم يخافوا، فاذن عليه السّلام بانعقاد الجمعة و لو مع عدم حضور السلطان أو من نصبه لذلك.

[فی الاشکال بان السؤال عن صلاة الظهر فی الروایة لا عن صلاة الجمعة و جوابه]

فان قیل: إن ظاهر الروایة هو السؤال عن الظهر، و انه مع عدم من یجمع بهم هل یصلون صلاة الظهر بالجماعة أم لا، لظهور قول السائل «أ یصلون الظهر یوم الجمعة فی جماعة» فی ذلک، و اجاب علیه السّلام بجواز ذلک مع فرض عدم التمکن من صلاة الجمعة لعدم وجود من یجمع بهم، فالسؤال و الجواب یکون عن صلاة الظهر فلا ربط للروایة بصلوة الجمعة.

فانه یقال: و لو کان ظاهر کلام السائل هو السؤال عن الظهر، و لکن قوله علیه السّلام «اذا لم یخافوا» قرینة علی کون المراد من الظهر هو صلاة الجمعة، لأنّ اتیان الظهر بالجماعة مع عدم التمکن من صلاة الجمعة لا خوف فیه و لا تقیة فیه، بل الخوف یکون فی انعقاد صلاة الجمعة بدون حضور السلطان أو من نصبه لذلک، لانّهم یعدّون أمر هذه الصّلاة من شئون السلطان، فانعقادها علی خلاف ما عند المخالفین ربّما یکون مورد الخوف، فلهذا قال علیه السّلام «نعم اذا لم یخافوا».

هذا غایة ما یمکن أن یقال فی وجه الاستدلال بالروایة.

و فیه أن مفاد الروایة أمر آخر، و نقول مقدمة: اختلفت العامة فی انّه إذا لم تنعقد صلاة الجمعة لعدم حصول شرطها فهل یصح اتیان صلاة الظهر بالجماعة فی یوم الجمعة أم لا، فبعضهم قال بالجواز مع الکراهة، و أبو حنیفة قال بعدم الجواز.

إذا عرفت ذلک نقول: إن سؤال السائل عن جواز اتیان الظهر جماعة فی یوم الجمعة و عدمه، مع عدم التمکن من اتیان صلاة الجمعة، و جواب الامام علیه السّلام بجواز

ذلک لکن فی صورة عدم الخوف، یکون من باب أن السائل کوفی، و حیث کانت الفتوی المتداولة فی الکوفة و نواحیها فی عصر السؤال هی فتوی أبی حنیفة، فقیّد الجواز بعدم الخوف، لأنّ اتیان صلاة الظهر جماعة یوم الجمعة مخالف لفتوی ابی حنیفة، فجوز الامام علیه السّلام لهم ذلک مع عدم الخوف من المخالفین، فالسائل سأل حتی یعلم بأنّه یجوز اتیان الظهر جماعة یوم الجمعة، أو یکون الأمر کما افتی به ابو حنیفة، فقال علیه السّلام بجواز ذلک مع التقیید بعدم الخوف لاجل التقیة عن المخالفین التابعین لابی حنیفة. «۱»

[فی ان روایة محمد بن مسلم لا تدلّ علی الاذن]

الروایة الثانیة: روایة محمد بن مسلم عن احدهما قال: «سألته عن اناس فی قریة هل یصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم، و یصلون اربعا إذا لم یکن من یخطب» «۲».

وجه التمسک بکون الروایة دالة علی الاذن فی انعقاد صلاة الجمعة حتی مع عدم حضور الامام هو مفهوم قوله «اذا لم یکن من یخطب» لأنّ مفهومه هو انّه إذا کان من یخطب یجب اتیان صلاة الجمعة.

و فیه أن مفاد الروایة لیس إلا السؤال عن اناس یکونون فی قریة، و انهم هل

---

(۱)- أقول: و لو اغمضنا عما قاله سیدنا الأستاد- مد ظله- فأیضا لا یمکن استفادة ظهور للروایة فی کون المراد صلاة الجمعة بقرینة قوله «إذا لم یخافوا» فانّه کما لا یمکن اقامة صلاة الجمعة فی قبال المخالفین، کذلک لا یمکن انعقاد صلاة الجماعة علنا فی قبال جماعتهم، لکونه أمرا مستنکرا عندهم، و حتی الآن یکون کذلک، بل لا بد من الحضور فی جماعتهم، و کیف یمکن انعقاد جماعة فی قبال جماعتهم، فانهم یعدون ذلک شق عصا المسلمین، فعلی هذا بعد کون الظاهر من صدر الروایة هو کون السؤال عن الظهر، فجواب الامام علیه السّلام بجواز ذلک مع عدم الخوف یکون مناسبا للسؤال. (المقرّر).

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۳ من أبواب صلاة الجمعة فی الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۴

يصلون الجمعة بالجماعة و على هذا إمّا أن يكون المراد من الجمعة صلاة الجمعة على احتمال، فيكون سؤال السائل عن جواز صلاة الجمعة بالجماعة، و انه يصح اتيانها جماعة، فأجاب عليه السّلام نعم، يصلون جماعة لكن أربع ركعات إذا لم يكن من يخطب يعنى: مع عدم من يخطب بهم لا بدّ من أن يصلّوا الظهر، و لكن هذا الاحتمال لا يناسب سياق الرواية.

و إما أن يكون السؤال من اتيان صلاة الظاهر جماعة، و لا ينافى ذلك تعبير السائل عن الظهر بالجمعة، لأنّ اطلاق الجمعة و ارادة الظهر منها ورد مكررا فى الروايات مثل رواية فضل بن عبد الملك التى يأتى الكلام فيها إن شاء اللّه، فسأل السائل بأنّه هل يجوز اتيان الظهر جماعة، فقال عليه السّلام: نعم، يجوز لهم و يصلون أربع ركعات إذا لم يكن من يخطب بهم، و على كلا الاحتمالين يكون فرض السائل هو القرية.

فنقول:

أولا: بأن المفروض عند السائل هو عدم انعقاد صلاة الجمعة من ناحية السلطان أو من نصبه لذلك، لعدم كون السلطان فى القرية، و لهذا سأل عن جواز انعقاد أهل القرية الصّلاة الجمعة بلا حضور السلطان أو من نصبه لذلك على الاحتمال الاول، أو الظهر على الاحتمال الثانى، فاجاب عليه السّلام بجواز الجماعة، و لكن يصلون أربع ركعات، فيكون ذكر قوله (إذا لم يكن من يخطب) قيدا غالبيا لعدم السلطان أو من نصبه لذلك فى القرية غالبا، فبعد كون قيد (من يخطب) قيدا غالبيا مثل (و ربائبكم اللاتى فى حجوركم) فلا مفهوم لهذا الكلام يعنى: لقوله (إذا لم يكن من يخطب) فلا وجه لأن يقال بأن المستفاد من الجملة الشرطية هو الوجوب إذا كان من يخطب.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۵

و ثانيا: لو فرض كون المفهوم لقوله (إذا لم يكن من يخطب) و كون مفهومه يجوز أو يجب انعقاد صلاة الجمعة مع وجود من يخطب فى القرية.

فنقول: إن من يخطب قابل بحسب الاحتمال لأنّ يكون من يخطب المعهود يعنى السلطان أو المنصوب من قبله و قابل لأنّ يكون المراد ممّن يخطب كل من يقدر على اداء الخطبة.

فان لم نقل بكون أقوى الاحتمالين الاحتمال الاول، فلا وجه لترجيح الاحتمال الثانى أما أولا فلما قلنا من أن المعهود هو كون انعقاد صلاة الجمعة بيد السلطان أو المنصوب من قبله.

و ثانيا: سياق العبارة حاك عن كون الفرض عند السائل هو عدم التمكن من الجمعة المعهودة، و لهذا سأل عن اتيان الظهر جماعة، فاجاب عليه السّلام بجواز ذلك، و انهم يصلون أربع ركعات، و لكن لرفع توهّم عدم كون القرية مانعة من انعقاد الجمعة، قيد حكمه بما (إذا لم يكن من يخطب) يعنى: لو وجد من يخطب المعهود و لو فى القرية يجب عليهم اتيان صلاة الجمعة.

و ثالثا: أن الامام عليه السّلام كان حكمه مشروطا بعدم وجود من يخطب، و من يخطب إن كان من يخطب المعهود فهو، و ان كان من يخطب كل من يقدر على اداء الخطبة، فلازمه حمل الحكم على المورد النّادر لأنّ فى القرى خصوصا مع كون اهلها من الاعراب، لا توجد الصورة التى لم يكن بين ساكنى القرية من لا يقدر على اداء أقل الواجب من الخطبة، و هو الحمد و الصلوات مثلا، لانهم عالمون بذلك، لانهم يؤدون صلواتهم و الصلوات اليومية مشتملة على ذلك، فكيف لا يتمكنون من قراءة الخطبة، و لو فرض مورد فيكون موردا نادرا، فعلى هذا يلزم كون حكم الامام عليه السّلام

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۶

باتيان أربع ركعات محمولا على مورد نادر أو غير واقع، و هذا أمر بعيد، فعلى هذا يكون الاقوى بالنظر هو كون المراد ممّن يخطب هو المعهود منه. «۱»

[الكلام فى رواية فضل بن عبد الملك]

الرواية الثالثة: رواية فضل بن عبد الملك (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

إذا كان القوم فى قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر). «٢»

و فيه- مع انّه لو اخذ بإطلاق قوله «فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا» فلازمه وجوب انعقاد صلاة الجمعة بمجرد وجود كل من يتمكن من اداء الخطبة، و لازم ذلك الالتزام بعدم الاشتراط بوجود السلطان أصلا، و لا يمكن الالتزام به.

انّ غاية ما يستفاد من الرواية هو وجوب صلاة الجمعة مع من يخطب، و من يخطب قابل لأنّ يكون من يخطب المعهود يعنى: السلطان أو من نصبه لذلك، و قابل يكون اعم منه و من غيره، و الاحتمال الاول لو لم يكن اقوى للوجوه الّتى قدمناها فى الرواية السابقة، فلا اقل من تساوى الاحتمالين، و اثره عدم ظهور للرواية فى ما

---

(١)- أقول: و ان قلت: بأن المراد بقوله (من يخطب) كل من يقدر على إنشاء اقل واجب الخطبتين، فالمستفاد من الرواية وجوب الجمعة بمجرد وجود ذلك، و ان لازمه هو كون وجوبها غير مشروط بالسلطان من رأس، لا انّه مشروط به، و لكن قد ورد الاذن لنا بذلك.

نقول: فان كان هذا مدلول الرواية فهو ممّا لا يمكن الالتزام به لما قدمنا من الاجماع على الاشتراط، فتأمل و مع قطع النظر عن ذلك فغاية ما يستفاد من الرواية وجوب الجمعة مع وجود من يخطب، فالرواية تكون فى مقام بيان أصل الوجوب مع هذا الشرط، و ليست فى مقام ذكر من هو الخطيب، و ان المعتبر فيه اى صفة من الصفات، و انه هل هو السلطان فقط أو كل من يقدر على اداء الخطبة. (المقرّر).

(٢)- الرواية ٢ من الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة فى الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ١، ص: ٧٧

ادعى القائل بالوجوب من استفادة الاذن من الرواية.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

و لقائل أن يقول: بأن ما رايناه فى بعض الروايات فى المسألة هو الأمر بصلوة الجمعة، أو اخبر بوجوبها مع الإمام، أو مع امام عادل فعبر بلفظ الامام.

و ما نرى فى هذه الروايات الثلاثة هو الأمر بهذه الصّلاة مع وجود من يخطب، فعدل فيها عن التعبير بالامام و عبر بمن يخطب، فنكشف من ذلك بأن المراد من التعبير بمن يخطب، هو أن كل من يتمكن من اداء الخطبة لو وجد، تجب هذه الصّلاة و لو لم يكن الامام أو من نصبه لذلك:

و فيه أن التعبير فى هذه الروايات الثلاثة بهذا اللفظ يعنى (من يخطب) يمكن أن يكون لاجل ما ورد فى بعض الروايات، و من جملة هذه الروايات الرواية الثالثة.

بأن وجه كون صلاة الجمعة ركعتين هو كون الخطبتين مقام الركعتين، ففى هذه الروايات حيث أمر بصلوة الظهر و اتيان أربع ركعات، و لهذا قال يجب الاتيان بأربع ركعات فى ما لا يكون من يخطب، لأنه اذا كان من يخطب فيقرأ الخطبتين، و هما تكونان مقام الركعتين، فالتعبير (بمن يخطب) فى هذه الروايات يمكن أن يكون وجهه ما قلنا.

هذا تمام الكلام فى الروايات الثلاثة الواردة فى القرية و كانت واحدة منها منشأ فتوى الشّيخ رحمه اللّه على ما يظهر من ذيل كلامه

فى الخلاف، و قد يتوهم من بعض الاخبار الاخر ثبوت الاذن بانعقاد صلاة الجمعة مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك:

منها: رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة، فليصلوا فى جماعة، و ليلبس البرد و العمامة، و يتوكأ على قوس أو عصا،

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۸

و ليقعد قعدة بين الخطبتين، و يجهر بالقراءة، و يقنت فى الركعة الاولى منهما قبل الركوع). «۱»

و قد تعرضنا لها قبلا أيضا، و قلنا بأن الأمر بلبس البرد و العمامة، و التوكؤ على القوس و العصا الى الآخر، قرينة على كون المراد صلاة الجمعة لا صلاة الجماعة.

وجه الاستدلال بها: على الاذن بانعقاد صلاة الجمعة، هو أن المعصوم عليه السّلام قال: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا فى جماعة، يعنى: يقيمون صلاة الجمعة، فاذن بها مع وجود السبعة.

[الرواية غير دالة على المدعى]

و فيه: أنّ الرواية غير دالة على ذلك، اذ مرجع ضمير قوله فى الرواية «اذا كانوا» غير معلوم، فهل المراد منه كل من كان، أن يكون المراد سبعة مخصوصة، فحيث إن ذلك غير معلوم، فلا يمكن استفادة اذن المطلق منها، بل يستكشف من الرواية بحسب سياقها ان ما نقل منها ليس تمامها، بل الرواية تكون مشتملة على زيادة و لم تنقل تلك الزيادة، خصوصا مع ما فى ذيلها من قوله «و ليلبس البرد و العمامة» الخ فالمرجع فى كل الافعال يعنى (و ليلبس و ليقعد و يجهر و يقنت) غير معلوم، و لم يدر بان المراد من المرجع هو الامام الخاص يعنى: امام الأصل، أو يكون المراد هو كل من يقدر على الامامة و اداء الخطبة، فلا يمكن دعوى الظهور للرواية فى الاذن بانعقاد صلاة الجمعة لكل شخص.

و منها: ما رواه «۲» فى الكافى عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام الّتى قدمنا الكلام فيها المشتملة على بيان الخطبتين، و فيها ما يدل على أن أبا جعفر عليه السّلام أمر محمد

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۶ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲)- الكافى، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۶.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۷۹

بن مسلم بأن يقول كذا و كذا، و كان كلامه بصورة الخطاب مثلا و تقول.

فيمكن أن يقال: بأن هذه الرواية تدلّ على وجوب صلاة الجمعة بلا تقييد بحضور الامام أو من نصبه بالخصوص لذلك، و ان الامام عليه السّلام كما فى الرواية أمر الراوى بقراءة الخطبتين قبل صلاة الجمعة بكيفية خاصة، فيستفاد من ذلك مشروعية صلاة الجمعة حتى مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

و فيه مع ما قلنا سابقا و مع قطع النظر عن اضطراب متن الحديث، لما ورد فى بعض مواضعه بصورة الخطاب، ثمّ فى بعض مواضعه بعنوان الغائب مثلا فى موضع قال (و تقول) و فى موضع آخر قال (و يدعو اللّه).

نقول بأن غاية ما يستفاد من الرواية هو أنّه عليه السّلام أمر محمد بن مسلم بقراءة الخطبتين بنحو مخصوص، فهو كما يمكن أن يكون قابلا للاذن العام للناس و منهم الراوى، كما هو ادعاء من يدعى الاذن، كذلك يكون قابلا لكون أمره السائل من باب جعل النيابة للراوى بالخصوص، فكان هو ممّن نصبه لذلك، و لا يبعد ذلك مع جلالة محمد بن مسلم، و إن أبيت عن ذلك، و ادعيت عدم كون الرواية ظاهرة فى الاحتمال الثانى، فلا مجال لدعوى ظهورها فى الاحتمال الاول.

و منها: الرواية «۱» الّتى قد منا ذكرها أيضا و هى رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين و لا جمعة لاقل من خمسة احدهم الامام، فاذا اجتمعت سبعة، و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم».

بتوهم أن المستفاد من الرواية الاذن فى انعقاد صلاة الجمعة إذا اجتمعت

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۰

سبعة نفر و لم يخافوا، فبمجرد عدم الخوف مع وجود سبعة نفر يقيمون صلاة الجمعة، و يجعلون إماما باختيارهم من افرادهم، و يجمعون به، فواحد منهم يصير إماما و الآخرون يقتدون به، و يقيمون صلاة الجمعة.

و فيه كما قلنا سابقا لا ندرى الذيل اعنى «فاذا اجتمعت سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم» جزء للرواية، اذ بعد ما نرى بأن الصدوق رحمه اللّه يضمّ فتواه بالرواية، يعنى: يذكرها متصلة بالرواية فى بعض الموارد، كذلك يحتمل أن يكون هذا الذيل أيضا فتواه و ذكرها بعد الرواية، فان الصّدوق رحمه اللّه ذكر الرواية فى الفقيه بهذا النحو.

[الكلام فى نقل كلام الصدوق فى كتابه المسمى بالهداية]

و يؤيد هذا الاحتمال اعنى كون الذيل من الصّدوق رحمه اللّه:

أوّلا: ما ذكره فى كتابه المسمّى بالهداية فى باب فضل الجماعة، فان ظاهر كلامه و إن كان باب فضل الجماعة، و لكن ما ذكر فى هذا الباب ليس مربوطا الا بصلوة الجمعة، و هو بعد ذكر بعض ما يكون مربوطا بصلوة الجمعة قال «فاذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم» فانك ترى أن ما ذكر هنا فى مقام الفتوى، هو عين ما نقل فى ذيل هذه الرواية المبحوث عنها، ثمّ قال بعد ذلك: و الخطبة بعد الصّلاة لانها بدل الاخيرتين، و قدمهما عثمان، ثمّ قال «و السبعة الذين ذكرناهم الإمام و المؤذن و القاضى و المدعى عليه و المدعى حقا و الشاهدان» فانت ترى بأن كلامه هنا فى مقام الفتوى هو عين كلامه الّذى نقل فى ذيل الرواية، فهذا يؤيد كون الذيل أيضا فتواه، و ما قاله: بأن الخطبة فى صلاة الجمعة بعدها و انما قدمهما عثمان اشتباه محض لأنّ المسلم خلاف ذلك.

و ما قاله فى ذيل كلامه يستفاد منه أن مراده من الامام فى السبعة الذين أحدهم الإمام هو امام الأصل، لأنّ ما قال بأن (السبعة الذين ذكرناهم الامام و ...)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۱

هو عين مدلول رواية محمد بن مسلم، و هى الرواية ۹ من الباب الثانى من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل المتقدم ذكرها عند ذكر الأخبار الدالة على اشتراط الامام الأصل فى مشروعية صلاة الجمعة، غاية الأمر عد واحدا من السبعة فى رواية محمد بن مسلم (الذى يضرب الحدود) و الصدوق عد بدله (المؤذّن).

و وجه كون مراده من الامام هو امام أصل ما قلناه فى ذيل رواية محمد بن مسلم المتقدمة من أنّ ما يعد من السبعة مع الامام لا يناسب وجودهم إلا مع إمام الأصل، لأنه هو الّذى عنده القاضى و المدعى و المدعى عليه و الشاهدان، و ان كان الامام أعم من الامام الأصل و غيره يعنى: كل من يمكن الاقتداء به فى الجماعة، فليس غالبا فقيها و مجتهدا حتى يكون عنده هؤلاء الاشخاص، و كان حضور هؤلاء الاشخاص عنده من شئونه.

و ثانيا: ترى أن المحقق فى المعتبر، و العلّامة فى المختلف، و الشهيد الثانى رحمه اللّه فى غاية المراد لم ينقلوا هذه الرواية فى مقام التعرض لهذه المسألة و نقلوا أخبارها مع كون الرواية على فرض كون الذيل جزء منها، من اوضح ما فى الباب من الروايات على المطلب، و كذا الفاضل المقداد شارح الفقيه قال بعدم كون تلك الفقرة جزء للرواية، فيحتمل أن يكون عدم ذكر المحقق و العلّامة و

الشهيد الروايـة، من باب وجود مدرك عندهم على عدم كون الذيل جزء الرواية، بل ترى أن فى كتاب الفقيه المطبوع فى الهند ذكر بعدم كون الذيل اعنى «و لا جمعة لاقل من خمسة الخ» من الرواية.

و بعـد مـا تلونا عليك لم يبق الوثوق بكون الروايـة مشـتملة على الـذيل بل من المحتمل أن يكون من فتاوى الصّدوق رحمه اللّه، فلا يمكن عدها جزء الرواية، لأنّ بناء

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۲

العقلاء لم يكن فى مثل هـذه الموارد على الاخـذ، فلا يمكن الحكم بمقتضـى اصالة عدم الزيادة بأن الذيل جزء الرواية، لأنّ منشأ هذا الأصل هو بناء العقلاء و لم يكن هنا بناء العقلاء مع ما ذكرنا على ذلك.

هـذا كله مع قطع النظر من أن الروايـة ان كـانت كـذلك، فلازمها هو وجوب صـلاة الجمعـة بمجرد وجود السـبعة بلا اشتراطه بالامام، فالرواية تصير معارضة قدمناه من الأخبار و الاجماع و السيرة على الاشتراط، فعلى هذا أيضا لا يمكن الاخذ بها. «۱»

[ذكر رواية زرارة ثانيا و الكلام فيها]

اشارة

و منها رواية زرارة المتقدم ذكرها أيضا قال: حثنا ابو عبد اللّه عليه السّلام على صلاة الجمعة حتى ظننت انه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا، أنما عنيت عندكم. «۲»

وجه الاسـتدلال بها: انّه عليه السّلام حثّ على صلاة الجمعة و كان شدة حثه بمرتبة توهم السائل بأنّه عليه السّلام اراد أن يقيمها، فقال: نغـدو عليك؟ فقال: لا، انما عنيت عنـدكم، يعنى: يكون المقصود ان تقيموها عند انفسـكم، و لا يلزم حضور الامام، فتدل الرواية على الاذن بانعقاد الجمعة و لو مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

و فيه أن فى الرواية احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الحث و الترغيب لحضور صلاة العامة، فالرواية

---

(۱)- أقول: و لقـد تقـدم منى توجيه آخر للروايـة عند تعرضـنا لها سابقا، و مع هذا الوجه لا يمكن الاستشـهاد بها لكلا الدعويين أعنى نفى الاشتراط و ثبوت الاذن فراجع. (المقرّر).

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵ من أبواب صلاة الجمعة فى الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۳

على هذا الاحتمال تدلّ على الحث على حضور صلاة جمعة العامة لرعاية التقية، و وقاية الشيعة من خطر مخالفيهم، فان كان المراد من الرواية هذا فلا ربط لها بالاذن على انعقاد صلاة الجمعة.

الاحتمال الثانى: انّه بعد كون صـلاة الجمعة ممّا يتقوّم أمرها بصـنفين: صنف يكون وظيفتهم الامامة فى هذه الصّلاة، لانها لا تنعقد إلا بالامام حتى يقتدى به، و صنف يكون شأنهم المامومية لتقوّم انعقادها بوجود المأموم أيضا، و إلا لم تتحقق الجماعة فيها، لانّ الجماعة لم تتحقق إلّا بالامام و المأموم.

نقول: بأن الرواية تدلّ على الحث و الترغيب من حيث الثانى، يعنى: حيث المامومية يعنى يرغبهم الامام عليه السّلام، و يحثهم على أن يصيروا مأمومين فى صـلاة الجمعة، و يشـتغلون بحفظ هذه الجهة، و ظن زرارة بأنّه عليه السّلام حثهم بالاقدام على ما هو وظيفتهم من المامومية من باب انّه عليه السّلام اراد أن يحضر لاقامة الجهة الاخرى يعنى:

حيث الامامة و أن يقوم بالامر، فقال (نغدو عليك) فاجاب عليه السّلام لا اعنى: لا اريد أن تحضروا فى صلاتى، انما عنيت عندكم.

فبعد كون الصدر على هذا تحريصا على حيث الماموميّة، فيكون المراد من الذيل بتناسب الصدر، هو انكم تصيرون مأمومين عندكم لا عندى، فالرواية غير متعرضة الا لحيث المامومية، و انجام هذه الوظيفة، و لا تعرض لها لحيث إمامة صلاة الجمعة و أن أمرها على أي كيفية كانت، فالحث على أن يصيروا مأمومين، و امّا صيرورتهم مأمومين فى أى جمعة، و مع اى امام فالرواية غير متعرضة لذلك، فلا يستفاد على هذا الاحتمال الاذن من الرواية.

الاحتمال الثالث: أن يكون الحث و الترغيب فى الرواية على أصل صلاة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۴

الجمعة، فبعد كون صدرها تحريصا على أصل صلاة الجمعة، فالذيل أيضا ليس إلا ما حث عليه السّلام عليه فى الصدر، فالمراد من قوله (انما عنيت عندكم) هو أن المقصود الحث على انعقاد صلاة الجمعة عند انفسكم بلا احتياج الى حضورى، و على هذا الاحتمال فلهم أن يقيموا هذه الصّلاة إما وجوبا أو جوازا بدون اشتراط حضور الامام، و على هذا لا يلزم أن يقال بوجوب صلاة الجمعة عليهم، بل لا مانع من أن يكون بنحو الجواز و صرف المشروعية حتى يناسب مع كون صلاة الجمعة احد فردى الواجب التخييرى، و يكون فرده الآخر صلاة الظهر، و يقال: إن مع الامام يجب صلاة الجمعة معينا، فالامام شرط للوجوب و مع عدم حضور الامام يجوز انعقادها و لو انعقدت تسقط صلاة الظهر، و على هذا الاحتمال كان الامام عليه السّلام فى مقام الافتاء، و افتى بمشروعية صلاة الجمعة او وجوبها حتى مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

[مع عدم ظهور الرواية للاحتمال الاول و الثانى فلا ظهور له فى الاحتمال الثالث أيضا]

إذا عرفت هذه الاحتمالات، فان لم يكن ظاهر الرواية مساعدا للاحتمال الاول أو الثانى، فلا اقل من عدم ظهورها فى الاحتمال الثالث، مضافا الى أن الرواية لو كانت دالة على الافتاء- على الاحتمال الثالث- يستفاد منها مشروعية الجمعة و لو مع عدم الامام أو من نصبه لذلك، و الحال أن ظاهر كلام المجمعين هو الاجماع على كون أصل المشروعية مشروطا بالامام أو من نصبه لذلك، فمع هذا الاجماع كيف يمكن الالتزام بمشروعية صلاة الجمعة من رأس بدون حضور الامام أو من نصبه لذلك. «۱»

---

(۱)- اقول: ان قلنا بان المستفاد من الرواية هو الاحتمال الثالث، و قدمنا الرواية على ما دل-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۵

و منها: ما رواه عبد الملك عن ابى جعفر عليه السّلام (قال: قال: مثلك يهلك و لم يصلّ فريضة فرضها اللّه، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعنى صلاة الجمعة). «۱»

و قد تعرضنا لها سابقا أيضا.

وجه الاستدلال: انّه بعد ما قال عليه السّلام: مثلك يهلك و لم يصل فريضة فرضها اللّه و قال عبد الملك: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعنى صلاة الجمعة، أمره عليه السّلام بانعقاد الجمعة، فيستفاد الأذن منها بأن تنعقد صلاة الجمعة حتى مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلك.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج ۱، ص: ۸۵

[لا يمكن ان ما ذكر فى رواية عبد الملك تمام الرواية و لم يسقط منها شيء]

و فيه أولا: أن سياق الروايـة حاك عن عـدم كون كلام الامام عليه السّـلام بـدوا ما نقله الراوى بـدون زيادة و نقيصـة، أو بدون سـبق كلام، أو بدون تناسب خارجى، بل متن الحديث يشهد بأن ما نقل مسبوق بكلام أو واقعة خارجية غير منقولة، لا انّه عليه السّلام

على اشتراط صـلاة الجمعـة بالامـام او من نصـبه لـذلك، فلاـ بـد من أن يقـال بـالوجوب التعيينى مطلقـا، لأنّ الحثّ كان على الجمعة المشـروعة، و وجوب صـلاة الجمعـة المشـروعة مسـلم فى الجملـة، و انما الكلام كان فى اشتراط وجوبها بالامام و عـدمه، و بعـد عدم الاـشتراط بنـاء على الاخـذ بالاحتمـال الثـالث فى الروايـة، فلاـ بـد من ان يكون انعقادهـا واجبا بالوجوب التعيينى، و لا معنى للوجوب التخييرى، و قوله (حثنا) و ان كان بمادته قابل للحمل على الاسـتحباب و الترغيب على الامور المسـتحبة، لكن المورد غير قابل لذلك، لأنّ الحث على صـلاة الجمعـة و هى واجبـة ضـرورة فى الجملة، و بعد عدم الاشتراط بالامام على فرض تقديـم هذه الرواية فلم يبق الا وجوب اصل صلاة الجمعة، و الحث على هذا لا يكون الا عليها فتامل، و لا يبعد كون اقوى الاحتمالات هو الاحتمال الاول. (المقرّر).

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من أبواب صلاة الجمعة فى الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۶

تلكم بهذا الكلام بدوا بمجرد رؤية عبد الملك، بأنّه قال له بمجرد أن راه (مثلك يهلك و لم يصل فريضة فرضها اللّه).

و كيف يكون عبد الملك- مع جلالته المشار به بقوله (مثلك يهلك) يعنى: أنت مع شأنك و مقامك تهلك- تاركا لفريضة فرضـها اللّه، و ما كان آتيا بها أصلا، فهذا مؤيد على أن هذا الكلام مسبوق بسابقة غير منقولة، و لا ندرى ما هى السابقة كانت فى البين.

فبعد هذا الاحتمال المؤيد بسياق الرواية، لم يحصل لنا الجزم بكون ما نقل من الرواية تمام الكلام الواقع بين الامام عليه السّـلام و بين السائـل بلا سـبق أمر خارجى، أو كلام آخر، بل يمكن أن يكون هـذا الكلام مسـبوقا بامر آخر لو وصل إلينا نسـتكشف أمرا آخرا من الرواية.

و ثانيا: ما قلنا سابقا من كون الرواية قابلة لكونها صادرة لأنّ يراعى الراوى التقية يعنى: يحضر فى جماعة العامة، و لا يترك ذلك كلية حتى يصـير سـببا للفساد و هلاكته، كما أن ما قلنا فى الوجه الأوّل من احتمال سـبق أمر خارجى فى البين، و هو صار منشأ تشدّد الامام عليه السّـلام، و أن يقول (مثلك يهلك) هو هـذا اعنى: إما علمه عليه السّـلام بأن عبـد الملك لا يحضـر فى جماعة العامة، أو كان فى المجلس واحـد منهم و عنـده قال عليه السّـلام بعبـد الملك ما قاله حتى يرى الشـخص المخالف الحاضـر بأنّه عليه السّـلام يأمر مواليه بالحضور فى جماعتهم و جمعتهم.

و ثالثا: هـذا على تقدير اسـتبصار عبد الملك و وروده فى منهج الحق، و امّا على تقدير عدمه، فقال ذلك بشـخص من العامة، و تكلم معه، و أمره موافقا لمذهبه رعاية لبعض المصالح.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۷

[خطاب الامام عليه السّلام بعبد الملك لمراعاته التقية لا الاذن]

و رابعـا: أن مـا فى ذيـل الروايـة «يعنى صـلوا الجمعـة» بعـد قوله «صـلوا جماعـة» ليس من كلام الامام، لأنّه لو كان كلامه عليه السّـلام فمقتضـى القواعد الادبية أن يقول «اعنى صـلاة الجمعة» لا أن يقول «يعنى صـلاة الجمعة» لأنّ المتكلم لو قصد بصـلوة الجماعة صـلاة الجمعة، كان اللازم أن يقول «اعنى» لا «يعنى»، فالذيل قابل لأنّ يكون من عبد الملك راوى الرواية، و قابل لأنّ يكون من كلام واحد من رواة الروايـة غير عبـد الملك، فبعـد عـدم كون ذلك من كلام الامام، بل عـدم معلومية كونه من كلام عبد الملك، فلا يمكن أن يقـال بكون الـذيل أمر بصـلوة الجمعـة، بـل نبقى نحن و مـا بقى من الروايـة، و غايـة مـدلولها، مع قطع النظر عما قلنا، هو الأمر بصـلوة

الجماعة، و هذا الأمر محتمل لأنّ یكون الأمر بالحضور فی جماعة العامة، و كان المراد من الفریضة فی الروایة الفریضة الّتی یفعلها تقیة، و انک لم لم تراع التقیة، و هذا الوجه و ان كان بعیدا، و لا یبعد أن یكون المراد من الأمر بالصّلاة الأمر بصلوة الجمعة و لو مع عدم ذیل الروایة، و لكن هذا الاحتمال أیضا من محتملات الروایة، و لا ظهور لها فی الاذن بصلوة الجمعة و لو مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلک.

هذا تمام الكلام فی الأخبار الّتی یمكن أن یتمسّک بها للاذن علی انعقاد الجمعة فی حال عدم حضور الامام أو من نصبه لذلک، و قد ثبت لک ممّا بینا لک فی هذا المقام عدم ظهور للروایات فی الاذن المطلق للجمیع بحیث كان لكل سبعة إقامتها، و نحن تابع لدلیل ظاهر فی المدعی و لم نجد ذلک بین الاخبار اصلا.

و بعد ما تبین لک عدم ثبوت الوجوب التعیینی لصلاة الجمعة مطلقا حتی بدون حضور الامام أو من نصبه لذلک من الادلة، بل أوضحنا خلافه و بینا لک كون الاشتراط مسلم بالأدلّة، و اثبتنا بعد ذلک عدم ورود الاذن العام من ناحیة من بیده

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۸

أمر صلاة الجمعة اعنی: الامام باقامتها للناس بطریق العموم، لعدم قیام دلیل علی ذلک.

هل یمكن أن یقال: بأن المستفاد اجمالا من بعض الأخبار المذكورة، هو تمكن الشیعة من صلاة الجمعة الصغیرة فی زمان عدم تمكنهم من انعقاد صلاة الجمعة الكبیرة، لاجل عدم بسط ید الأئمة علیهم السّلام و ان لم ندر بكون تمكنهم الشرعی علی انعقاد صلاة الجمعة بای نحو كان إمّا من باب كون واحد منهم منصوبا من قبلهم علیهم السّلام فی الخفاء، أو اذن لجمع مخصوص فی ذلک، أو اذن لمطلق الشیعة، فان لم نعلم هذه الخصوصیات من أخبار الباب، لكن أجماله معلوم كما یشعر بذلک روایة محمد بن مسلم «۱» المشتملة علی بیان الخطبتین، لما ورد من الأمر لمحمد بن مسلم بأن (تقول كذا) و ما صدرت الروایة تقیة للامر فیها بالدعاء لائمتک حتی تنتهی الی صاحبک، و روایة عمر بن حنظلة «۲» الّتی یستفاد منها أن المعصوم علیه السّلام جعله رسولا لأنّ یبلغ كون صلاة الجمعة مشتملة علی القنوتین: قنوت فی الركعة الأولی و قنوت فی الركعة الثانیة، و هذه الروایة أیضا لم تكن صادرة علی وجه التقیة لأنّ اعتبار القنوت فی الركعة الأولی مضافا الی القنوت المعتبر فی الركعة الثانیة للصّلاة الجمعة من متفردات الامامیة، و روایات القری فانّه هل یمكن استشعار كون صلاة الجمعة مشروعة لهم منها.

[لا یمكن الجزم بورود الاذن من المعصومین علیهم السّلام]

و لكن بعد هذه البیانات، كما قلنا سابقا، لا یمكن الجزم بورود الاذن من قبلهم علیهم السّلام و عدم معلومیة ذلک، فاذا نقول: لم نجد دلیلا یمكن الاتكال علیه علی ورود

---

(۱)- الكافی، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۶.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۵ من أبواب استحباب القنوت فی الركعة الاولی من الجمعة.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۸۹

الاذن منهم علیهم السّلام باقامتها و لو مع عدم حضور الامام أو من نصبه لذلک. «۱»

---

(۱)- أقول: إن ما افاده- مد ظله- من امكان استفادة مشروعیة صلاة جمعة صغیرة علی الشیعة فی الجملة من بعض الأخبار، ممّا لا دلیل علیه، كما أنّه لم یجزم بذلک، و أشرنا به فی ذیل الكلام، لأنّ ما استظهر منه- مد ظله- ذلک لم یمكن خالیا عن الإشكال.

أما روایة محمد بن مسلم المشتملة علی الخطبتین، فلما قلنا من اضطراب متن الحدیث، و انه علیه السّلام یمكن أن یكون، فی هذا

الكلام، فى مقام بيان الحكم، و لا مانع من أن يقول بصورة الأمر و الخطاب، و صرف بيان الأحكام ليس شاهدا على انّها وقعت مورد العمل، كما أفاده- مد ظله- و ايده بذكر رواية الواردة فيمن يمنعه الزحام من أن يصل بسجود الامام فى صلاة الجمعة، و انّه مع عدم اتفاق صلاة الجمعة للشيعة مع قلة عددهم بنحو يمنع كثرة الجمعية من وصول الماموم بسجود الامام، و لكن مع ذلك بيّن حكمه.

فلا مجال لأنّ يقال: بأنّه لو لم يكن فى البين صلاة جمعة فما معنى تعليم خطبتها.

و امّا رواية عمر بن حنظلة فنقول: أما ما افاده (مد ظله) من عدم جريان احتمال كون الرواية صادرة على وجه التقية، لاشتمالها على القنوتين فنقول: إن ذلك أيضا قابل للدفع، فان القنوت حيث لا يعتبر فيه رفع اليد، فيمكن اتيانه و لو عند المخالفين بحيث لا يلتفتون به، بأن يأتى بذكر القنوت و لا ترفع اليد عندهم، فهم مع كونهم مأمورين بحضور جمعة العامة للتقية، فيعلون هذا الحكم الواقعى اعنى: القنوت فى ركعتها الأولى، و يأتون به لعدم مانع لهم من العمل بهذا الحكم، فالرواية ليست مشعرة على كون صلاة الجمعة مشروعة لهم غير ما لا بد لهم دائما أو بعضا من الحضور عندها اعنى: صلاة جمعة المخالفين.

مضافا الى أن هذه الرواية لا تدلّ الا على بيان حكم آخر، و هو القنوت، و امّا كون هذا الحكم من باب كون جمعة لهم خارجا، و بيان آداب عملهم الخارجى، فلا دلالة لها، و مع قطع النظر عن ذلك نقول: بأن الرواية لو لم تكن شاهدا على الخلاف لم تكن دليلا للمطلب، لأنّ المعصوم عليه السّلام اخذ رسولا لأنّ ينبه الشيعة بحكم من احكام صلاة الجمعة يكون على خلاف العامة، فلو كانت صلاة الجمعة غير مشروطة بالامام، أو اذن لشيعتهم و الحال أن وضعها الخارجى على ذلك، فكيف لم ينبه الشيعة و لم يبينوا لهم، فهذا شاهد على عدم كون الأمر كذلك.-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۰

فظهر لك ممّا مرّ عدم ثبوت ما ادعاء الشّيخ رحمه اللّه فى ذيل كلامه فى الخلاف من ورود الاذن بانعقاد صلاة الجمعة مع عدم حضور الإمام أو من نصبه لذلك تمسكا بالرواية الواردة فى القرية.

[هل يجوز انعقادها للفقيه بالخصوص أولا؟]

اشارة

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى جهة اخرى، و هى انّه هل يجوز انعقاد صلاة الجمعة للفقيه بالخصوص أولا؟ و بعبارة اخرى هل ثبت اذن للفقيه أو هل نصب لذلك أم لا؟ و قد قلنا: بأن الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية فى باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر قال- فى ضمن ما يجوز للفقهاء- بجواز انعقاد صلاة الجمعة لهم.

و يظهر ذلك من الشهيد رحمه اللّه فى الدروس بعنوان الاستحباب اعنى: يستحبّ لهم انعقادها، لكن من كلام المفيد رحمه اللّه فى المقنعة، و من كلام تلميذه- اعنى: سلار بن عبد

و امّا روايات القرى فقد مضى الكلام فيها و عدم دلالتها على ذلك، و يبعّد كون صلاة الجمعة صغيرة خارجا بين الشيعة أمران.

الأول: انّه لو كانت صلاة الجمعة مشروعة للشيعة بهذه الكيفية، فيقيمونها البتة مع ما ورد من الحث و الترغيب عليها، فمع وجود الجواسيس من ناحية خلفاء الجور و المفسدين، و عمالهم فى كل بلد و قرية بحيث يكشفون خصوصيات الائمة عليهم السّلام و مواليهم و وضعهم، حتى لو أعطى بهم درهما أو دينارا، لأخبار به خلفاء الجور، كيف لا يلتفتون الى صلاة جمعتهم، و انهم اقاموا صلاة فى قبال صلاتهم و لو كانت صلاتهم مخفية، و لو التفتوا لذلك لعابتهم و شددوا عليهم الأمر، و يذكرون فى مقام ايذائهم من

جملة اعمالهم المخالفة لهم، فهذا دليل على عدم كون الأمر كذلك.

الثانى: انّه لو أمرت الشيعة باقامة صلاة جمعة صغيرة من قبلهم، و يقيمونها فكيف صارت مخفية، و لم يبلغ الأمر إلينا مع كون مقتضى القاعدة بلوغ ذلك بنا يدا بيد و إن كانت مخفية، و الحال انّه لا عين و لا اثر من ذلك بين الشيعة، فهذا أيضا شاهد على عدم مشروعية هذا بهذا النحو، و بعد ما قلت و عرضت بمحضره الشريف ما قلت من الايراد، قبل منى تقريبا و قال (مد ظله) بأن ذلك كان من باب الاحتمال. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۱

العزيز الديلمى رحمه اللّه- فى المراسم لا يظهر ذلك، لانّهما بعد ما عدّا ما هو من شئون الفقهاء حتى عدّا صلاة العيد منه لم يعدّا صلاة الجمعة من ذلك.

فكون انعقادها للفقهاء و من شئونهم بنحو الجواز أو الاستحباب لم يظهر الا من الشيخ رحمه اللّه و من الشهيد رحمه اللّه، فنرجع الكلام على كل حال فى هذا.

و نقول مقدمة: بأن الكلام فى باب ولاية الحاكم اعنى: الفقيه يقع فى مقامين:

الاوّل: فى الكبرى.

و الثانى: فى الصغرى، و قد خلط كثيرا ما كل واحد من المقامين بالآخر.

المقام الاول: يقع الكلام فى انّه من الأمور أمور ليس أمرها راجعا الى الاشخاص، و لا يكونون صالحين للاقدام بها و رتقها و فتقها، و لم يكن أمرها بيدهم حتى يصنعون فيها ما شاءوا، و هذه الأمور راجعة الى كل من يكون قيّما بأمر الناس بحيث لو لم تكن دخالة قيم الأمر، و وضعها فى موضعها، تعوق هذه الأمور، و يساق أمرها الى التعطيل نظير أمر القصّر و الغيّب، و رفع التخاصم بين الناس، و الدفاع عن الملة و غير ذلك، و لو لا دخالة للسائس بالامر و القيم و زعيم الامة لساق أمر الامة و الرعية الى النكال، و الاختلال.

و ليس هذا الأمر مخصوصا بدين الاسلام، بل و لا مخصوصا بذوى الاديان، بل نرى أن هذه الأمور فى كل ملة من الملل ليست من شان كل واحد من الناس الدخالة فيها، بل يكون أمرها راجعا الى من بيده زمام امورهم، و من هو قيم عندهم، أو رئيسهم، أو سلطانهم، أو سائسهم، و هو يقيم هذه الأمور و امثالها.

[من وضع تشريع الاحكام و عدم جواز تعطيلها يمكن ان يقال بعدم رضى الشارع بتركها و يجب على الفقيه اقامتها]

فبعد كون الأمر كذلك عند كل ملة من الملل سواء كانوا من ذوى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۲

الاديان أولا:

نقول: بأن شرع الاسلام حيث تكون شريعة تامة و روعى فيه كل الجهات بحيث لم يبق شىء من الأمور الدنيوية و الاخروية، سياسية و غير سياسية إلا و بيّن ما يحتاج إليه البشر و لم يعطّل أمرهم من الأمور الدنيوية و الاخروية فى شأن من الشئون.

و ليس شرع الاسلام مثل ساير الشرائع الّتى لم يكن فيها ما يرفع احتياج البشر من كل الجهات، كما ترى من شرع المسيح فليس فيه، كما ترى، فى أنا جيلهم إلّا بعض الأمور الاخلاقية مع ما فيها من الخرافات، بحيث ليس لهم قوانين فى جهاتهم الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و غير ذلك.

بل إن مذهبنا جاء بجميع ما هو طريق سعادة البشر فى الدنيا و الآخرة، و هو دين امتزجت السياسية بالعبادة، و العبادة بالسياسة، و لذا ترى أن بعض احكامها فى عين السياسة عبادة، و فى عين العبادة سياسة كما ترى فى فريضة الحج، فهى من افضل القربات، و وسيلة

الانقطاع من الخلق الى الخالق، و طريق القرب إليه، و فى عين هـذا الحال من أعظم السـياسات لاجتماع المسـلمين فى محل مخصوص بنظم مخصوص و ترتيب مخصوص، و يظهر بذلك عظمة الاسلام، و فرط توجه المسلمين الى اللّه فشرّع الاسلام أمورا مخصوصة، مع قطع النظر عما كان فى ساير الامم، مربوطة بالسياسة و العبادة كالحج و العيدين.

و بعد كون شـرع الاسـلام ناظرا الى كل الأمور من جهات الإمارة و القضاوة و أمور القصّر و الغيّب و حتى إمارة الحاج و ساير الأمور، و كل هذه الأمور من الأمور الّتى ليست ادارتها و القيام بها شأن كل شخص من الاشخاص، و ليست من

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۳

وظائفهم، فلا بـدّ من أن يجعل لهـذه الأمور من يقوم بها، و يجرى هـذه الأمور مجراها مع كثرة العنايـة بها، و احتياج الاجتماع الـدينى إليها، و لذا ترى أن بناء المسـلمين كان من الأوّل بانهم إذا فتحوا قارة، فبمجرد ورودهم بنوا مسجدا و دار الإمارة، و كانا هما معا حتى يقيمون الصّـلاة فى المسـجد و تقـام هـذه الأمور فى دار الامارة بيـد من هو الامير و القيّم بالامر، كما ترى أن قائـد جوهر بمجرد فتحه المصر بنى مسجدا و دار الإمارة فى القاهرة، و هذا البلد من بنائه و محل المسجد فعلا يكون جامع الازهر.

و الغرض أنّ الاسلام ناظر الى هذه الجهات، و جعل فى الشرع لها شخصية مناسبة لها، و لذا كان فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم من يقوم بهـذه الأمور فى غير المدينة من قبله صـلّى اللّه عليه و آله و سـلم، و امّا بعد النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلم فبعد القاء المنافقين الخلاف فى الدين و صار المسـلمون فرقتين: فرقة على الضلالة، و فرقة على طريق السعادة، فالطائفة الاولى اعنى: العامة قالوا: بأنّ أمر هـذه الأمور يكون بيـد الخليفـة، و من هو قيّم الأمور، و الفرقـة الحقـة قالوا: بأنّ الأمور لا بـد و أن تكون بيـد خليفة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سـلم، فالاختلاف فى الصـغرى، لانا نقول: بأن الخليفـة هو على ابن أبى طالب عليه السّـلام و اولاده المعصومين عليهم السّـلام، و هم مخالفون فى ذلك، و على كل حال فهم يقولون: بأن اقامة هذه الأمور العامّة و وضعها فى موضعها بيد الخليفة، و كل من ينصبه الخليفة لذلك، و امّا نحن جماعة الشيعة فحيث أن ائمتنا غير امير المؤمنين عليه السّلام فى مدة قليلة لم يكونوا مبسوطى اليـد، ففى زمانهم مهما امكن لهم التصـرف فى هذه الجهات و وضـعها فى موضـعها عملوا بوظيفتهم، و تصـرفوا فيها، و قاموا بشئونها.

و امّا فى زمان الغيبـة، فبعـد ما قلنا من احتياج الامّـة، و حفظ جهاتهم برعاية هذه الأمور، و عدم جواز تعطيلها، لانها من شـئون الدين و قوام أمر المسلمين، و عدم

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۴

كونها وظيفـة كل احـد من الآحاد، فكيف يمكن أن لا يصدر من المعصومين عليهم السّـلام ما هو الموقف، و أن الأمر فى هذه الأمور بيد أى شخص كان، و من هو الصالح لتصديها.

فهل يمكن أنهم لم يعينوا للقضاوة و الحكومة بين الناس لرفع التخاصم أحدا؟

و هل سكتوا عن ذكر شخصية صالحة للقيام بأمور الغيّب و القصّر؟ و هل تركوا تكليف الشيعة فى انّه إذا توجه إليهم الخصم، فالى من يكون أمر الـدفاع و التجهيز و غير ذلك؟ كلا، فنكشف انهم بينوا من هو المرجع فى كل جهـة محتاجـة إليها، لا فى كل جهـة و لو لم تكن الشـيعة محتاجـة لها، أولا يمكن لهم من باب الخوف أو ضـعفهم فى قبال المخالفين اقامتها، بل لا بد لهم من تعيين مرجع يحتاج إليه مواليهم و جماعـة الشـيعة بحيث لو لم يكن مرجع فيهم لاختـلّ أمورهم، فلا بـدّ من أن يصـدر من ناحيتهم من هو المرجع و القيّم لهذه الأمور.

[فبعد لزوم قيم لها فالقيم هو الفقيه]

إذا عرفت فی هـذا المقام لزوم وجود قیّم لاقامـة هـذه الأمور بطور المسلم و المقطوع، فثبت الكبری و هو أن الأمر فی هذه الأمور بيد قیّم الأمر، فنتكلم بعد ذلك فی المقام الثانی اعنی: من هو القیم و المرجع، و الذی بيده اقامة هذه الأمور فنقول:

المقام الثانی: بعـد ما ثبت أن أمر هـذه الأمور يكون بيـد قيم المسلمين، فمن هو القیّم عنـد الشيعة، فنقول: بأنّه من المسلم عدم جعل منصب لغير الفقهاء من قبلهم عليهم السّلام، لانا بعد المراجعة فی الآثار و الأخبار لم نر أنهم عليه السّلام فوضوا أمر هـذه الأمور فی مورد الی غير الفقهاء، مثلا فی القصّر بعد عدم وجود الولی لم يوكل، أمر الصغار الی شخص أو طائفة غير الفقهاء، فنری عدم جعل منصب، و ايكال أمر من هذه الأمور العامة الی أحد غير الفقهاء، و الحال أنهم عليه السّلام لو فوضوا الأمر الی غير الفقهاء لوصل إلينا، و لم يصر محجوبا عنا، ثمّ نری الارجاع من قبلهم عليه السّلام الی الفقهاء

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۵

فی بعض الموارد مثل القضاء و الفتوی و أمر الصغار.

فنقول: بعد ما ثبت لك من لزوم قیّم لهذه الأمور العامة فی المقام الأوّل.

فإمّا أن يقال بعدم تعيين قيم لاقامة هذه الأمور من ناحيتهم عليه السّلام، فهو ممّا لا يمكن الالتزام به، لأنّهم كيف يعطّلون أمر الناس.

و إمّا أن يعيّنوا عليهم السّلام لهذه الأمور مرجعا صالحا و شخصية مخصوصة و فی هذه الصورة.

فإمّا أن يقال: بأنّهم فوضوا الامر الی شخص أو أشخاص غير الفقيه فهو مقطوع العدم، لعدم عين، و لا اثر من ذلك فی الآثار و الأخبار.

فلم يبق إلّا كون المرجع و قيّم الأمر فی هـذه الأمور من قبلهم عليهم السّلام الفقيه، فالمتيقن ممّن له اهلية الدخالة فی هذه الأمور هو الفقيه، لأنه المتعين من قبلهم للقيام لهذه الجهات و المنصوب من ناحيتهم لوضع هذه الأمور فی موضعها.

فعلی هـذا لو لم يقم دليل خاص علی نصب الفقيه فی مورد و أن أمره بيـده، نقول: بكون الأمر بيـده لما استفدنا بنحو الكلی من كون أمر هذه الأمور العامة فی زمان غيبة الامام عليه السّلام بيد الفقيه.

فلو لم تكن مقبولة عمر بن حنظلة «۱» و لا رواية أبی خديجة «۲» و لا غيرهما نقول: بكون أمر مثل القضاء و أمر الغيّب و القصّر، و كل ما لا يمكن تركه، و يلزم القيام بامره، راجعا الی الفقيه.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۶

اذا عرفت ذلك فهل يمكن أن يقال بأن أمر صلاة الجمعة أيضا من الأمور أمرها راجع الی الفقيه، و انه يجب عليه اقامتها و لا يختل بامرها أولا؟

[القول بان ولايته تقتضی الدخالة حتی فی مثل صلاة الجمعة مشكل]

فنقول: إنه و ان ذكرنا وجها لطيفا لاثبات ولاية الفقيه، و لكن الالتزام بأن ولايته تقتضی الدخالة حتی فی مثل صلاة الجمعة، مشكل فانها ليست من الأمور الّتی لا يجوز تركها، و يضر الاخلال بامرها، و لم يقع اخلال فی الجهات الدينية من عدم انعقادها، فعلی هـذا كون اقامة صلاة الجمعة من مناصب الفقيه بحيث يكون الفقيه، من نصبه الامام عليه السّلام لذلك بالاذن العام، مشكل و لم نقل به.

ثمّ إن مع قطع النظر عما قلنا فی وجه ولاية الفقيه نقول: بأن مقبولة عمر بن حنظلة و ان وردت فی مورد سؤال السائل عن الـدين و

الميراث، إلا أن المستفاد منها بعد جعل الفقيه بمقتضى الرواية حاكما على الناس، و اعطاء هذا المنصب له، فله شئون الحكومة، و ما يكون أمره راجعا الى الحاكم خصوصا مع التصريح فى الرواية بذلك بقوله «و قد جعلته حاكما عليكم»، فالمستفاد من ذلك هو جعل الحكومة المطلقة، لأنّه لم يقل (جعلته حاكما عليكم فى مورد رفع الخصومة).

و لا مجال لأنّ يقال: بأنّ الامام عليه السّلام جعل الفقيه حاكما فى خصوص رفع الخصومات، فكيف يتعدى الى غير هذا المورد لانّا نقول:

أمّا أولا: لأنّ البناء إن كان على الجمود و بخصوص المورد، فلازمه هو كون الفقيه فى خصوص رفع الخصومة فى خصوص الدين و الميراث، و لا يمكن الالتزام بذلك، و إن تتعدى عن المورد و قيل بعدم الفرق بين الدين و الميراث و بين غيرهما من حيث رفع التخاصم، و جعل الحكومة، فكذلك يقال بعدم الفرق بين رفع التخاصم و غيره خصوصا مع ما قلنا من أن جعل الحكومة مقتضيا لكون أمور الحكومة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۷

راجعا الى من نصب للحكومة.

و ثانيا: ما ورد فى الرواية فى تعيين الولاية لعدول المؤمنين، يستفاد منها أن السائل فرض موردا لم يكن القاضى فى البين، و أرجع المعصوم عليه السّلام فى فرض عدم القاضى أمر الصغير الى أحد من الناس كان موثوقا به، فمن هذا يستفاد أن هذه الأمور الّتى لا يمكن الاخلال بها، و لا بدّ من القيام بها أمرها أولا راجع الى الفقيه من قبلهم عليهم السّلام، فهذه الرواية أيضا دليل مستقل على ولاية الفقيه.

[لا دليل على كون اقامتها من وظائف الفقيه]

ثمّ بعد ذلك هل يمكن استفادة كون أمر صلاة الجمعة أيضا من الأمور تكون راجعة الى الحاكم حتى يقال: بانّ بعد ما دلت المقبولة على كون الفقيه حاكما: فله اقامة هذه الصّلاة، أو لا؟

فنقول: بأن كون اقامتها من وظائفه ممّا لا دليل عليه:

أمّا أولا: فلأنّه كما قلنا استفادة الحكومة المطلقة للفقيه، حتى فى الأمور لا يوجب عدم القيام بامرها اختلال فى أمور الناس، مشكل إذا غاية ما يقال: إن الفقيه منصوب لأنّ يقيم أمورا لا يمكن تركها و تعطيلها، بل لا بدّ من اقامتها و ليست صلاة الجمعة من هذا القبيل.

و ثانيا: أن بعض الأمور غير قابله لجعل أشخاص متعددة لها و القيام بأمرها، بل ان كانت العناية بأمرها فلا بدّ من ايكال أمرها الى شخص خاص، و لا يناسب جعل الولاية العامة لها.

و من هذه الأمور صلاة الجمعة، فان أمرها إن حول الى الجماعة لا الى شخص خاص، يقع الاختلاف و التنازع و التشاجر كثيرا ما، فيريد فقيه انعقادها فى محلة و فقيه آخر فى محلة اخرى، و يحصل الاختلاف بين الناس أيضا، و كيف

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۸

تكليفهم، فهل يذهبون الى هذا المسجد أو الى ذلك، و ربما يقع القتل و التشاح العظيم، فعلى هذا لا يمكن ايكال أمرها الى عنوان الفقيه بحيث يكون لكل واحد منهم الدخالة فيها مع كون انظارهم مختلفة، و هذا من مبعدات المطلب، و دليل على عدم شمول منصب الفقيه لامر صلاة الجمعة.

[لا يقاسى أمر القصر و الغيب بصلاة الجمعة لتكرار أمرها فى كل جمعة]

و لا يقال: ان ما قلت من الإشكال جار فى بعض أمور اخرى الراجع أمرها الى الفقيه كأمر الصغار، فربما يريد فقيه أن يجعل زيدا مثلا قيما لصغير، و فقيه آخر يريد أن ينصب عمروا قيما، فيقع التشاجر و الاختلاف.

لانا نقول: إن فى أمر الصغير إذا صار أحد قيما بجعل فقيه فليس للفقيه الآخر جعل شخص آخر، و لا يتفق مورد يجعل الفقيهان شخصين قيمين عرضا، حتى يقع الخلاف بخلاف صلاة الجمعة، فان الخلاف فيها يتفق كثيرا ما لانها تقام فى كل جمعة و فى كل بلد، و وقتها معلوم، و يمكن ورود النظرين المخالفين فيها غالبا عرضا مع كثرة الفقهاء، و اختلاف انظارهم بحسب ما يرون من المصالح، فان اراد اللّه تعالى اقامتها فينصب لامرها من قبلهم عليهم السّلام شخصا خاصا، فكون أمرها راجعا الى الفقيه لا دليل عليه.

اذا عرفت ما بينا لك فى مسئلة صلاة الجمعة ظهر لك ما هو الحق فيها لما بيناه مما يستفاد من الآية الشريفة، و الأخبار الواردة فى الباب، و الاجماع و وضعها الخارجى، فقد ثبت ممّا مرّ عدم دلالة الآية الشريفة و كذا أخبار الباب على كون صلاة الجمعة واجبة بالوجوب المطلق بلا اشتراط وجوبها بالامام أو من نصبه لذلك، لأنّ الآية لم تتعرض الا لوجوب السعى الى الصّلاة الواقعة فى الخارج، و الامر فيها أمر بالسعى الى الصّلاة المعهودة، و أخبار الباب بعضها ليس إلا فى مقام

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۹۹

بيان تشريع أصل وجوب صلاة الجمعة، و بعضها يدلّ على وجوبها مع الامام.

[فى ذكر حاصل المطالب فى جهات ثلاث]

فنقول: إن حاصل ما بينا فى المسألة واقع فى جهات ثلاثة:

الجهة الاولى: فى انّها واجبة بالوجوب المطلق بمعنى عدم اشتراطه بالامام الأصل أو من نصبه لذلك، او ليست كذلك، فقد قدمنا الكلام فيها، و أن الآية و الأخبار غير دالة على الوجوب المطلق، و أن لسان الآية و بعض الأخبار هو الأمر بوجوب السعى و الحضور فى فرض انعقاد صلاة الجمعة المعهودة.

و بعضها يدلّ على وجوبها مع الامام، و الامام قابل بحسب الاحتمال يكون امام الاصل، و قابل لأنّ يكون أعمّ منه و من غيره، و الاحتمال الأوّل إن لم يكن اقوى فلا اقل من عدم ترجيح للاحتمال الثانى، و ذكرنا المؤيدات و الشواهد على أقوائية الاحتمال الاول، و بعض الأخبار تدلّ بالصراحة او تلويحا على اشتراطها بالامام الأصل، و قد أمضينا الكلام فيه، مضافا الى بعض الروايات الاخرى الدالة على ذلك.

[فى ذكر روايات الاشعثيات و خبر دعائم الاسلام و النبويات]

منها ما نقل فى الاشعثيات «۱» أن الجمعة و الحكومة لامام المسلمين» و هذه الرواية احدى الروايات من الف رواية نقلها محمد بن محمد بن الاشعث الكوفى عن موسى بن اسماعيل بن موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه عن الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلم.

و هذه الروايات تسمى بالاشعثيات تارة لأنّ راويها محمد بن محمد بن الأشعث الكوفى، و تسمى بالجعفريات تارة لأنّ جعفر بن محمد عليه السلام رواها عن أبيه عن آبائه عن النبى صلوات اللّه و سلامه عليه و عليهم، فعلى هذا ما قاله الحاج آقا

(۱)- الاشعثيات ص ۴۲

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۰۰

رضا الهمدانی رحمه اللّه «۱» فی صلاته بأن هذه الرواية مرسلة ممّا لا وجه، لما قلنا من كونها مسندة و ذكرنا سندها، و الرواية معتبرة من حيث السند لأنّ للشيخ رحمه اللّه و كذا للنجاشى رحمه اللّه طريق إليه و كذا صاحب تاريخ بغداد، فعلى هذا لا اشكال فى اعتبار سندها.

و مدلولها هو كون صلاة الجمعة مثل الحكومة من مناصب امام المسلمين، فتفيد الاشتراط، و مثلها بعض الروايات الاخرى المذكورة فى مصباح الفقيه «۲» اعنى صلاة الهمدانى رحمه اللّه أيضا.

و منها الخبر المروى عن دعائم الاسلام عن على عليه السّلام انّه قال لا يصلح الحكم و لا الحدود، و لا الجمعة إلا للامام أو من يقيمه الامام. «۳»

و منها ما نقل عن رسالة الفاضل بن عصفور مرسلا عنهم عليهم السّلام «أن الجمعة لنا و الجماعة لشيعتنا» و كذا روى عنهم «لنا الخمس و لنا الانفال و لنا الجمعة و لنا صفو المال». «۴»

و منها النبوى «أربع الى الولاة الفيء و الحدود و الجمعة و الصدقات». «۵»

و منها نبوى آخر «أن الجمعة و الحكومة لامام المسلمين» فيستفاد منها أن

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۴۳۸.

(۲)- مصباح الفقيه، ص ۴۳۸.

(۳)- مصباح الفقيه، ص ۴۳۸.

(۴)- مصباح الفقيه، ص ۴۳۸.

(۵)- مصباح الفقيه، ص ۴۳۸.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۰۱

صلاة الجمعة مشروطة بحضور الامام أو من يقيمه الامام. «۱»

[فى ذكر النكتة اللطيفة]

و النكتة اللطيفة الّتى تعرضنا لها فى هذه المسألة، هى.

أولا: أن الآية الواردة فى الباب المتوهمة دلالتها على الوجوب التعيينى مطلقا، بعد امعان النظر فيها و بسط الكلام كما ينبغى فى اطرافها، ليست متعرضة إلا لوظيفة المأموم، و ان مع فرض وجود الامام و اجتماع العدد، و عدم كونه من المستثنيات، يجب السعى و الحضور فى صلاة الجمعة، لما قلنا من ان الآية، و كذا الروايات ظاهرها أمر الناس بالسعى مع فرض وجود الامام و انعقاد صلاة الجمعة، أو ظاهرها وجوب الانعقاد و الحضور لذلك عليهم مع فرض وجود الإمام يصيروا مأمومين.

و لم يبين فى الآية و لا فى واحد من الروايات، وظيفة الامام، و انه متى يجب عليه الانعقاد، و هل هو واجب عليه اصلا أولا، فالآية و الروايات غير متعرضة هو أصل كيفية وجوب الانعقاد، و ان أصل انعقادها واجب مشروط أو مطلق، فعلى هذا بعد عدم التعرض لذلك لا يستفاد من الأخبار بأن ما هو وضع الانعقاد و فى أى صورة تنعقد هذه الصّلاة، بل غاية ما فى الباب هو وجوب الحضور و السعى فى فرض الانعقاد، و أمّا متى يحصل هذا الفرض، و فى اى حال و على أى كيفية فلا تعرض لها فى ما ذكرنا من الآية و الأخبار، لانّها لم تكن متعرضة الّا لحال الماموم.

و ثانيا: على ما اوردنا فى المسألة و أمضينا البحث و خرجنا منها و تكلمنا فى

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۴۳۸.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۰۲

اطراف الآية و الروايات، ظهر لك ان أصل وجوب صلاة الجمعة غير ثابت مع عدم الشرط، بل أصل وجوبها ما ثبت الّا مع امام الأصل أو من نصبه لذلك، و ما استظهر من الآية و لا الروايات وجوبها مطلقا حتى نحتاج فى اثبات اشتراط وجوبها بالامام، الى الدليل بحيث لو لم يكن لنا دليل على اعتبار امام الأصل فى وجوبها نقع فى المخمصة، و يقال: بأن أصل الوجوب ثابت و عليكم باثبات الشرط، بل على ما بيّنا و هو من لطائف ما حققنا، هو أن القدر المتيقّن من وجوبها هو وجوبها مع الامام أو من نصبه لذلك، و ما ثبت أزيد من ذلك، فعلى مدعى الوجوب بنحو المطلق أن يقيم الدليل على مدعاه، فنحن غير محتاجين فى دعوانا و هو وجوبها المشروط الى الدليل، فلو شككنا فى وجوبها فى غير مورد حصول الشرط، و انها هل تكون مشروعة مع عدم الشرط أولا، فنحكم باصالة عدم المشروعية عدم مشروعيتها مع عدم الشرط، لأنّ المتيقن من مقدار مشروعيتها هو مع حضور الامام أو من نصبه لذلك.

و لكن مع عدم احتياجنا لاقامة الدليل على عدم مشروعيتها مع عدم الشرط و كون الأصل عدم المشروعية، ذكرنا بعض الأدلة أى: الأخبار الدالة على اشتراط انعقادها بذلك و مضى الكلام فيها مفصّلا.

الجهة الثانية: فى انّه بعد اشتراط انعقاد صلاة الجمعة بالامام أو من نصبه لذلك.

هل ثبت الاذن من قبل من بيده زمام أمرها يعنى امام الأصل عليه السّلام بأن يقيمها الناس و لو مع عدم حضور نفس الامام أو من نصبه بالخصوص لذلك، أولا، و قلنا ما يمكن أن يتمسّك به للاذن منهم، و قلنا بعدم استفادة الاذن للناس من الأخبار

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۰۳

حتى تجب فى مثل هذا الزمان بالوجوب التعيينى، أو بالوجوب التخييرى على الكلام فى ذلك.

الجهة الثالثة: فى أنها بعد كون انعقادها مشروطة بالامام أو من نصبه لذلك فهل فوض أمرها الى الفقيه من ناحية الائمة عليهم السّلام و جعل ذلك من منصب الفقيه و شئونه مثل القضاوة بين الناس و غيره أو لا.

و ظهر لك عدم كون أمر صلاة الجمعة من الأمور الراجعة إليه، فليس للفقيه انعقادها، و القيام بامرها من باب كونه حاكما، و نائبا عاما و كون الولاية له فى بعض الامور. «۱»

هذا تمام الكلام فى ما كنّا فى مقام البحث فيه فى هذه المسألة. و الحمد للّه أولا و آخرا و صلّى اللّه على رسوله و على آله.

و قد فرغ سيدنا الاستاذ- مد ظله- من البحث فى هذه المسألة فى شهر شعبان المعظم من شهور سنة «۱۳۶۷ ه ق». و أنا الأقلّ على الصافى الگلپايگانى. «۲»

(۱)- أقول: إذا اعرفت ما بينا فى هذه الرسالة فنقول: بأن الحق هو اشتراط وجوب صلاة الجمعة و مشروعيتها بأن يقيمها الامام عليه السّلام أو من نصبه لذلك، بمعنى عدم جواز اتيانها و انعقادها مع فقدان هذا الشرط إلا بقصد الرجاء و الاحتمال المطلوبية، فعلى هذا فى زمان غيبة الامام عليه السّلام لا يجوز الاتيان بها بقصد التشريع، و لو أتى بها برجاء المطلوبية لا تجزئ عن صلاة الظهر بل لا بد من إتيانها. (المقرّر).

(۲)- اعلم أن المستفاد من كيفية ورود سيدنا الاعظم فى البحث فى صلاة الجمعة، و البحث فى وجوبها أو حرمتها، و ما اختار منها، يظهر أن نظره الشريف هو عدم كون وزان صلاة الجمعة وزان سائر الصلوات اليومية، بل كانت صلاة الجمعة من جملة مناصب الوالى، و من له أمر-

المسلمين الّذى هو عندنا الإمام المعصوم عليه السّلام بعد النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و عند العامة من مناصب الولاية فى نظرهم الباطل، و على كل حال لا يصلح إقامة الجمعة إلّا لمن له الولاية عند المسلمين على اختلاف مشربهم فيمن له الولاية، كما يظهر ذلك فى جمع من الأخبار الصادرة عن طرقنا المقدم ذكرها بأنّه لا يصلح لإقامة الجمعة إلّا الوالى، و هذا حاصل ما استفدته من بحثه فى صلاة الجمعة.

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى انّه بعد ثبوت ولاية الفقيه فى عصر غيبة الامام- روحى له الفداء- هل يكون للفقيه الولاية على إقامتها أو لا؟ و قد تعرّضنا للمسألة فى رسالتنا المكتوبة فى الولاية فراجع (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۰۵

فصل فى صلاة المسافر

اشارة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۰۷

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه على نعمائه، و الصلاة و السلام على رسول اللّه و على آله، و لعنة اللّه على أعدائهم من الآن الى يوم لقائه.

و بعد، فيقول أقلّ العباد على الصافى الكلبايكانى: لما فرغ سيدنا الاستاذ آية اللّه العظمى الحاج السيّد حسين الطباطبائى البروجردى- متّع اللّه المسلمين بطول بقائه- من بحث صلاة الجمعة، و جملة من المسائل الراجعة الى النوافل، شرع فى مبحث صلاة المسافر فى شهر ذى القعدة الحرام من شهور سنة «۱۳۶۷ ه»، فشرعت بكتابة جملة ممّا استفدت منه- دام ظلّه- فى هذا المبحث مع بعض ما خطر ببالى القاصر إن شاء اللّه تذكرة لنفسى، و لمن أراد البصيرة من إخوانى المشتغلين بعون اللّه تعالى و توفيقه.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۰۹

صلاة المسافر إن الكلام فى صلاة المسافر يقع فى جهات:

الجهة الاولى:

اشارة

لا إشكال فى الجملة فى وجوب القصر فى السفر، بمعنى صيرورة كلّ من الصلوات الرباعية مقصورة على الركعتين فى السفر، و هذا المقدار من المسلّمات و لا حاجة الى إطناب الكلام فى هذه الجهة، و التكلّم فى دلالة قوله تعالى وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكافِرِينَ كانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِيناً «۱» على وجوب القصر فى حدّ ذاتها، لانّ الآية الشريفة و لو لم تكن بنفسها و بظاهرها دالة على وجوب القصر لعدم ظهور لقوله: «لا جناح» إلّا فى الجواز، لكن بضميمة ما ورد من أهل البيت عليهم السّلام فى بيان الآية من أنّ المراد من «لا جناح» هو الوجوب، فتصير الآية دليلا للمطلب.

[عدم اعتبار الخوف فى القصر]

و لا يعتبر الخوف فى السفر الموجب للقصر بتوهّم تقييد القصر فى الآية

(۱)- سورة النساء، الآیة ۱۰۱.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۰

بالخوف بقوله: إِنْ خِفْتُمْ أَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا، لأنّه إن کان ما نزل هو علی طبق قراءة ابیّ فما کان فی مصحفه «إن خفتم».

و إن کـان «إن خفتم» من الآیـة بمقتضـی قراءة عاصم فنقول: بأنّه و لو کان للقضـیة الشـرطیة مفهوم و لکن لیس لها هنا مفهوم، لکون المسلّم عدم اعتبار الخوف، فأصل القصر فی الجملة فی السفر ثابت لا إشکال فیه.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۱

الجهة الثانیة: فی شروط القصر

الشرط الأول:

اشارة

اعتبار المسافة؛ بلا خلاف فی ذلک بین الفریقین، و إنّ التقصیر مجعول فی حدّ خاصّ، لا أنّه مجعول فی الشرع بمجرّد مسمّی السفر و صدق المسافر علی الشـخص، کما حکی عن داود الظاهری الاصـبهانی، فإنّه لم یجعل التقصـیر محدودا بحد، بل قال بالتقصـیر بمجرد صـدق المسافر علی الشـخص قلیلا کان سـفره أم کثیرا، فعلی هـذا اعتبار المسافة فی الجملة لا اشـکال فیه، إنّما الکلام فی أنّ المسافة الموجبة للقصر کم هی؟

[اعتبار ثمانیة فراسخ فی وجوب القصر]

فقال أبو حنیفة: یثبت القصر فی ثلاث مراحل.

و قال الشافعی و مالک بثبوت القصر فی مرحلتین. و المراد من کلّ مرحلة مسیرة یوم، و هی ثمانیة فراسخ.

و أمّا فقهاء الإمامیة- رضوان اللّه علیهم- فاختلفوا فی الحدّ الثابت فیه القصـر للمسافر، حتی أن الاقوال الّتی نقلت منهم فی المسألة تبلغ ثمانیة أقوال و إن لم نجد قائلا لبعض هذه الاقوال، و المعروف منها ثلاث، و منشأ الاختلاف فی المقام هو

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۲

اختلاف الأخبار،

[فی ذکر طوائف الاخبار فی اعتبار المسافة]

فنقول: إن أخبار الباب ثلاثة طوائف:

الطائفة الاولی: ما یسـتفاد منها إنّ المعتبر فی وجوب القصـر ثمانیة فراسخ امتدادیة و ان کان لسانها مختلفة، فبعضها بلفظ «البریدین» و بعضـها بلفظ «مسـیرة یوم» و بعضـها بلفظ «بیاض یوم» و بعضـها بلفظ «ثمانیـة فراسـخ»، و غیر ذلک، فالمسـتفاد منها فی حـد ذاتها، هو اعتبار بعد ثمانیة فراسخ من المنزل الی المقصد فی وجوب القصر بحیث لو کنّا و هذه الأخبار فقط، فلا بدّ لنا من الالتزام باعتبار ثمانیة فراسخ امتدادیة.

و من هذه الطائفة: الروایة الّتی رواها فضل بن شاذان، عن الرضا علیه السّـلام (أنّه سـمعه یقول: إنّما وجب التقصـیر فی ثمانیة فراسخ لا

أقلّ من ذلک و لا أکثر، لأنّ ثمانیهٔ فراسخ مسیرهٔ یوم للعامهٔ و القوافل و الاثقال، فوجب التقصیر فی مسیرهٔ یوم، و لو لم یجب فی مسیرهٔ یوم لما وجب فی مسیرهٔ ألف سنهٔ، و ذلک لأنّ کلّ یوم بعد هذا الیوم انّما هو نظیر هذا الیوم، فلو لم یجب فی هذا الیوم فما وجب فی نظیره إذا کان نظیره مثله لا فرق بینهما) «۱».

و المراد من ذیل الروایهٔ من العلّهٔ، کون التقصیر باعتبار أنّ المسافر فی الیوم وقع فی المشقهٔ و شدهٔ مرارهٔ السفر، ففی اللیل ترتفع المشقهٔ و یستریح فی اللیل، فالحکمهٔ فی القصر هی هذه المسافرهٔ الواقعهٔ من الشخص فی الیوم، و لو لم یصر ذلک السفر الواقع منه و الحرکهٔ فی الیوم موجبا للقصر، فلازمه عدم القصر فی ألف یوم، لأنّه فی کل یوم یسافر و فی لیلیه یستریح من مرارهٔ السفر، فان صارت مرارهٔ یوم

(۱)- الروایهٔ ۱ من الباب ۱ من أبواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

موجبا للقصر فهو، و لو لم یصر ذلک موجبا للقصر ففی ألف یوم أیضا لا موجب للقصر؛ لأنّ کلّ یوم من هذه الأیّام هو نظیر الیوم الأول، فیسافر فی الیوم و یستریح فی اللیل، فذکر العلهٔ کان لهذه المناسبهٔ. و علی کل حال تکون الروایهٔ دالّهٔ علی وجوب القصر فی ثمانیهٔ فراسخ.

و منها: الروایات ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ من هذا الباب، «۱» و لم نتعرّض لکلّ الأخبار، و من أراد النظر فیها فلیراجع الکتب المعدهٔ لذلک

الطائفهٔ الثانیهٔ: الروایات الدالهٔ علی اعتبار مسیر أربعهٔ فراسخ باختلاف التعابیر، فبعضها عبر بلفظ «برید» و بعضها بلفظ «اثنی عشر میلا» و بعضها بلفظ «أربعهٔ فراسخ» بحیث لو کنّا و هذه الأخبار لقلنا بوجوب القصر فی مسافهٔ أربعهٔ فراسخ فقط.

منها الروایهٔ الّتی رواها ابو اسامهٔ زید الشحام (قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: یقصّر الرجل الصّلاهٔ فی مسیرهٔ اثنی عشر میلا). «۲»

و کذا الروایهٔ ۱ من هذا الباب و غیر هما المستفاد منها وجوب القصر فی أربعهٔ فراسخ.

الطائفهٔ الثالثهٔ: بعض الاخبار الدالّهٔ علی وجوب القصر فی السفر ثمانیهٔ فراسخ، سواء کانت ذهابا، او ذهابا و ایابا، بحیث لو کنا و هذه الاخبار لقلنا: بأنّ القصر واجب فی ثمانیهٔ فراسخ، سواء کان هذا المقدار- یعنی: الثمانیهٔ فراسخ- ذهابا

(۱)- الروایهٔ ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ من الباب ۱ من ابواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۳ من الباب ۲ من أبواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

فقط من المنزل الی المقصد فی السفر، أو کان ثمانیهٔ فراسخ ذهابا و ایابا، فیجب القصر فیما لو سافر أربعهٔ فراسخ و یعود أربعهٔ فراسخ، مثل روایهٔ «۱» معاویهٔ بن وهب و غیرها.

[لسان الاخبار مختلفهٔ من حیث کون الفراسخ امتدادیهٔ او ملفقهٔ]

إذا عرفت حال هذه الأخبار، فنقول: إنّ لسان هذه الأخبار مختلف:

بعضها یدلّ علی أن السفر الموجب للقصر یکون مورده، ما إذا سافر ثمانیهٔ فراسخ امتدادیهٔ، و بعضها یدلّ علی وجوب القصر فی السفر إذا کان أربعهٔ فراسخ فقط، و بعضها یدلّ علی لزوم ثمانیهٔ فراسخ، و لکن لا یجب ان یکون الذهاب من المنزل الی المقصد هذا المقدار، بل یکفی ثمانیهٔ فراسخ ملفقهٔ أیضا بحیث إذا کان الذهاب أربعهٔ فراسخ و الایاب أربعهٔ فراسخ فیجب القصر.

فتكون الروايات الدالـة على اعتبار ثمانيـة فراسـخ امتداديـة فى وجوب القصـر معارضـة مع الطائفة الثانية الدالة على وجوب القصـر فى أربعة فراسخ، لأنّ الطائفة الاولى تعتبر ثمانية فراسخ فى وجوب القصـر، و معناه عدم وجوب القصر فى ادنى من ذلك و ان كان أربعة فراسـخ، و طائفـة الثانيـة تـدلّ على وجوب القصـر فى خصوص أربعة فراسخ بدون اعتبار انضـمام أربعة فراسخ اخر بها، فيقع التعارض بينهما.

و لكنّ الطائفة الثالثة من الأخبار ترتفع التعارض من بينهما، و نجمع بينهما بقرينة أخبار الطائفة الثالثة.

فنقول: بأنّ الطائفة الاولى من الأخبار فى حد ذاتها تدلّ على اعتبار البعد من

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۵

الوطن بمقدار ثمانية فراسخ.

و الطائفة الثانية تدلّ على اعتبار البعد بمقدار أربعة فراسخ فى وجوب القصر فيقع بينهما التعارض.

و لكنّ الطائفـة الثالثة بعد دلالتها بأنّ الموجب للقصـر يكون أحد الامرين فى السـفر: إمّا المسافة الّتى كانت بمقدار ثمانية فراسخ و إمّا المسافة الّتى تكون بمقدار أربعة فراسخ ذاهبا و أربعة جائيا، و بعبارة اخرى تدلّ على أنّ ما هو محقّق للسفر الموجب للقصر له فردان: أحد هما البعد الحاصل فى ثمانية فراسخ، فمن خرج من منزله و أراد المسير بهذا المقدار يجب عليه القصر.

و ثانيهما الثمانيـة الملفقـة، بمعنى أن المسـير الّـذى كان ذهابا و ايابا ثمانية فراسخ فهو أيضا محقّق للقصـر، فمن أراد السـفر و كان من منزله الى مقصـده أربعـة فراسخ ذاهبا و أربعة فراسخ جائيا، فهو مسافر بالسـفر الذى يجب فيه القصـر، فتصـير شاهدا للجمع بين الطائفة الاولى و الثانية.

لأنه على هـذا، ما يـدلّ من الأخبار على اعتبار الثمانيـة، و أن ذلك موجب للقصـر، فهو من باب كون تلك المسافة فردا لما هو محقّق القصر.

[محقّق السفر أربعة فراسخ امتدادية او ملفقة]

و ما يدلّ على اعتبار أربعة فراسخ، و أن بذلك يحب القصـر، يكون من باب كون ذلك الحد فردا آخر لما هو محقّق السـفر الموجب للقصـر، لأنّ من ذهب أربعـة فراسـخ فهو يجىء أربعـة فراسـخ، فيحصل بريد ذاهبا و بريد جائيا المسـتفاد من الاخبار الدالة على كفاية الثمانيـة التلفيقيـة، و كان الحكم بكون أربعة فراسخ محقّقة للقصـر من باب حصول الثمانية الملفقة بذلك، لأنّ من ذهب أربعة يجىء أربعة،

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۶

فتحصل بذلك الثمانية أيضا.

فعلى هذا يرتفع التعارض بين الاخبار، و تكون نتيجة الجمع أن المعتبر فى السفر الموجب للقصر يحصل باحد الامرين:

إمّا بريـدان ذاهبا أعنى: ثمانيـة فراسخ امتدادية، و إمّا بريد ذاهبا و بريد جائيا اعنى: ثمانية فراسخ ملفقة، فمن ذهـب أربعة فراسخ فيجب عليه القصر، لانّه ذهب أربعة فراسخ و يجىء أربعة فراسخ.

و أمّا بعض الاخبار المنقولـة الدالة إمّا على أن العبرة تكون فى التقصـير فى السـفر مسـيرة يوم و ليلة، مثل رواية زكريا ابن «۱» آدم، أو أنّ العبرة فى التقصير بثلاثة برد و هو رواية «۲» أحمد بن محمّد عن بن أبى نصـر، أو أن العبرة فى التقصـير بمسيرة يومين و هو رواية ابى بصير «۳» المخالف ظاهرها مع طوائف الأخبار المتقدمـة، فانّه لا يمكن تطبيقها معها، فلا بـدّ من طرحها لعدم كونها معمولا بها، و

كذلك لو كان خبر مخالفا لطوائف الثلاثة المتقدمة لا يمكن التعويل عليه، لعدم كونه معمولاً به، فافهم.
هذا تمام الكلام فى أصل المسألة.

[مسائل]

اشارة

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى بعض الجهات نتعرّض لها فى ضمن مسائل:

[المسألة الاولى من المسائل المربوطة بالباب]

اشارة

المسألة الاولى: هل يعتبر فى السفر الموجب للقصر أن يكون ذهابه أربعة فراسخ، بحيث لو ذهب ثلاثة فراسخ و جاء خمسة فراسخ- بمعنى كون ذهابه ثلاثة فراسخ و مجيئه خمسة فراسخ مثلا- لم يجب عليه القصر، بل يجب عليه التمام، لعدم

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.
(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.
(۳)- الرواية ۹ من الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۷

تحقّق موضوع السفر الموجب للقصر، او لا- يعتبر ذلك، بل لو كان ذهابه أقل من أربعة و لكن مجيئه كان بحدّ يحصل من مجموع الذهاب و الإياب ثمانية فراسخ، كان الواجب عليه القصر؟

و كذلك يقع الكلام فى انّه بعد كفاية ثمانية فراسخ ملفقة فى وجوب القصر، فهل يعتبر أن يكون الإياب أربعة فراسخ، سواء اعتبرنا كون الذهاب أربعة فراسخ أو لم نعتبر ذلك، او لا- يلزم ذلك فى الاياب، بل لو كان الاياب أقل من ذلك و كان الذهاب بمقدار يكون المجموع ثمانية فراسخ يكفى فى وجوب القصر، مثلا لو أراد المسير الى مقصد يكون البعد بينه و بين وطنه خمسة فراسخ، ثمّ أراد الرجوع من طريق آخر يكون ثلاثة فراسخ، فيكون الذهاب خمسة فراسخ و الإياب ثلاثة فراسخ، فقد حصل ما هو المحقّق للسفر الموجب للقصر؟

فنقول: إن الحقّ هو اعتبار كون أقل الذهاب أربعة فراسخ، بحيث لو كان أقل من ذلك و لو كان الاياب بمقدار يكون المجموع من الذهاب و الاياب ثمانية فراسخ، لم يتحقق السفر الموجب للقصر، و أمّا لا- يعتبر ذلك فى الاياب، فلو كان الاياب أقل من أربعة فراسخ، مثل أن يكون الذهاب من الطريق الّذى يكون البعد فيه بين المنزل و المقصد خمسة فراسخ، و يكون الإياب من الطريق الّذى يكون البعد فيه بين المنزل و المقصد ثلاثة فراسخ، فقد حصل محقّق القصر.

و وجهه ان يقال: بأن المستفاد من الروايات اعتبار مقدار البعد من منزل المسافر، و قد حدّد الشارع هذا البعد، و هو- بعد ما قلنا فى مقام الجمع بين الأخبار- ثمانية فراسخ او أربعة فراسخ اقلا من باب كون البعد بمقدار أربعة فراسخ مشتمل مع العود و المجيء، الى المنزل على ثمانية فراسخ، فلا بدّ من حصول البعد من المنزل بمقدار

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۸

أربعة فراسخ اقلا، لأنّ الروايات تكون من هذا الحيث فى مقام التحديد، و بعد كون الروايات فى مقام التحديد، فلا بدّ من اعتبار أربعة

فراسخ ذاهبا، و عدم کفایة أقل من ذلک فی الذهاب لکون المعتبر فی تحقق السفر مقدارا من البعد فی نظر العرف، و الشارع حدّد هذا المقدار بأربعة فراسخ، و لهذا نقول فی وجوب القصر: بلزوم کون الذهاب أقلا أربعة فراسخ، و لا وجه لرفع الید عن هذا التحدید لعدم حصول البعد المعتبر الا فی هذا المقدار من البعد، هذا وجه لزوم کون الذهاب فی الثمانیة الملفقة أربعة فراسخ اقلا.

[فی لزوم کون الإیاب أربعة فراسخ من باب الغالب]

و أمّا وجه عدم اعتبار ذلک فی الایاب و المجیء فنقول: بأنّه و ان کان کلّ من الطوائف الثلاثة من الأخبار فی مقام التحدید، و لیس لسانها بعد الجمع کفایة الثمانیة الملفقة بای نحو کان، و لکن اعتبار البرید الجائی اعنی أربعة فراسخ ایابیة، لیس له الموضوعیة بنظر العرف، بل یفهم العرف أن بیان ذلک لیس إلا- من باب التغلیب، حیث انّ الغالب فیمن یسافر هو العود من الطریق الّذی ذهب منه، فیکون الایاب بقدر الذهاب و لهذا عبر ببرید جائی فی قبال برید ذاهب، و بعد کون ذلک الحکم من باب الغلبة فلا دخل لخصوص أربعة فراسخ فی الایاب، بل لو کان الایاب أقل من ذلک یکفی فی حصول السفر الموجب للقصر إذا کان الذهاب بمقدار إذا ضم الایاب إلیه یبلغ المجموع منهما ثمانیة فراسخ، فمن اراد السفر و ذهب الی المقصد من طریق یکون الفصل و البعد بین منزله و المقصد خمسة فراسخ مثلا، ثمّ عاد من طریق آخر یکون البعد من هذا الطریق من منزله الی مقصده ثلاثة فراسخ، فیکفی فی وجوب القصر لحصول ما هو محقّق القصر و هو ثمانیة فراسخ تلفیقیة.

و لو قیل باعتبار کون الایاب أربعة فراسخ مثل الذهاب فلا بدّ من الالتزام

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۱۹

بفرض لا یمکن الالتزام به، و هو انّه من سافر و کان ذهابه اکثر من أربعة فراسخ مثلا خمسة فراسخ، فاذا رجع الی منزله فاذا بلغ الی حدّ یکون مع الضمّ بالذهاب ثمانیة فراسخ مثلا- أن فی المثال بلغ الی ثلاثة فراسخ، لم یکن بالغا حد السفر الشرعی و هو ثمانیة فراسخ، لأنه لم یکن ایابه أربعة فراسخ، بل لا بدّ و أن یسیر فرسخا آخر حتی یبلغ الی حد السفر الشرعی، و هو ثمانیة فراسخ، لأنه لم یکن إیابه أربعة فراسخ، بل لا بدّ و أن یسیر فرسخا آخر حتی یبلغ حد السفر الشرعی، فکان علی هذا السفر الموجب للقصر فی حق هذا الشخص تسعة فراسخ، لأنّه ذهب خمسة فراسخ و جاء أربعة فراسخ، و الحال أنّه لا یمکن الالتزام بذلک.

فعلی هذا الحقّ هو ما قلنا من اعتبار کون الذهاب أربعة فراسخ و عدم اعتبار ذلک فی الایاب؛ لأنّ البعد المعتبر لا یحصل فی الذهاب الّا بأربعة فراسخ، و أمّا فی الایاب فلیس اعتبار البرید الجائی إلّا من باب الغلبة، لا من باب موضوعیة ذلک بنظر العرف، و لا یفهم العرف منه التحدید، بخلاف اعتبار أربعة فراسخ فی الذهاب، فانّهم یفهمون منه التحدید لاعتبار مقدار بعد فی حصول السفر. «۱»

---

(۱)- أقول: و إنّی بعد التأمّل و التکلّم مع سیدنا الاستاذ- مدّ ظلّه- فی مجلس الدرس و فی الخارج، لم أجزم بتمامیة هذا المطلب بحیث یکتفی به فی مقام الفتوی؛ لأنّ الروایات بعد الجمع بالنحو المتقدم إمّا أن تکون فی مقام التحدید، فالظاهر منها بعد الجمع هو اعتبار ثمانیة فراسخ امتدادیة، أو خصوص أربعة فراسخ ذاهبا و أربعة فراسخ جائیا، فلم یکتف فی القصر بغیر ذلک فی الذهاب و الإیاب، و لا- یکتفی لا فی الذهاب بأقلّ من أربعة فراسخ و لا فی الإیاب؛ لأنّ الاخبار بعد الجمع نتیجتها التحدید بحدّ معیّن و هو ثمانیة فراسخ امتدادیة أو أربعة فراسخ ذاهبا و أربعة فراسخ جائیا.-

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۰

المسألة الثانیة:

اشارة

أنّه بعد ما قلنا من حصول موضوع السفر الموجب للقصر

و إن لم تكن نتيجة الأخبار بعد الجمع هو بيان الحدّ و عدم كونها فى مقام التحديد، فلازمه كفاية مسير ثمانية فراسخ فى حصول السفر الموجب للقصر، سواء كانت امتدادية أو ملفقة، و فى الملفقة يكفى كون السفر بهذا المقدار بأىّ نحو حصل، سواء كان أربعة ذاهبا و أربعة جائيا، أو كان خمسة فراسخ ذاهبا و ثلاثة فراسخ جائيا، او بالعكس أو غير ذلك، فعلى هذا لا موضوعية أيضا للأربعة فراسخ لا فى الذهاب و لا فى الإياب.

و على كل حال سواء قلنا: بكون الروايات فى مقام التحديد أو لم نقل بذلك، فلا وجه للفرق بين الذهاب و الإياب باعتبار أربعة فراسخ فى الذهاب و عدم اعتبار ذلك فى الإياب، بصرف أنّ فى الذهاب البعد المعتبر محدود بأربعة فراسخ، و فى الإياب لا يفهم العرف- من دخل أربعة فراسخ جائيا، المستفاد من الروايات الدالة على كفاية الثمانية الملفقة- أنّ للأربعة فراسخ موضوعية، بل يفهم أنّ ذلك من باب الغلبة، لأنّه كيف يمكن الجزم بذلك؟

فإنّا نقول: أولا إنّ الروايات فى مقام التحديد، و لا بدّ فى التلفيقية من أربعة فراسخ ذاهبا و أربعة فراسخ جائيا، و لازم ذلك اعتبار أربعة فراسخ فى الاياب أيضا.

و ثانيا إنّ الجزم بكون الذهاب أربعة فراسخ، و كون الروايات فى مقام التحديد، و عدم كون الروايات فى الإياب فى مقام ذلك، بل يحكم بعدم اعتبار بمقتضى ما يفهم العرف من كون ذلك من باب الغلبة، مشكل فلا يمكن الالتزام بالتفكيك بين الإياب و الذهاب، و لا أقلّ من الشكّ، فالقدر المسلّم من الأخبار الدالّة على كفاية ثمانية التلفيقية هو صورة كون الذهاب أربعة فراسخ و الاياب أيضا كذلك.

و الاستبعاد المذكور فى كلام سيدنا الاستاذ- مدّ ظلّه- فى ما لو سافر الى محلّ و كان ذهابه- مثلا- خمسة فراسخ، فاذا رجع و بلغ الى رأس ثلاثة فراسخ من مبدأ العود، فلا بدّ من الالتزام- بناء على اعتبار أربعة فراسخ فى الإياب- أن لا يكون سفره سفر القصر إلا بعد ضمّ فرسخ آخر به حتى يكون مجموع الذهاب و الإياب تسعة فراسخ، بأنّ السفر الموجب للقصر فى مثل هذا الفرض تسعة فراسخ لا ثمانية فراسخ، غير مانع عن رفع اليد عمّا قلنا، لأنّه بعد اعتبار كون كلّ من الذهاب و الإياب أربعة فراسخ، لا مانع من الالتزام بأنّ فى هذا الفرض لم يتحقّق السفر الموجب للقصر إلّا بتسعة فراسخ حتى يكمل أربعة فراسخ إيابية، فتأمّل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۱

بثمانية فراسخ امتدادية، و بثمانية فراسخ تلفيقية، فهل يعتبر فى ثمانية فراسخ الملفّقة من الذهاب و الإياب أن يكون الرجوع ليومه، أو لا يعتبر ذلك؟

و بعبارة اخرى: من سافر و كان مقصده مثلا أربعة فراسخ فيكون ذهابه مع إيابه ثمانية فراسخ، يجب عليه القصر إذا رجع الى منزله فى اليوم الّذى خرج منه، أولا يعتبر ذلك؟

بل لو سافر و لم يكن قصده الرجوع ليومه، يجب عليه القصر أيضا ما لم يتحقّق قاطع من قواطع السفر مثل قصد إقامة العشر فى المقصد أو غير ذلك؟ اقوال:

أوّلها: وجوب القصر إذا اراد الرجوع ليومه كما يظهر من السيّد المرتضى رحمه اللّه و ابن إدريس على ما نقل بحر العلوم رحمه اللّه منهما، و وجوب التمام لغير مريد الرجوع ليومه، و يظهر من مراجعة أقوال العلماء اعتناؤهم بهذا القول.

ثانيها: التخيير بين القصر و الإتمام فى ما لم يرد الرجوع ليومه، أو مطلقا اعنى:

و لو أراد الرجوع ليومه.

و نسب القول بالتخيير الى الشّيخ رحمه اللّه، و هو إمّا قائل بالتخيير مطلقا لو أراد أن يسير أربعة فراسخ و يعود، سواء أراد ليومه أولا،

أو قائل بالتخيير فى المسألة فيما لم يرد الرجوع ليومه على احتمال.

ثالثها: وجوب القصر فى المسألة سواء اراد الرجوع ليومه أولا. و نسب العلّامة رحمه اللّه هذا القول الى ابن أبى رحمه اللّه عقيل لأنّ كتابه المسمى ب «التمسك بحبل آل الرسول» كان عند العلّامة رحمه اللّه فنقل منه وجوب القصر مطلقا. و يستفاد من المنقول من كلامه أنّه لا- يلزم الرجوع ليومه فى ثمانية فراسخ الملفقة، فمن لم يرد الرجوع ليومه فهو مسافر إلّا إذا انقطع سفره بقاطع من إقامة العشرة، أو بقاء ثلاثين يوما متردّدة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۲

فى رأس أربعة فراسخ، أو بلوغه الى وطنه.

و ما يمكن أن يكون وجها لفتواه أمران:

الأمر الأول: أنّ مقتضى الجمع بين الروايات كما قلنا، هو كون السفر الموجب للقصر له فردان: الأوّل مسافة ثمانية فراسخ امتدادية، الثانى: مسافة ثمانية فراسخ تلفيقية، فكما أنّ فى الأوّل لا يعتبر أن تقع تمام الثمانية فى اليوم الأول، بل لو سافر ثمانية فى يومين أو ثلاثة أيّام، فلا يضرّ بسفره فكذلك فى الثانى، اعنى: ثمانية فراسخ الملفقة، فمن ذهب أربعة فراسخ فى يوم الى محلّ و أراد الرجوع، و بات فيه ليلة أو ليا ليتين، و لم يقطع سفره بقاطع، ثمّ عاد الى منزله و كان مجيئه أيضا أربعة فراسخ، فهو مسافر، و يجب عليه القصر فى هذا السفر.

الأمر الثانى: بعض ما يدلّ من الأخبار على ذلك مثل روايات عرفات و غيرها، فنقول:

أمّا الامر الأوّل: فهل تكون أخبار الدّالة على كفاية ثمانية فراسخ ملفقة دالّة على كون ثمانية فراسخ ملفقة فردا للسفر الموجب للقصر حتى يكون له فردان ثمانية امتدادية و ثمانية تلفقية، أو لا تدلّ على ذلك، بل غاية ما تدلّ عليه هو أنّ ثمانية فراسخ ملفقة موجبة للقصر، و يكون لسانها هذا المقدار فقط؟

فإن كان الأوّل فيكون لازمه عدم اعتبار حصول هذه الثمانية الملفقة فى اليوم الأول، كما لا يعتبر حصول ثمانية فراسخ امتدادية فى اليوم الأول؛ لأنّ كلا منهما بوزان واحد فرد للسفر الموجب للقصر.

و أمّا إن كان بنحو الثانى فلا دلالة لها إلّا على كون ثمانية فراسخ ملفقة موجبة للقصر فى السفر، و ليست الأخبار فى مقام بيان كيفية سببيتها و موجبيّتها للقصر، فلا

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۳

يستفاد منها الّا كون ثمانية فراسخ ملفقة موجبة للقصر فى الجملة «۱».

و أمّا الامر الثانى: فنقول: إنّ روايات عرفات ينتهى سند ثلاثة «۲» منها الى معاوية بن عمّار، و هو من أصحاب ابى عبد اللّه عليه السّلام، و له كتابان فى الحج و الطلاق، و لهذا يشاهد روايات كثيرة منه فى الحج و الطلاق، و كان أبوه من أعاظم محدثى العامة.

و يحتمل أن يكون ما رواه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام رواية واحدة، و لكن نقلها عنه عليه السّلام ثلاث مرّات، و لهذا عدّ ثلاث روايات، و يحتمل أنّه سمعها من أبى عبد اللّه عليه السّلام ثلاث مرّات، و على كلّ حال ما نقل منه ثلاث روايات. و سند واحدة «۳» منها ينتهى الى إسحاق بن عمّار إن لم نقل بكون هذه الرواية أيضا كان راويها معاوية، و اشتبه فى النقل و ذكر فى موضع معاوية بن عمّار، إسحاق بن عمار، و سند واحدة منها «۴» ينتهى الى الحلبى. و سند واحدة منها ينتهى الى زرارة «۵». و تكون مرسلة من المفيد رحمه اللّه أيضا فى باب عرفات.

---

(۱)- أقول أولا: إنّ لسان هذه الروايات جعل الفردية، و أنّ ثمانية فراسخ ملفقة فرد فى قبال ثمانية فراسخ امتدادية؛ لصراحة بعض الروايات فى ذلك، و يستفاد منه أنّ البريد الذاهب و البريد الجائى مثل البريدين الامتدادى، شاغل لليوم و أثره اثره، فكما لا يعتبر فى

البریدین أن یکون الذهاب تمامه فی الیوم الأوّل فکذلک فی البریدین الملفقة.

و ثانیا؛ إنّ الروایات غیر مقیّدة بمرید الرجوع لیومه، فمقتضی الاطلاق عدم اعتبار کون المسافر مرید الرجوع لیومه. (المقرر).

(۲)- الروایة ۱ و ۲ و ۵ من الباب ۳ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۳ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۴)- الروایة ۸ من الباب ۳ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۵)- الروایة ۳ من الباب ۴ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۴

إذا عرفت هذا فتقع الکلام فی ذکر الروایات فنقول:

الروایة الاولی: و هی الروایة الّتی رواها الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

إن أهل مکة إذا خرجوا حجاجا قصّروا، و إذا زاروا و رجعوا الی منازلهم أتمّوا). «۱»

و الظاهر أنّ المراد من أهل مکّة هم ساکنو أطراف مکة، أعنی: أهل البوادی المقیمین فی أطرافها، إذ لو کان المراد خصوص أهل مکة، فلا معنی لأنّ یقول ابو عبد اللّه علیه السّلام کما فی الروایة: «و إذ زاروا و رجعوا الی منازلهم أتمّوا» لأنّ الواجب هو الوقوف فی عرفات، و لم یطلق به الزیارة، فعلی هذا القول فالروایة لم تکن فی مقام البیان من حیث سفر عرفات، و بعبارة اخری: لیست متعرّضة لکون سفر عرفات من مکّة الّذی یکون البعد بینهما أربعة فراسخ موجبة للقصر من حیث کون البعد بین مکة و العرفات أربعة فراسخ، بل بعد قرینة قوله: «إذا زاروا» نقول: إن قصر أهل مکة بعد کون المراد بهذه القرینة قصر أهل نواحی مکّة و أطرافها، یمکن أن یکون من باب کون سفرهم ثمانیة فراسخ من منزلهم الی مقصدهم، لا أربعة فراسخ، فلا ربط للروایة بما نحن فیه.

الروایة الثانیة: و هی روایة رواها إسحاق بن عمّار (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام فی کم التقصیر؟ فقال: فی برید، و ویحهم کأنّهم لم یحجّوا مع رسول اللّه فقصّروا). «۲»

و الظاهر أنّ المراد ممّن صار مورد الویح فی هذه الروایة لیس احدا ممّن کان فی عهد أبی عبد اللّه علیه السّلام، لأنه لم یکن فی زمانه من أدرک زمان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم و حجّ

(۱)- الروایة ۸ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۵

معه حتی یقول علیه السّلام فیهم «ویحهم کانّهم لم یحجّوا مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم»، فیکون المراد ممّن قال: ویحهم فی حقهم من کان فی زمان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم.

فنقول: إنّه تارة یستشکل علی الروایة بأن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم لم یحجّ بعد هجرته من مکّة الی مدینة إلّا مرة واحدة، و هو عبارة عن حجة الوداع، فهو کان فی هذا السفر مسافرا بسفر موجب للقصر مسلّما و هو ثمانیة فراسخ امتدادیة، لأنه مسافر من المدینة، لا من باب کونه ذاهبا من مکّة الی عرفات، لأنه فی أربعة أو خمسة أیّام بقین من شهر ذی القعدة خرج من المدینة و نزل بمکة فی أربعة أیّام مضین من شهر ذی الحجة و خرج فی الیوم الثالث عشر من منی الی الأبطح، و توقّف فیه مقدارا و ذهب الی المدینة، فهو فی هذا السفر کان مسافرا، و کان ذهابه أزید من ثمانیة فراسخ امتدادیة، فإن کان الإشکال هذا فیمکن جوابه بوجهین:

الوجه الأوّل: إمّا إنّ یقال: إن مکّة کانت وطنه صلّی اللّه علیه و آله و سلم و لم یعرض عنه.

و إمّا أن یقال: بأنّه و إن أعرض عنه، و لکن یجری علی الوطن المعرض عنه حکم الوطن إمّا مطلقا أو فی ما کان له منزل فیه، و إن لم

نقل بذلك بمقتضى ظواهر الأدلّة الّا انّه يمكن أن يكون الحكم الواقعى هكذا

الوجه الثّانى: أن يقال: إن مدلول الروايـة هو التمسك بقصر هم، أعنى: بقصر من كان مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم لا قصر نفسه صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و لذا قال «فقصروا» و على هذا نقول: يمكن أن يقال: بأن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و لو كان بنفسه مسافرا، لكن أمر بمن كان معه من أهل مكة بالقصر لكون سفر هم من مكّة الى عرفات بريدا ذاهبا

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۶

و بريدا جائيا. «۱»

و على كل حال لا إشكال فى كون الرواية من شواهد كون القصر فى بريد و استشهد بمورد الّذى قصروا مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فى بريد، و هو لا يساعد الا مع السفر من عرفات الى مكة، و لا وجه للاشكال بما قلنا من أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم لم يحج بعد الهجرة إلّا مرة واحدة و كان فى هذا السفر مسافرا من المدينة و كان سفره على هذا أكثر من ثمانية فرسخ امتدادية من المنزل الى المقصد.

امّا أولا فلإمكان كون ذلك قبل الهجرة، فانّه حج و معه عدة ممّن اسلم و إن كانوا قليلا.

و امّا ثانيا إنهم قصروا فى بريد لأنّ المعصوم استشهد بذلك الحيث، فيكون مسلما نظره الى سفر يكون البعد بينه و بين المنزل بريدا، فأيضا يستفاد وجوب القصر فى بريد من هذه الرواية. و هى فى حد ذاتها تدلّ على كون القصر فى بريد اعنى: أربعة فراسخ.

الرواية الثالثة: و هى الرواية الّتى رواها معاوية بن عمّار (قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام كم اقصر الصّلاة فقال: فى بريد، الا ترى أن أهل مكّة إذا خرجوا

---

(۱)- أقول: و يمكن أن يكون المراد ممّن قصر مع رسول صلّى اللّه عليه و آله و سلم فى نظر ابى عبد اللّه عليه السّلام على ما فى هذه الرواية: هو عثمان و امثاله ممّن كان مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و هم كانوا معه قبل الهجرة و يحضرون معه فى مراسم اداء الحج، فهو صلّى اللّه عليه و آله و سلم قبل الهجرة حج و معه هذه الاشخاص، و كان سفرهم من مكّة الى عرفات أربعة فراسخ ذاهبا و أربعة فراسخ جائيا، و نظر المعصوم عليه السّلام الاستشهاد بفعلهم لاثبات كون التقصير فى بريد، فلا بدّ و أن يكون نظره بسفر هم الّذى كان البعد بين المنزل و بين المقصد فى بريد، و هو ينطبق مع السفر من مكّة الى عرفات. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۷

الى عرفة كان عليهم التقصير). «۱»

و الظاهر من الرواية وجوب القصر فى بريد، و استشهد بذلك بفعل أهل مكة، فإنّهم إذا خرجوا الى عرفة يجب عليهم التقصير، و هذه الروايـة أيضا تدلّ على أن القصر فى بريد، و أن القصر واجب فيمن يخرج من أهل مكّة الى عرفات، الفصل بينها و بين عرفات بريد، فهذه الرواية مثل رواية السابقة فى حد ذاتها من الروايات الدالة على كون القصر فى بريد، اعنى: فى أربعة فراسخ.

غاية الأمر بعد جمعها مع الروايات الدالة على البريدين المركب من الذهاب و الاياب، اعنى: الروايات الدالة على وجوب القصر فى ثمانية فراسخ ملفقة، فتكون النتيجة هو وجوب القصر فى بريدين ذاهبا و جائيا.

الرواية الرابعة: رواية اخرى عن معاوية بن عمار، و هى بنقل الشّيخ رحمه اللّه تكون هكذا: عن معاوية بن عمّار، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال: أهل مكّة إذا زاروا البيت و دخلوا منازلهم ثمّ رجعوا الى منى أتمّوا الصّلاة، و إن لم يدخلوا منازلهم قصّروا). «۲»

و بنقل الكلينى رحمه اللّه تكون هكذا: عن معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

إن أهل مكّة إذا زاروا البيت و دخلوا منازلهم أتمّوا، و إذا لم يدخلوا منازلهم قصّروا. «۳»

و على كلّ حال ليست هاتان الروايتان إلّا رواية واحدة، لأنّ الراوى فى كلّ

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الروایة ۷ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۸

منهما عن معاویة بن عمّار، هو ابن أبی عمیر و إن کانتا مختلفتین من حیث المتن.

[اختلاف متن الروایة بنقل الکلینی رحمه اللّه مع نقل الشیخ رحمه]

ثمّ اعلم أن متن الروایة إن کان هو ما نقله الکلینی رحمه اللّه، فیحتمل أن یکون المراد من أهل مکّة- کما قلنا- هو أهل أطراف مکة، و الغرض أنّهم إذا سافروا لزیارة البیت لکون سفر هم ثمانیة فراسخ یجب علیهم القصر إلّا إذا دخلوا منازلهم، و متی لم یدخلوا منازلهم یجب علیهم القصر، فظاهرها اعتبار شرط آخر فی عدم وجوب القصر و وجوب التمام، و هو دخول المنازل کما أفتی به علی بن بابویه، لأنّه لم یکف فی تمامیة السفر و وجوب التمام للمسافر بدخول البلد، بل اعتبر دخول المنزل.

و کذلک الأمر بناء علی نقل الشّیخ رحمه اللّه، لأنّه و لو کان فی نقله زیادة و هی: «ثمّ رجعوا الی منی»، و لکن مع ذلک یحتمل أن یکون المراد من أهل مکّة أهل أطراف مکّة بقرینة التعبیر بالزیارة، الّذین کان سفرهم سفر التقصیر، أعنی ثمانیة فراسخ امتدادیة، فعلی هذا الاحتمال لا یمکن الاستدلال بهذه الروایة لما نحن فیه.

نعم، بناء علی کون المراد من أهل مکّة هو أهل خصوص مکة، فالروایة متعرضة لسفرهم الی عرفات خصوصا بنقل الشّیخ رحمه اللّه المستفاد منها أنّهم إذا رجعوا ثانیا للبیتوتة فی المنی لا یجب علیهم القصر. لأنّ زیارتهم للبیت کان فی مراجعتهم من عرفات، و إنّهم متی لم یزوروا البیت و لم یدخلوا منازلهم یجب علیهم القصر؛ لأنّهم سافروا الی عرفات، و هذا السفر أربعة فراسخ، غایة الأمر اعتبار دخول المنازل فی وجوب التمام مناسب مع فتوی علی بن بابویه، و هذه الجهة غیر مربوطة بالجهة الّتی نحن بسدده.

الروایة الخامسة: و هی الروایة الثالثة الّتی رواها معاویة بن عمّار أنّه (قال لابی عبد اللّه علیه السّلام: إنّ أهل مکّة یتمون الصّلاة بعرفات! فقال: ویلهم، أو ویحهم و أیّ

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۲۹

سفر أشد منه، لا تتمّ؟!) «۱»

و هذه الروایة أیضا تدلّ علی وجوب القصر فی أربعة فراسخ بناء علی کون المراد من أهل مکّة خصوص ساکنی مکة؛ لأنّ المستفاد من کلام الإمام علیه السّلام هو وجوب القصر فی سفرهم الی العرفات، و امّا علی تقدیر کون المراد من أهل مکّة هو أهل اطراف مکّة کما احتملنا، فیمکن أن یکون لزوم القصر علیهم من باب کون سفرهم ثمانیة فراسخ امتدادیة.

الروایة السادسة: الروایة الّتی رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: من قدم قبل التروية بعشرة أيّام، وجب علیه اتمام الصّلاة و هو بمنزلة أهل مکة، فاذا خرج الی منی وجب علیه التقصیر، فاذا زار البیت اتم الصّلاة، و علیه اتمام الصّلاة إذا رجع الی منی حتّی ینفر). «۲»

تدلّ هذه الروایة علی أن من قصد الإقامة فی مکة، وجب علیه التمام و صار بمنزلة أهل مکة، فاذا خرج الی منی لیذهب الی عرفات یجب علیه القصر، لأنه قصد مسافة أربعة فراسخ، لأنّ من مکّة الی عرفات أربعة فراسخ، فاذا رجع الی مکّة و زار البیت یجب علیه اتمام الصّلاة أیضا لأنه بلغ الی محل اقامته. «۳»

فاذا خرج الی منی لأنّ یبیت فیه لیلتین- لیلة احدی عشر و اثنی عشر من ذی الحجة- فیجب علیه أیضا اتمام الصّلاة، لأنّه خرج من

محل إقامته الى أقل من

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- اقول «فتصير من هذا الحيث دليلا على أن العبور بمحل الإقامة و لو لم يقصد الاقامة فيه موجب لكون الواجب عليه اتمام الصّلاة».

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۰

أربعة فراسخ. «۱»

و على كل حال تدلّ الرواية على وجوب القصر فى أربعة فراسخ، لأنّ البعد بين مكّة و عرفات أربعة فراسخ، فهذه الرواية أيضا فى حد ذاتها من الروايات الدالة على وجوب القصر فى أربعة فراسخ.

الرواية السابعة: و هى مرسلة المفيد رحمه اللّه «۲»، و هذه الرواية مع قطع النظر عن الإشكال فيها بكونها مرسلة، لا يبعد دلالتها على كون الواجب فى سفر عرفات هو القصر، فتدل على كون السفر فى أربعة فراسخ موجبا للقصر.

[حاصل الكلام فى روايات عرفات]

هذا حاصل الكلام فى الروايات الواردة فى عرفات.

و أمّا الرواية الّتى رواها عمر بن أذينة عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام، المشتملة على قصة بدعة عثمان و اتيانه صلاة الظهر فى منى أربع ركعات، و ترك ما سنه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و تمارضه بعد ذلك، و دعوته عليا عليه السّلام لأنّ يصلى العصر هكذا، و عدم حضوره عليه السّلام لذلك، ثمّ بعد ذلك اشتمالها لقصة معاوية و عمله على نحو ما سنه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم أعنى: اتيانه صلاة الظهر ركعتين فى منى، و اعتراض الامويين عليه). «۳»

فهى لا تدلّ على قول ابن ابى عقيل لأنّ وجوب القصر المستفاد منها و فعل النبى الصّلاة قصرا فى منى، لعله يكون من باب كون النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و من كان معه مسافرين بسفر مسلم وجوب القصر فيه أعنى: ثمانية فراسخ، و بدعة عثمان أيضا

(۱)- اقول «فمن هذا الحيث أيضا تدلّ على أن الخروج من المحل الإقامة الى ما دون أربعة فراسخ لا يوجب القصر و إن لم يرجع فى اليوم الاول».

(۲)- الرواية ۱۲ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۹ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۱

يحتمل لأنّ يكون فى ذلك اعنى: أتى بأربعة ركعات فى السفر المسلم القصر فيه، لانّهم جاءوا من المدينة و كان بعدهم من المدينة الى منى ازيد من ثمانية فراسخ، لا من باب كون السفر من مكّة الى عرفات موجبا للقصر، لكون البعد بينهما أربعة فراسخ. «۱»

[فى دلالة بعض روايات عرفات على مذهب ابن ابى عقيل]

ثمّ اعلم: أنّ ما ذكرنا من الروايات الواردة فى عرفات و إن استشكلنا فى دلالة بعضها للمدّعى إلّا انّه لا اشكال فى دلالة بعضها الآخر على مذهب ابن أبى عقيل، مثل الرواية الثانية و الثالثة و السادسة فيستظهر منها وجوب القصر فى أربعة فراسخ ذاهبا و أربعة فراسخ

جائيا بعد ضم هذه الأخبار الى الروايات الدالة على وجوب القصر فى ثمانية فراسخ ملفقة. «۲»

---

(۱)- أقول: و إن قيل: إن ذكر منى فى الرواية و إنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم كان عمله إتيان الصّلاة فيه قصرا، و ذكر بدعة عثمان فى خصوص منى، شاهد على خصوصية له غير خصوصية السفر المحقق بثمانية فراسخ، و ليست هذه الخصوصية إلّا انّ البعد بين مكّة و عرفات يكون أربعة فراسخ و هذا البعد موجب للقصر.

فانّه يقال: بأنّ منشأ ذكر سنّة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم ليس إلّا فعل عثمان و عثمان حيث فعل ما فعل فى منى، فلهذا قال إنّ فعله مخالف لسنة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم من وجوب القصر فى السفر، بحيث لو كانت بدعته فى غير منى فى السفر الموجب للقصر اعنى: ثمانية فراسخ فأيضا كان فعله مخالفا لسنة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم. (المقرّر).

(۲)- أقول: أما ذكره سيدنا الاستاد مد ظله فى بعض الروايات المتقدمة من احتمال كون المراد من أهل مكّة أهل اطراف مكة، حتى يكون المجال لأنّ يقال: بأن وجه قصرهم ليس من باب كونهم مسافرين بسفر الّذى يكون البعد بين المنزل و بين المقصد أربعة فراسخ أعنى:

عرفات، بل كان من باب كون البعد بين منزلهم و مقصدهم ثمانية فراسخ امتدادية، لا يكون تماما بنظرى القاصر، لانّ وجوب القصر على أهل مكّة على ما احتمله مد ظله يكون من باب كون سفرهم ثمانية فراسخ امتدادية، فإن كان كذلك، فكيف يجب عليهم القصر، أو كان فعلهم القصر-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۲

الرواية الثامنة:

الرواية الّتى نقلها صاحب الوسائل و قال عن عدة من اصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقى، عن محمد بن اسلم الجبلى، عن صباح الحذاء، عن اسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عن قوم خرجوا فى سفر، فلما انتهوا الى الموضع الّذى يجب عليهم فيه التقصير قصروا من الصّلاة، فلما صار و اعلى فرسخين أو على ثلاثة فراسخ أو على أربعة، تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به، فأقاموا ينتظرون مجيئه إليهم، و هم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه إليهم، فاقاموا على ذلك أيا ما لا يدرون هل يمضون فى سفرهم أو ينصرفون، هل ينبغى لهم أن يتموا الصّلاة أم يقيموا على تقصيرهم؟ قال: إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا أم انصرفوا، و إن كانوا صاروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصّلاة قاموا أو انصرفوا، فاذا مضوا فليقصروا). «۱»

و رواه الصّدوق فى العلل عن أبيه عن سعد و عن محمد بن موسى المتوكل، عن السعدآبادى، عن احمد بن أبى عبد اللّه، عن محمد بن على الكوفى، عن محمد بن اسلم نحوه و زاد قال: ثمّ قال: هل تدرى كيف صار هكذا؟ قلت: لا، قال: لأنّ التقصير فى بريدين، و لا يكون التقصير فى أقل من ذلك، فاذا كانوا قد ساروا بريدا و أرادوا أن

على الاطلاق، لأنّ منازل أهل اطراف مكّة مختلفة و ليس الأمر بحيث يكون بعد كلهم من منزلهم الى عرفات ثمانية فراسخ، بل ربما يكون بعد منازل بعضهم انقص من ذلك، فلا وجه لكون الواجب عليهم القصر و فعلهم القصر بنحو الكلى، فمن هنا نستكشف ان هذا الحكم فى هذه الأخبار يكون بالنسبة الى أشخاص يكون حكمهم واحدا، لكونهم واقعين فى مركز واحد و نقطه واحدة و هو مكة، لأنه يصح أن يقال: إن أهل مكة أعنى: ساكنى مكة يجب عليهم القصر، لانّ كلهم واقعين فى محل واحد و هو مكة، و أمّا اهل اطراف مكّة فلم يكونوا كذلك. (المقرّر).

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۳

ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير، و ان كانوا ساروا أقل من ذلك لم يكن لهم إلّا اتمام الصّلاة، قلت: أ ليس قد بلغوا الموضع الّذى لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذى خرجوا منه؟ قال: بلى إنما قصروا فى ذلك الموضع لانهم لم يشكوا فى مسيرهم و أن السير يجدّ بهم، فلما جاءت العلة فى مقامهم دون البريد صاروا هكذا. «۱»

و رواه البرقى فى المحاسن عن محمد بن اسلم مثله مع الزيادة.

و هذه الرواية، مع قطع النظر عن ضعف سندها، تدلّ على عدم اعتبار كون الرجوع ليومه، فتصير دليلا لقول ابن أبى عقيل، فإن كان ما صدر من موسى بن جعفر عليه السّلام بلا زيادة الّتى نقلها الصّدوق رحمه اللّه، فتدل على كفاية أربعة فراسخ بنفسه فى وجوب القصر، غاية الأمر بعد الجمع مع الاخبار الدالة على اعتبار ثمانية فراسخ ملفقة فى وجوب القصر، نقول- كما قلنا- بعدم كون أربعة فراسخ بنفسه موجبة للقصر، بل من باب كونها ملفقة بأربعة فراسخ إيابية.

و إن كان ما صدر منه عليه السّلام مع الزيادة، الّتى نقلت فى طريق الصّدوق رحمه اللّه، فتصير الرواية مثل الروايات الدالة فى وجوب القصر فى ثمانية فراسخ ملفقة، لأنّ لسانها كذلك، و على كل حال تدلّ على عدم كون الرجوع ليومه شرطا فى وجوب التقصير.

هذا تمام الكلام فى ما يمكن أن يكون دليلا لقول ابن ابى عقيل رحمه اللّه، فالقول بعدم كون الرجوع ليومه شرطا فى ثمانية فراسخ ملفقة قوى بمقتضى الأخبار، فإن كنا نحن و هذه الأخبار نأخذ بذلك، فلا بدّ لنا بعد ذلك من التكلم فى بعض جهات أخر فى المسألة و ما قيل فيها حتى نختار بعد ذكره، ما هو الحق فى المقام.

---

(۱)- الرواية ۱۱ من الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۴

[فى ذكر الأقوال فى المسألة]

فنقول، كما قلنا سابقا، إنّ فى المسألة أقوالا:

القول الأول: ما هو المشهور بين القدماء، و هو وجوب القصر إذا اراد المسافر الرجوع ليومه، و إن لم يرد الرجوع ليومه فيكون مخيرا بين القصر و الاتمام و هو مختار المفيد رحمه اللّه و الشّيخ رحمه اللّه و المحقّق رحمه اللّه.

القول الثانى: ما يظهر من السيّد المرتضى و ابن إدريس رحمه اللّه، و هو وجوب الإتمام معينا فى ما لم يرد الرجوع ليومه.

القول الثالث: ما يظهر من ابن أبى عقيل رحمه اللّه، و هو انّه قال: كل سفر كان مبلغه بريدين و- هما ثمانية فراسخ- أو بريدا ذاهبا و بريدا جائيا- و هو أربعة فراسخ- فى يوم واحد أو فى ما دون عشرة أيّام، فعلى من سافره عند آل الرسول إذا خلف حيطان مصره أو قريته وراء ظهره و خفى صوت الأذان يصلى الصّلاة فى السفر ركعتين.

و الظاهر ممّا نقل من كلامه هو عدم اعتبار كونه مريد الرجوع ليومه فى وجوب القصر عليه فى ما نحن فيه.

و الظاهر أن ذكر إقامة العشرة يكون من باب المثال، فلا فرق فى عدم وجوب القصر عليه بينها و بين غيرها، اعنى: يجب القصر عليه و إن لم يرجع ليومه إلّا إذا قطع سفره بقاطع من قصد إقامة عشرة أيّام فى رأس أربعة فراسخ، أو بقاء ثلاثين يوما متردّدا فيه، أو بلوغه الى وطنه.

و اختار هذا القول السيّد بن طاوس رحمه اللّه فى كتابه المسمى بالبشرى و هذا القول هو مختار الشّيخ عماد الدين حلبى رحمه اللّه، على ما يظهر من عبارته فى كتابه المسمى «باشارة السبق» و هذا عين عبارته: و الذى يلزمه التقصير كل مسافر كان

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۵

سفره إمّا طاعة أو مباحا بلغ بريدين فصاعدا- و هما ثمانية فراسخ- أربعة و عشرون ميلا، لأنّ الفرسخ ثلاثة اميال، و الميل ثلاثة آلاف ذراع، أو كانت مسافته بريدا و رجع ليومه، و لا ينوى الإقامة فى البلد الّذى يأتيه عشرة أيّام، و لم يكن حضره أقل من سفره» بناء على كون ما صدر منه و كتب فى كتابه لفظ «أو» لا لفظ «و» قبل قوله «لا ينوى الإقامة فى البلد الّذى يأتيه عشرة ايام».

لأنّه على هذا يكون معنى كلامه أن فردا من السفر الموجب للقصر يكون بريدا إذا رجع ليومه، أو انّه و لو لم يرجع ليومه لكن لم يقصد الإقامة فى المقصد، فعلى هذا يستفاد من كلامه أن الرجوع ليومه لا يعتبر فى القصر فى ما كان البعد بين المنزل و المقصد بريدا، بل لو لم يرجع ليومه يجب عليه القصر بشرط أن لا- ينوى الاقامة فى المقصد، اعنى: لا- يحصل أحد قواطع السفر، لعدم خصوصية، كما قلنا، فى قول ابن أبى عقيل رحمه اللّه بين قصد إقامة العشرة و ساير قواطع السفر.

و أمّا ما قلنا من أن عبارته كانت «أو» لا «و» فلانه لا معنى لأنّ يقول: أو كانت مسافته بريدا و رجع ليومه، و لا ينوى الإقامة فى البلد الّذى يأتيه عشرة أيّام، لأنه من يرجع ليومه من المقصد الى المنزل كيف ينوى الإقامة فى المقصد، فهذا شاهد على أن كلامه يكون «أو» لا «و».

و على كل حال قول ابن ابى عقيل رحمه اللّه القول الثالث فى المسألة، و نسبة هذا القول إليه تكون من العلّامة رحمه اللّه لأنّ عنده كان كتاب ابن أبى عقيل رحمه اللّه المسمى «بالتمسك بحبل آل الرسول» و لم يكن عند غير العلّامة رحمه اللّه، لابن أبى عقيل رحمه اللّه كتابين:

الأوّل منه الكتاب المسمى «بالتمسك بحبل آل الرسول» الّذى كان عند العلّامة ره و الثانى كتاب الكر و الفر فى الكلام و الامامة، و نقل النجاشى رحمه اللّه ان المفيد رحمه اللّه يكثر

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۶

الثناء على هذا الرجل، و قال النجاشى أيضا نقلا عن ابن قولويه بان ابن ابى عقيل يجيز لى كتاب المتمسك و ساير كتبه «۱».

[القائلين بالتخيير بين قولين]

و لا يخفى عليك أن القائلين بالتخيير أيضا بين قولين:

القول الأول: التخيير فى غير مريد الرجوع ليومه مطلقا، اعنى: فى الصّلاة و فى الصوم و هو مختار المفيد رحمه اللّه.

القول الثانى: التخيير فى غير مريد الرجوع ليومه فى خصوص الصّلاة، و هو اختيار الشّيخ رحمه اللّه فانّه قال بالتخيير فى غير مريد الرجوع ليومه فى خصوص الصّلاة، و أمّا الصوم فيكلفه الافطار و أن لا يصوم فى هذا الفرض.

إذا عرفت ذلك نقول، كما قلنا إنه إذا راجعنا أخبار الباب نجدها موافقة لقول ابن أبى عقيل رحمه اللّه، و لكن اختيار هذا القول مشكل مع الشهرة المخالفة معه.

و هل يكون فى البين وجه يساعد مع فتوى المشهور أو لا؟

اعلم أن ما يمكن أن يكون مستند المشهور روايات نعطف الكلام فيها حتى نرى انّه يمكن التعويل عليها، و الاخذ لما هو فتواهم، أو لا يوجد ما يمكن التعويل عليه فنقول:

الرواية الأولى: الرواية المسطورة فى كتاب فقه الرضا عليه السّلام المنسوب الى جنابه، فإن فى هذه الرواية «نقلت عبارة هذه الرواية من الجواهر» «۲» قال: فإن كان سفرك بريدا واحدا، واردت أن ترجع من ذلك قصرت، لأنّ ذهابك و مجيئك

---

(۱)- رجال نجاشى، ص ۴۸.

(۲)- جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۲۱۱.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۷

بريدان، الى أن قال: فإن لم ترد الرجوع من يومك فانت بالخيار إن شئت تممت، و إن شئت قصرت.

و دلالة هذه العبارة- التى ادعيت كونها رواية، بناء على كون فقه الرضا من الرضا عليه السّلام- على فتوى المشهور واضح، و لكن الاشكال فى كون فقه الرضا من الرضا عليه السّلام، إذ كون هذا الكتاب منه عليه السّلام غير معلوم، و إن تصدى بعض العلماء يصحح النسبة إليه عليه السّلام، و لكن ليس لنا دليل على صحة الانتساب، و لم يعلم كونه من الرضا عليه السّلام.

و إن شهد بعض بأخذ هذا الكتاب من بعض القميين فى مكة، و انّه ادعى كون فتاوى على بن بابويه القمى موافقة معه، و لكن مع ذلك لا يمكن الاعتماد عليه من باب كونه من كلام الامام عليه السّلام، بل قال السيّد حسن الصدر الكاظمى رحمه اللّه: بأن هذا الكتاب هو كتاب الشلمغانى المعروف، و لا يبعد أن يكون من تأليفات أحد من السابقين لا من كلام الرضا عليه السّلام، فبعد عدم الاعتماد على كتاب فقه الرضا لم يبق مجال للعمل بهذه الرواية المنقولة فى هذا الكتاب.

الرواية الثانية: الرواية الّتى رواها محمد بن مسلم أمّا الرواية بنقل الشّيخ فى التهذيب فهكذا: عن محمد بن مسلم، عن ابى جعفر عليه السّلام (سألته عن التقصير، قال: فى بريد، قال: قلت: بريد؟ قال: إنه ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه). «۱»

و لكنه نقلها فى الوسائل هكذا: (عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال سألته عن التقصير قال: فى بريد، قلت: بريد؟ قال: إنه ذهب بريدا و رجع بريدا فقد

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۸

شغل يومه). «۱»

[فى الاستدلال بالرواية لكون الرجوع ليومه فى المسافة الملفقة]

اشارة

هذا متن الحديث، و أمّا وجه دلالتها على كون الرجوع ليومه، فهو أن يقال:

إنّ أبا جعفر عليه السّلام بعد تعجب السائل من قوله بأن التقصير فى بريد قال: إنه إذا ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه، فاعتبر شغل اليوم فى السفر الّذى الّف من ثمانية فراسخ ملفقة، و ظاهر شغل اليوم هو شغل اليوم بالفعل، فمعنى العبارة هو أن يشغل يومه بسفر بالذهاب و الاياب، هذا بيان الاستدلال.

[فى ذكر الاحتمالين للمطلب]

و نقول توضيحا للمطلب بأن فى الرواية احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يقال: بأن السائل بعد ما سمع من ابى جعفر عليه السّلام بأن التقصير فى بريد تعجب من ذلك، لأنّ ما كان مغروسا فى ذهنه هو كون السفر الموجب للقصر فى بريدين، فاجاب عليه السّلام و ارتفع تعجبه بقوله (إذا ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه) اعنى: يحصل ما هو فى ذهنك فى بريد أيضا، لأنه يذهب بريدا و يرجع بريدا، فيتحقّق البريدان، و قوله (فقد شغل يومه) بعد ذلك يكون مثل ذكر مسيرة يوم، أو بياض يوم الوارد فى بعض الأخبار الاخر، فيكون لسان شغل اليوم مثل مسيرة يوم أو بياض يوم اعنى: منشأ اعتبار جعل هذا الحد موجبا للقصر هو أنه مسيرة يوم، أو بياض يوم أو شغل يوم، فكما انّه لا عبرة بحصول مسيرة يوم، أو بياض يوم فعلا فى تحقق السفر فى اليوم الأوّل كذلك شغل اليوم لا يلزم حصوله فعلا فى تحقّق السفر للقصر فى بريد ذاهبا و بريد جائيا

اعنى: ثمانية فراسخ ملفقة.

و لهذا لو كان البعد بين المنزل و المقصد ثمانية فراسخ لا يعتبر أن يسيره فى اليوم

---

(۱)- أقول: و حيث إنّ صاحب الوسائل نقلها عن الشّيخ رحمه اللّه، و نقلنا ما نقله الشّيخ فيكون متن الرواية هو ما نقله الشيخ رحمه اللّه. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۳۹

الأول، و لا يعتبر تحقق مسيرة يوم فى اليوم الأوّل فى وجوب القصر، بل يمكن أن يذهب أربعة فراسخ منها فى اليوم الأول، و أربعة فراسخ منها فى اليوم الثانى حتى يصل الى المقصد.

كذلك لا يعتبر فى ثمانية فراسخ ملفقة أن يكون السير بين المبدأ و المقصد و من المقصد الى المبدأ اعنى: الذهاب و الرجوع اعنى: شغل اليوم، فى يوم واحد، فعلى هذا الاحتمال ليست الرواية الا فى مقام بيان كفاية ثمانية فراسخ ملفقة، لا فى مقام اعتبار شغل اليوم بالفعل فى هذا النحو من السفر، حتى يقال: بلزوم كون الرجوع ليومه حتى يحصل شغل اليوم بالفعل.

و لكن يبعد هذا الاحتمال ظهور قوله (شغل يومه) فى شغل اليوم بالفعل، و لو أخذنا بهذا الاحتمال من الرواية فلا يمكن الاخذ بظهور (شغل يومه) و الحال أن هذا الكلام ظاهر فى اعتبار فعلية شغل اليوم، فمع هذا الظهور لا يمكن الاخذ بهذا الاحتمال، لأنّ ظاهر الكلام هو رفع استبعاد السائل بأنّه بسبب ذهاب بريد و رجوع بريد يحصل ما هو محقّق السفر، و هو ثمانية فراسخ مع شغل اليوم بالفعل، و لا يناسب شغل اليوم بالفعل إلّا إذا كان الرجوع ليومه، لأنه إذا كان الذهاب و الاياب فى يوم فقد شغل هذا اليوم بالسفر.

و أيضا يلزم أن يكون على هذا الاحتمال قوله عليه السّلام (فقد شغل يومه) غير لازم و يكون زائدا على المقدار اللازم فى الجواب، لأنه إن كان وجه تعجب السائل من حيث كون المرتكز عنده من السفر الموجب للقصر البريدين فكان المناسب أن يكتفى عليه السّلام فى مقام الجواب بقوله (لأنه إذا ذهب بريدا و رجع بريدا فقد

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۰

حصل البريدان). «۱»

الاحتمال الثانى: و هو أن يقال: إنّ السائل بعد ما سئل عن التقصير و أنه فى أى سفر يجب القصر؟ و اجاب عليه السّلام (فى بريد) تعجب السائل من ذلك، يمكن أن يكون منشأ تعجبه هو ما يرى خارجا عند المسلمين اعنى: العامة من أنهم يقولون بالتقصير فى يومين أو ثلاثة أيّام، أو كان فى ارتكازه أن السفر إذا صار بمقدار مسيرة يوم اعنى: فى المرحلة الّتى تكون متعارفا فى كل يوم و ليلة للمسافرين، يجب فيه القصر و قطع البريد لا يصير بهذه المرحلة، فاجاب عليه السّلام بأنّه (إذا ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه بالسفر) اعنى: يكون الميزان شغل اليوم، و هو حاصل فى بريد ذاهبا و بريد جائيا، و لا يعتبر اليوم أو اليومين، بل المعتبر هو شغل يوم واحد، فاذا تحقق ذلك بالسفر يجب القصر، و هو يتحقّق فى بريد ذاهبا و بريد جائيا، فيستفاد على هذا من الرواية لزوم شغل اليوم بالفعل فى المسافة الملفقة من أربعة فراسخ ذهابية و أربعة فراسخ إيابية، و شغل اليوم بالفعل لا يتحقّق إلّا بالرجوع ليومه.

[فى المسافة الامتدادية لا يلزم شغل اليوم بالفعل]

و لا يعتبر ذلك اعنى: شغل اليوم فعلا فى ثمانية فراسخ امتدادية، لعدم كون الثمانية فراسخ امتدادية فى موجبيتها لوجوب القصر فى السفر شغل اليوم بالفعل، و لذا لو ذهب أربعة فراسخ منها فى اليوم الأول، و أربعة فراسخ اخرى منها فى اليوم الثانى مثلا فبلغ بمقصده، فليس مضرا فى وجوب القصر.

---

(۱)- اقول: إلّا أن يقال: إن الجواب كما يمكن بنفس ما هو مورد ارتكاز السائل اعنى:
البريدين بأن يجاب إذا ذهب بريدا و رجع بريدا حصل البريدان، كذلك يناسب الجواب بلازم ذلك، و ما هو منشأ اعتباره و هو شغل اليوم مثل ما قال تارة ثمانية فراسخ، و تارة مسيرة يوم، فلا يرد هذا الايراد على هذا الاحتمال، لأنه ليس على هذا ذكر شغل يومه زائدا. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۱

بل هذا القيد على هذا الاحتمال دخيل فى ثمانية فراسخ ملفقة، لأنّ المستفاد من رواية محمد بن مسلم على هذا الاحتمال هو كون وجوب القصر فى السفر المؤلف من ثمانية فراسخ ملفقة مقيّدا بشغل اليوم بالفعل، و هو لا يتحقق الا فيما رجع المسافر ليومه.
و لا بأس بذلك لأنّ عدم دخل هذا القيد فى ثمانية فراسخ امتدادية يكون من باب عدم الدليل على اعتباره، بخلاف ثمانية فراسخ ملفقة فإن اعتبار هذا الشرط فيها يكون من باب دلالة رواية محمد بن مسلم على هذا الاحتمال اعنى: الاحتمال الثانى فثمانية فراسخ ملفقة موجبة للقصر على هذا الاحتمال بشرط كون الرجوع ليومه.
و هذا الاحتمال بعيد فى هذه الرواية أيضا بل ابعد من الاحتمال الأوّل.
أما أولا فلبعد اعتبار هذا القيد فى خصوص ثمانية فراسخ ملفقة دون ثمانية فراسخ امتدادية، مع أن ظاهر ادلتها هو كون ثمانية فراسخ ملفقة مثل ثمانية فراسخ امتداديه فى موجبيتها للقصر و بوزان واحد، كما يستفاد من الأخبار، لدلالتها على كون أربعة فراسخ ذاهبا و أربعة جائيا مثل ثمانية فراسخ فى موجبيتها للقصر.
و أمّا ثانيا فلان الظاهر من جوابه عليه السّلام هو كون التعليل (بأنه إذا ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه) تعليلا بأمر ارتكازى يكون مرتكزا عند السائل، و ما هو مرتكز عنده ليس إلا ثمانية فراسخ امتدادية، أو مسيرة يوم، و هو عليه السّلام قال فى جوابه (بأنه إذا ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه) اعنى: حصل ما هو مرتكز عندك اعنى: ثمانية فراسخ، أو مسيرة يوم، فكما لا يعتبر فى ثمانية فراسخ امتدادية هذا الشرط اعنى: شغل اليوم بالفعل، فكذلك فى ثمانية فراسخ ملفقة «هذا حاصل ما

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۲

افاده- مد ظله- تقريبا فى بيان الاحتمالين المتقدمين فى هذه الرواية».

[لسان الرواية فى أى الاحتمالين]

ثمّ بعد ذلك هل يكون لسان الرواية احتمال الاول، فتكون الرواية غير دالة على اعتبار أمر غير ما افاده ساير الروايات الواردة فى كفاية ثمانية فراسخ ملفقة فى وجوب القصر فى السفر، فلا يعتبر كون الرجوع فيها ليومه، أو يكون لسان الرواية هو احتمال الثانى اعنى اعتبار كون الرجوع ليومه، و لزوم شغل اليوم بالفعل.
و بعبارة أخرى يكون لسان الرواية مثل لسان رواية زرارة بن اعين و هى هذه: (عن زرارة بن اعين قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التقصير فقال: بريد ذاهب و بريد جائى قال: و كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذا اتى ذبابا قصر، و ذباب على بريد، و إنما فعل ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ). «۱»
فإن هذه الرواية تدلّ على أن القصر فى بريد ذاهب و بريد جائى، ثمّ استشهد بفعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فى مسافرته الى ذباب، بأنّه إذا اتى ذبابا قصر، لأنّ ذباب على بريد، فهو صلّى اللّه عليه و آله و سلم إذا رجع صار سفره بريدين ثمانية فراسخ.
و إن قيل: بأن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم لعله كان يرجع ليومه من ذباب، فإن أبا عبد اللّه عليه السّلام استشهد بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلم و فعله غير معلوم، فيحتمل أن يكون راجعا ليومه، فمن هذه الرواية أيضا لا يمكن استفادة عدم اعتبار كون الرجوع ليومه حتى يقال: إنّ لسان رواية محمد بن مسلم مثلها فى عدم الدلالة على لزوم كون الرجوع ليومه.

نقول: بأن ظاهر رواية زرارة الاطلاق من هذا الحيث اعنى: لا يقيد فيها كون

(۱)- الرواية ۱۵ من الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۳

الرجوع ليومه، و استشهاد الامام عليه السّلام بفعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و فعل النبى ليس شاهدا على كون رجوعه من ذباب ليومه.

أمّا أولا- فلأنّه من البعيد انّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم كلّما ذهب الى ذباب كان يرجع ليومه، مع أن الظاهر من لسان الرواية كان يذهب الى ذباب مكررا، لدلالة قوله: و كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم إذا اتى ذبابا على ذلك.

و ثانيا: استشهاد الامام عليه السّلام بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلم ليس إلّا فى ما افتى به من كون القصر فى بريد ذاهب و بريد جائى، و ليس استشهاده من هذا الحيث اعنى اعتبار الرجوع ليومه، و لذا قال فى مقام ذكر فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم «و إنما فعل ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ» فهذه الرواية تدلّ بإطلاقها على عدم لزوم كون الرجوع فى ثمانية فراسخ ملفقة ليومه.

فكان الغرض بعد ذلك فى أن لسان رواية محمد بن مسلم مثل هذه الرواية، فلا دلالة لها على دخل الرجوع ليومه فى السفر الّذى يكون مركبا من بريد ذاهب و بريد جائى، أو ليس كذلك، و على كل حال تكون ظهور رواية محمد بن مسلم فى أى من الاحتمالين.

فهل نأخذ بظهور قوله (شغل يومه) و نقول، بعد كونه ظاهرا فى شغل اليوم بالفعل، يجب القصر فى هذه المسافة فى خصوص صورة كون الرجوع ليومه، بمعنى وقوع تلك المسافة فى اليوم الأوّل فعلا لا تقديرا.

أو نقول: بأن الظاهر كون التعليل الى أمر مرتكز عند السائل، و ليس المرتكز إلا ثمانية فراسخ اعنى: بريدين أو مسيرة يوم، فكان جواب الامام عليه السّلام ناظرا الى حصول ذلك بذهابه بريدا و رجوعه بريدا فى ما إذا ذهب بريدا و رجع بريدا، و لا

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۴

يعتبر تحقّق ذلك بالفعل، فلا يعتبر كون الرجوع ليومه.

و بعد اللتيا و التى، فالاخذ بالاحتمال الثانى، و تقويته فى هذه الرواية مشكل، كما أن دعوى ظهور الرواية فى الاحتمال الأوّل أيضا مشكل.

اللهم إلّا أن يقال: بأن غاية ما يمكن أن يقال: هو كون لسان الرواية، هو انّه إذا ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه، و هذا اللسان لا يدل إلّا على انّه فى فرض ذهاب بريد و رجوع بريد يحصل شغل اليوم بالفعل، لاقتضاء قضية الشرطية و هى إذا ذهب بريدا و رجع بريدا شغل يومه ذلك، و هذا غير دال على لزوم تحقق الرجوع و حصوله فى يومه، لعدم دلالة هذه القضية على اعتبار شغل اليوم بالفعل فى وجوب القصر، لأنّ صدق الشرطية متوقف على وجود الجزاء و حصوله على تقدير حصول الشرط، و لا يتوقف صدق الشرطية على حصول الشرط و الجزاء فعلا، فتدل هذا القضية على حصول شغل اليوم بالفعل على تقدير حصول الذهاب و الاياب، و صدق الشرطية متوقف على هذا المقدار اعنى: حصول الجزاء فى فرض حصول الشرط، و لا يعتبر فى صدق الشرطية حصول بريد ذاهب و بريد جائى و لا شغل اليوم بالفعل، و هذا واضح، فتدل الرواية على كفاية كون البعد بين المنزل و المقصد بريد لحصول شغل اليوم لو فرض انّه إذا ذهب بريدا يرجع بريدا، و لكن لا تدلّ على لزوم تحصيل هذا الفرض اعنى: الرجوع و الذهاب، فى يومه.

هذا حاصل ما أفاد سيدنا الأستاد مد ظله فى هذه الرواية، و لم يرجح أحد الاحتمالين على الآخر، و لم يختر أحدهما. «۱»

(۱)- أقول و اعلم أنّ هذه الرواية على تقدير دلالتها على اعتبار كون الرجوع فى ما نحن-
تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۵

[ممّا استدل لفتوى المشهور ما نقل من فعل امير المؤمنين ع]

الرواية الثالثة: ممّا استدل به لفتوى المشهور هو القضية المنقولة من فعل امير المؤمنين عليه السّلام من انّه لما خرج الى النّخيلة، فصلى بهم الظهر ركعتين، ثمّ رجع من يومه.

وجه الاستدلال هو انّه عليه السّلام صلّى صلاته ركعتين اعنى: قصر الظهر: لأنه خرج من الكوفة الى النّخيلة، و رجع الى الكوفة من يومه، فهو قصر فى ثمانية فراسخ ملفقة لكونه مريد الرجوع ليومه، فمن هنا نستكشف اعتبار كون الرجوع ليومه فى ما نحن فيه.

و فيه، مع قطع النظر عن التكلم فى سندها، نقول: أولا- بأنها لا تدلّ الا على أن امير المؤمنين عليه السّلام فى سفره الى النّخيلة رجع ليومه، و صرف رجوعه ليومه فى سفر لا يدل على لزوم الرجوع فى وجوب القصر، لأنّ المدعى ليس عدم جواز الرجوع حتى يستدل بفعله عليه السّلام، بل لا يلزم الرجوع فى وجوب القصر، و فعله عليه السّلام ليس مخالفا مع ذلك.

فيه ليومه فتدلّ على دخل الرجوع ليومه فى وجوب القصر فقط و لا دلالة لها على التخير بين الاتمام و القصر كما هو مذهب المشهور فى غير مريد الرجوع ليومه فعلى تقدير دلالتها و حملها على احتمال الثانى تدلّ على جهة من فتوى المشهور و هى دخل الرجوع ليومه فى وجوب القصر فى ثمانية فراسخ ملفقة و غير دالّة على جهة الاخرى من فتواويهم و هى التخير بين القصر و الاتمام لغير مريد الرجوع ليومه بل على هذا الاحتمال تكون الرواية بفتوى السيد المرتضى و ابن ادريس قدس سرهما اوفق لأنّها تدلّ على دخل كون الرجوع ليومه فى وجوب القصر، فهذا الحيث من فتواهما موافق مع هذه الرواية، و حيث الآخر أعنى: وجوب التمام لغير مريد الرجوع فبمقتضى القاعدة اعنى: لزوم التمام، و كان بحث سيدنا الأستاد مد ظله أيضا فى أن هذه الرواية هل تدلّ على اعتبار الرجوع ليومه فى وجوب القصر أم لا، و لم يتكلم فى حيث الآخر اعنى، فى وجه التخير بناء على فتوى المشهور فى غير مريد الرجوع ليومه. (المقرّر)
تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۶

[المورخون و الناقلين ليسوا فى مقام بيان الجهات]

و ثانيا إن ناقل هذا الفعل منه عليه السّلام هو المورّخ، و ناقل الوقائع و المورّخون ليسوا فى مقام بيان هذه الجهات اعنى ذكر الاحكام و الخصوصيات الدخيلة فى اثبات الحكم أو نفيه، فلا يمكن التعويل بكلامهم لما نحن بصدده من استفادة الحكم الشرعى.

ثمّ إن بعض الاخبار المتعرضة فى هذا المقام فى بعض الألسنة فغير دالة على فتوى المشهور أيضا.

إذا عرفت حال ما يمكن الاستدلال به لتقييد الثمانية فراسخ الملفقة فى موجبيتها للقصر بإرادة الرجوع ليومه.

نقول: إنه لا- يبقى فى المقام مخالف للاخبار الدالة بإطلاقها، أو بصراحتها على عدم اعتبار كون الرجوع ليومه فى مسئلتنا إلا فتوى المشهور، لانهم أفتوا على أن خصوص مريد الرجوع ليومه عليه القصر، و أما غير مريد الرجوع ليومه فهو مخير بين القصر و الإتمام، و قال السيّد المرتضى و ابن إدريس بالقصر فيمن اراد الرجوع ليومه و الإتمام لغير مريد الرجوع ليومه، و ادعى ابن إدريس الاجماع على ذلك.

فكلهم اعنى: المشهور و السيّد المرتضى و ابن إدريس متفقون فى وجوب القصر لخصوص من اراد الرجوع ليومه فقط، على خلاف ابن أبى عقيل رحمه اللّه القائل بوجوب القصر سواء اراد الرجوع ليومه أو لا- لأنهم متفقون على خلافه من هذا الحيث و إن كانوا مختلفين فى غير مريد الرجوع ليومه، لأنّ المشهور قائلون بالتخيير، و هما قائلان بالاتمام.

فعلى هذا هم جميعا يختلفون مع ابن ابى عقيل رحمه اللّه فى المسألة من حيث انهم

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۷

يعتبرون فى وجوب القصـر إرادة الرجوع ليومه بخلافه، ففى هـذا الحيث اعنى: اعتبـار شـرط إرادة الرجوع ليومه فى وجوب القصـر لا خلاف بين المشهور و بين السيّد و ابن إدريس لإطباقهم على ذلك، فالشهرة و فتواهم على خلاف ابن أبى عقيل رحمه اللّه.

و إنّا إذا راجعنا أخبار الباب نرى دلالـة بعضـها بالإطلاق و دلالـة بعضـها كروايات عرفات بالصـراحة على مـذهب ابن أبى عقيل اعنى عدم اشتراط وجوب القصر بإرادة الرجوع ليومه.

و إذا راجعنا الى المشهور نرى فتواهم باعتبار هـذا الشـرط، و رفع اليـد عن مختار المشـهور و اختيار ما تدلّ عليه أخبار الباب من عدم اعتبار هذا الشـرط مشـكل، لأنّ المشهور مع كونهم بانين على الاقتصار بذكر الفتاوى المتلقاة عن المعصومين عليهم السّلام كيف افتوا كذلك؟ و كيف غفلوا عن هذه الأخبار؟ و كيف افتوا بهذه الفتوى بلا وجود مدرك و مستند معتبر عندهم؟

فمن هنا نتفرس بأن هـذه الفتوى منهم كانت من باب مسـتند لم يصل إلينا، فعلى هذا كما قلنا سابقا بالاحتياط بين القصـر و الإتمام فى غير مريد الرجوع ليومه و أمّا فيمن اراد الرجوع ليومه فلا اشكال فى وجوب القصر عليه.

ثمّ أنّه لو قلنا باعتبار كونه مريد الرجوع ليومه، و لزوم شـغل اليوم بالفعل فى السـفر المؤلف من بريد ذاهب و بريد جائى، فليس المراد من اليوم هو خصوص اليوم فى مقابل الليل بحيث إنّه لو وقع هـذا السـفر فى الليل، أو ملفقا من النهار و الليل لم يحصل محقّق القصـر، حتى نحتاج الى التكلم فى أن ما هو المراد باليوم هل هو من طلوع الفجر الى المغرب أو ليس كذلك؟

أو نتكلم عن أن المراد باليوم هو اليوم من الأيّام الطوال مثل أيّام الصيف او

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۸

لا، حتى يقال: بأن المراد من اليوم هو اليوم المعتدل مثلا أول يوم الخريف أو الربيع.

[ليس المراد من اليوم مقابل الليل بل المراد مقدار السير]

بل نقول: بأن المراد بشـغل اليوم فى روايـة محمـد بن مسـلم، أو مسـيرة يوم، أو بياض يوم فى بعض الروايات الاخر، لبس هو اليوم فى مقابـل الليل، بل المراد من ذلك هو المرحلـة المتعارف فيها عنـد المسافرين و القوافل للسير بقـدر هـذه المرحلـة فى كل يوم و ليلـة، أعنى: أنّ المسافرين يكون المتعارف عنـدهم أن يسيروا فى سـفرهم فى كل يوم و ليلـة مرحلـة و مقـدارا و يتوقفون مرحلـة و مقـدارا للاستراحة، و هم تارة يسيرون فى الليل و تارة فى النهار و تارة فى الملفق من الليل و النهار و ليس الأمر بحيث كان سـفرهم فى النهار فقط من أوله الى آخره، فهـذه المرحلة الّتى يكون السير فيها متعارفا يكون المراد من (اليوم) فى مسـير اليوم، أو بياض اليوم، أو شـغل اليوم.

فعلى هذا ما هو الظاهر من سير اليوم هو المرحلة المتعارفة من السير فى كل يوم و ليلة عند المسافرين، فعلى هذا و لو اعتبرنا شغل اليوم بالفعل فى السـفر الملفّق من بريـد ذاهب و بريـد جائى، أو قلنا بكفايـة مسيرة يوم، أو بياض يوم فى مقابل ثمانية فراسخ امتدادية، كما نتعرض له، فليس المراد هو شـغل تمام اليوم أو سير تمام اليوم بالخصوص بحيث لا يكتفى بشغل الليل، أو المسير فى الليل، بل المراد هو قطع المرحلة المتعارفة بين المسافرين فى كل يوم و ليلة، سواء وقع فى اليوم، أو فى الليل.

ففى مسألتنا نقول: بأنّه على تقدير اعتبار شغل اليوم بالفعل يكون المراد هو قطع المرحلة المتعارفة فى النهار و ليل الاول، بمعنى انّه إذا ذهب بريدا كان رجوعه فى نهاره أو ليلته أعنى: قطع هذين البريدين فى هذا النهار و الليل، فافهم. «۱»

---

(۱)- أقول: إذا عرفت ذلك كله فى هذه المسألة نقول: إن سيدنا الاستاذ- مد ظله- و إن لم-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۴۹

[المراد من التحديدات فى المسافة واحد]

المسألـة الثالثـة: من راجع أخبـار البـاب يرى أن الظـاهر منها جعل التحديـد فى السـفر الموجب للقصـر بامور، ففى بعضـها حـدّ السـفر الموجب للقصـر بثمانيـة فراسـخ، و فى بعضـها بالبريـدين، و فى بعضـها بأربعة و عشـرين ميلا، و فى بعضـها بمسـيرة يوم، و فى بعضـها ببيـاض يوم، و فى بعضـها ذكر بعض منها مع البعض الآخر مثل قوله: «فى روايـة سـماعة فى مسـيرة يوم، و هى ثمانيـة فراسـخ»، أو فى روايـة أبى أيوب «فى بريـدين أو بياض يوم»، و غير ذلك. و لا اشـكال فى كون المراد من ثمانيـة فراسخ و بريدين و أربعة و عشـرين ميلا أمرا واحدا؛ لأنّ البريد عبارة عن أربعة فراسخ، و وجه اطلاق البريد هو أنه:

إمّا من البرد بمعنى الكتابة، فسمّى البريد اعنى: من حمل الكتاب من محل

يرفع اليـد عن الاحتياط فى غير مريـد الرجوع ليومه، و لكن بنظرى القاصـر فعلا هو عـدم دخالـة هذا الشـرط، و أن قول ابن أبى عقيل رحمه اللّه اوفق بنظرى، لأنّ الأخبار دالة عليه بالإطلاق و الصـراحة، و رواية فقه الإمام الرضا عليه السّلام مع ضعف سندها كما قلنا غير معتبرة، و روايـة محمـد بن مسـلم إن لم نقـل بكون أقوى الاحتمـالين فيها هو الاحتمال الأول، فلا أقل من اجمالها و عـدم ظهورها فى دخالـة شـرط إرادة الرجوع ليومه، فلم يبق فى البين إلّـا اختيـار المشـهور، و هم مع اختلافهم فى غير مريـد الرجوع ليومه لأنّ الشّيخ و بعض آخر قـائلون بـالتخيير و السيّد و ابن إدريس قائلاـن بالتمـام و مع عـدم وجـدان مـدرك لفتواهم بـدخل إرادة الرجوع ليومه فى وجوب القصـر، فلم يمنعنا من اختيار قول المخالف لهم، و صرف انهم لا يفتون بشىء بلا مستند صحيح لا يصير سببا لأنّ نختار قولهم عن عمى، لانهم لو أفتوا بـذلك و إن كان عنـدهم مستند، فمن اين نعلم أن مسـتندهم كان بحيث إذا وصل إلينا كان حجـة عنـدنا، و الحال أن كثيرا ما يتفق انهم عولوا على شـىء و افتوا بشـىء و الحال انّه ليس تماما عنـدنا، مع انّه قلنا بأنهم اختلفوا فى المسألـة فى غير مريد الرجوع ليومه فمع ذلك كيف تبلغ دعوى الشهرة الى مرتبة صارت سببا لاختيار هذا القول؟ نعم، ينبغى الاحتياط فى غير من اراد الرجوع ليومه بين القصر و الإتمام، فتأمّل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۰

و يوصله الى محل آخر بريدا، لأنّه يحمل الكتاب، أو كان اطلاق البريد على البريد من البرد فى مقابل الحرّ فإنّ البريد حيث كان يسير فى الليل وقت البرودة فسـمى بريدا، ثمّ بعد تسـمية الشـخص الحامل للكتاب و بالفارسية «چاپار» بريدا فسمى مقدار من المسافة اعنى: أربعـة فراسـخ اعنى: اثنا عشـر ميلا بالبريـد، لأنّ البريـد يسافر و يتوقف فى رأس هـذا المقدار، و يعاوضون البرد فى رأس هذا المقدار مراكبهم و بالفارسـية «در سـر هر چهار فرسـخ مال بند بود كه اسبها يا در اواخر اسب گاريها را عوض مى‌كردند» فلهذا سـميت هذه المسافة بريدا هذا وجه اطلاق البريد بالمسافة الّتى تكون أربعة فراسخ.

و أمّـا وجه التعبير بالفرسـخ، فإن عنـد الفرس كان لفظ «فر» بمعنى الجمع و لفظ «سـنگ» أيضا معروف، و حيث إن فى الطرق أجمعوا احجـارا للعلامـة بأن هـذا رأس الحـد الّـذى سـمى بعـدا بفرسـخ، فسـميت المسافـة بين كل مجتمع من هـذه الاحجار فى الفارسـية «به فرسنگ» فصار هذا اللفظ معربا فبدل لفظ الگاف بخاء و اسقطت نونه فقيل له فرسخ، فهذا وجه تسمية الفرسخ.

بالفرسـخ و أمّـا وجه تسـمية الميل فقـد قسـموا الناس البعـد الواقع بين كل فرسـخ بثلاثـة اقسام، و و نصـبوا فى رأس كل قسم ميلا من الاحجار أو غيره، فتسمى المسافة الواقعة بين ميل الى ميل آخر أيضا ميلا لهذه المناسبة.

[ما المراد من البريد و الفرسخ و الميل]

فقد ظهر لک وجه تسمیة المسافة المخصوصة بالبرید، و المسافة المخصوصة بالفرسخ، و المسافة المخصوصة بالمیل، فالبرید أربعة فراسخ، و الفرسخ ثلاثة امیال، و البریدین ثمانیة فراسخ، فمرجع ثمانیة فراسخ و البریدین و أربعة و عشرین میلا الی أمر واحد اعنی: لیس إلا شیئا واحدا، لأنّ کل فرسخ ثلاثة امیال فصار أربعة و

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۱

عشرین میلا، و ثمانیة فراسخ إذا ضرب ثلاثة امیال فی ثمانیة، و یصیر البریدان أیضا ثمانیة فراسخ، لأنّ کل برید أربعة فراسخ، فصار البریدان ثمانیة فراسخ.

و أمّا مسیرة یوم مع بیاض الیوم الّذی عبر بهما فی بعض الأخبار فهما أیضا أمر واحد، و حدّ واحد لأنّ المراد بکل منهما کما اشرنا سابقا هو مقدار من المسافة التی یسیر فیها المسافرون فی کل یوم و لیلة متعارفا، و بعبارة اخری من یسافر سفرا فکان المرسوم أن یسیر فی کل یوم و لیلة مرحلة، و یمکث مرحلة لرفع زحمة السیر و للاستراحة، و مسیرة الیوم أو بیاض الیوم عبارة عن المرحلة المتعارفة للمسافر للسیر فی کل یوم و لیلة، سواء وقعت هذه المرحلة فی النهار، أو فی اللیل، أو الملفق منهما لأنّ هذا هو المراد منهما بحسب ظاهر الأخبار، لا أن یکون المراد خصوص المسیرة الواقعة فی الیوم، بل و لا أن یکون المراد هو السیر المقدر بقدر تمام الیوم، بل المراد ما هو المتعارف من السیر فی کل نهار و لیلة للمسافرین، فعلی هذا یکون المراد من مسیرة الیوم أو بیاض الیوم أمرا واحدا، و هذا کله ممّا لا إشکال فیه.

إنما الإشکال فی جهة اخری و هو أنّه بعد دلالة بعض الروایات- علی ما هو ظاهرها- علی کون ثمانیة فراسخ الّتی هی عبارة عن البریدین، و عن أربعة و عشرین میلا حدا للقصر، و دلالة بعضها الآخر علی کون مسیرة یوم المعبر عنها بیاض یوم فی بعض الروایات حدا للقصر.

[هل الحد خصوص كل واحد منهما او كلاهما]

فهل الحد هو خصوص ثمانیة فراسخ و البریدین و أربعة عشرین میلا، أو یکون خصوص مسیرة الیوم و بیاض الیوم، أو یکون کلیهما حدا للمسافة الموجبة للقصر بحیث إذا حصل احدهما، یجب القصر و إن لم یحصل الآخر منهما، أو یکون الحد ثمانیة فراسخ و یکون مسیرة یوم أمارة علی حصول هذا الحد، أو یکون کل

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۲

منهما حدا للقصر، و متی یوجد احدهما یوجد الآخر اعنی: یکون کل منهما موجودا بوجود الاخر.

[الحق كونها أمرا واحدا اذا وجد أحدهما وجد الاخر]

الحقّ هو کونهما امرا واحدا بحیث إذا وجد احدهما یوجد الآخر فاذا حصلت ثمانیة فراسخ حصلت مسیرة یوم و بالعکس، و الدلیل علی ذلک ما نری فی بعض أخبار الباب من جعلهما شیئا واحدا مثل روایة ۸ من الباب ۱ من أبواب الصّلاة المسافر من الوسائل، و هی روایة سماعة قال: سألته عن المسافر فی کم یقصر الصّلاة؟ فقال: فی مسیرة یوم، و ذلک بریدان و هما ثمانیة فراسخ.

فهذه الروایة صریحة فی أن مسیرة یوم عبارة عن البریدان و ثمانیة فراسخ، لأنه قال (فی مسیرة یوم، و ذلک بریدان و هما ثمانیة فراسخ) فقد جعل مسیرة یوم عین البریدین، کما جعل البریدین عین ثمانیة فراسخ.

و ما فی بعض روایات الباب من التعبیر بلفظ (أو) مثل روایة أبی بصیر «۱» قال: قلت: لأبی عبد اللّه فی کم یقصر الرجل؟ قال: فی بیاض یوم أو بریدین، فلا تدلّ علی کون بیاض یوم غیر البریدین، بل الروایة تدلّ علی الاکتفاء فی مقام التقصیر بکل منهما، و لذا قال (فی بیاض یوم أو بریدین) و هذا غیر مناف مع کونهما أمرا واحدا بحسب الواقع فی کونهما حدّا، و حیث انهما أمر واحد فاذا قصر فی

بياض يوم فقد قصر فى الحد و حصل البريدان أيضا و بالعكس. «۲»

---

(۱)- الرواية ۱۱ من الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- أقول: و ما يخطر ببالى هو كون الحد الماخوذ عند الشرع فى مقام القصر هو ثمانية فراسخ و اخواتها، اعنى: البريدين و أربعة و عشرين ميلا، لأنّ المستفاد من بعض أخبار الباب هو- كون مسيرة يوم هو منشأ الاعتبار للحد، لا أن يكون هو نفس الحد اعنى: منشأ جعل الحد ثمانية فراسخ هو أن هذه المسافة تكون بقدر مسيرة يوم و مسيرة يوم، هو مقدار الّذى لاجله قصر الصّلاة، من باب أن فى هذا المقدار يحصل الزحمة فى السفر، و الشاهد هو رواية فضل بن شاذان و هى الرواية ۱ من الباب ۱ بنقل الوسائل، لأنّ المستفاد منها أن العلة فى جعل ثمانية فراسخ حدا للقصر، هى كون هذا المقدار بمقدار مسيرة يوم، و الثمانية حد لأنه سئل عن علّة الحكم فإن كان الحكم فى مسيرة يوم أيضا هو القصر فهو أيضا حكم لا علة الحكم، و من المعلوم من وضع الرواية أن المرتكز عند السائل هو كون الحكم ثمانية فراسخ، و لهذا سئل عن علته.

و ما قال سيدنا الأستاد مد ظله من أن سؤاله كان من باب ما كان بنظره من فتوى العامة من كون القصر فى يومين أو ثلاثة أيّام، و لهذا اجاب المعصوم عليه السّلام بأنّه (توجب التقصير فى مسيرة يوم، و لو لم يجب فى مسيرة يوم لما وجب فى مسيرة الف سنة، و ذلك لأنّ كل يوم بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم) فمن هذا يستفاد أن القصر يجب فى مسيرة يوم أيضا

نقول: بأنّه و لو كان وجه سؤاله ما سمع من العامة، و لكن مع ذلك ما بين المعصوم عليه السّلام أولا فى مقام حد القصر هو ثمانية فراسخ، و ذكر فى مقام علّة الحكم مسيرة اليوم، مضافا الى أن ظاهر الرواية هو أن الرضا عليه السّلام بين الحكم ابتداء لا انّه سئل أولا و هو عليه السّلام اجاب عنه بما اجاب.

و يؤيد ذلك الرواية ۵ من الباب ۱ من ابواب صلاة المسافر و هى رواية عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، فهو بعد ما سئل عن القصر و جواب الامام عليه السّلام بقوله (جرت السنة ببياض يوم) و قول السائل (إن بياض يوم يختلف يسير الرجل خمسة عشر فرسخا فى يوم، و يسير الآخر أربعة فراسخ و خمسة فراسخ فى يوم) فقال عليه السّلام (إنه ليس الى ذلك ينظر، أمّا رأيت مسير هذه الاثقال بين مكّة و المدينة، ثمّ أومأ بيده أربعة و عشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ) فجعل الحد أربعة و عشرين ميلا و هو ثمانية فراسخ.

مضافا الى أن مسيرة يوم بعد اختلافها باختلاف الاشخاص و المراكب، فأى منها ميزان للحد؟-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۴

[المراد من الميل ما هو]

المسألة الرابعة: بعد ما عرفت من أن المستفاد من بعض أخبار الباب جعل ثمانية فراسخ، و البريدين، و أربعة و عشرين ميلا حدا للسفر الموجب للقصر إمّا من باب كونها هى الحد، أو هى مع مسيرة يوم، أو على نحو آخر على الكلام المتقدم فى المسألة السابقة، يقع الكلام فى ما هو المراد من الميل الّذى تكون ثلاثة منه فرسخا و أربعة و عشرين منه ثمانية فراسخ، و البريدين.

فنقول بعونه تعالى: إنّه قال فى الشرائع: الميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد

و إن قلت: بأن الميزان هو مسيرة يوم بحسب المتعارف.

فنقول: مع قطع النظر عن الاختلاف فى المتعارف أيضا بأن المرجع فى التحديدات و موضوعات الأحكام الشرعية هو العرف إذا لم يصل من الشرع حدّ مخصوص له، و فى المقام يكون كذلك لأنّ المستفاد من بعض روايات الباب هو كون ثمانية فراسخ حدا،

خصوصا مع ما فى ذيل هـذه الروايـة من الأمر بالنظر الى سير هـذه الاثقال بين مكّة و المدينة بعد سؤال السائل عن اختلاف الواقع فى السير، و الايماء بعـد ذلک بيـده أربعـة و عشـرين ميلا يکون ثمانيـة فراسـخ، فهو بين حـد مسـيرة يوم بثمانية فراسخ، فلا طريق لنا الى حصول مسيرة يوم إلّا بحصول ثمانية فراسخ.

و أيضا ممّا يدلّ على أن الميزان فى القصـر هو ثمانية فراسخ رواية أبى ولاد و هى الرواية ۱ من الباب ۵ من أبواب صلاة المسافر بنقل الوسائل، لأنّ المسـتفاد منها انّه مع فرض السائل بأنى سـرت يومى و فى الليل قصدت الرجوع فهل اقصّر أم أتمّ؟ قال أبو عبد اللّه عليه السّلام. «إن کنت سـرت فى يومک الّذى خرجت فيه بريدا فکان عليک حين رجعت أن تصـلى بالتقصير، لانک کنت مسافرا الى أن تصير الى منزلک، قال: و إن کنت لم تسـر فى يومک الّذى خرجت فيه بريدا فإنّ عليک أن تقضـى کل صـلاة صـلّيتها فى يومک ... الى آخره» فالمسـتفاد منها هو أن الميزان حصول البريد و لا يکون مسـير اليوم ميزانا للقصر. و على کل حال التقصير فى مسيرة يوم مع عـدم حصول ثمانية فراسخ امتدادية، او تلفيقية، أو مع الشّک فى حصول ثمانية فراسخ مشـکل و إن کان الاحوط الجمع بين القصـر و الإتمام فى هذا الفرض. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۵

الّذى طوله أربعة و عشرون إصبعا تعويلا على المشهور بين الناس. «۱»

[المراد من الذراع ليس ذراع اليد]

و لا ـ يخفى عليـک أنّ المراد من الـذراع ليس ذراع اليـد، لأنّ ذراع اليـد تختلف باختلاف الاشـخاص فى الطول و القصـر، فکيف مع اختلافه يمکن أن يجعل حدا و به يحدد الميل؟

بل يحتمل أن يکون منشأ التعبير بالـذراع فى کلام أهل اللغة، هو أن أول زمان بنى الناس على تحديد الاجسام، و الاملاک، و الثياب، و تعيين مقـدارها فى مقام الاحتياجات من المعاملات و غيرها، اخـذوا هـذا المحدد من الذراع أعنى: هو کان منشأ الحد و المقسم فى مقام کميـة الاشـياء، و جعلوا جسـما بقـدر الذراع لهذا العمل، فعبر بعدا من هذا الجسم المحدد بالذراع لا أن يکون المراد من الذراع، المجعول آلـة لهـذا العمـل هو خصوص ذراع اليـد مطلقـا بحيث يکون ذراع اليـد مطلقا، ميزانا و منشأ الاعتبار، لأنّ ذراع اليـد کما قلنا يختلف باختلاف الاشـخاص فى الطول و القصـر، و نرى خارجا بأن هذه الآلة مختلفة، فبعضها أطول من ذراع، فليس المراد من الذراع هو خصوص ذراع اليد.

و إن قلت: مـا قلت: من أن الـذراع إن کان ذراع اليـد فهو يصـير باختلاف الاشـخاص مختلفا فى الطول و القصـر، فکيف يجعل حـدا، ليس تامّا لأنّ الميزان هو الذراع المتعارف.

فنقول: إن المتعارف من الذراع أيضا يختلف من حيث الطول و القصر، فلا يمکن أن يکون شىء مختلف المصاديق حدا للاشياء الّتى ربما تختلف بحسب هذا

(۱)- جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۱۹۸.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۶

الاختلاف مبلغا کثيرا من حيث القيامـة، مثلا فى الأقمشـة العاليـة، أو الاراضـى الغالية فکيف يمکن جعل ذراع اليد محددا لکميتها، مع عدم تسامح النوع باختلافها و کونهم معتنين بهذه الاختلافات فى مثل هذه الأمور.

و على کـل حـال الآلـة الّتى يقـدر بها الکم المتصل من الاشـياء، و يحـدّ بها الاملاک، و الأثواب و غيرها، تختلف بحسب الکمّيـة فى الطول و القصر، کما نرى الآن من التفاوت بين الذرع و المتر، فان الأوّل اطول من الثانى.

و يؤيد ما قلنا من عدم كون المراد من الذراع هو ذراع اليد، ما نقل عن المسعودى فى كتابه المسمى بمروج الذهب فإنه قال: الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الاسود، و هو الذراع الّذى وضعه المأمون لذرع الثياب، و مساحة البناء، و قسمة المنازل، و الذراع أربعة و عشرون إصبعا انتهى» فهو عبر عن المقياس الّذى وضعه المأمون لذرع الثياب و غيره بالذراع، فهذا شاهد على أن المراد من الذراع غير ذراع اليد.

ثمّ بعد ما عرفت ذلك نقول: إن ما يظهر من كلماتهم، هو أن الميل ثلاثة آلاف ذراع، و هذا منسوب الى القدماء من أهل الهيئة.

و يظهر من المتأخرين أن الميل أربعة آلاف ذراع.

[يكون الاختلاف فى الميل لفظى]

و ربما يتخيل أن ضابط الميل مختلف عندهم، لأنّ القدماء من الهيويين يقولون ثلاثة آلاف ذراع، و المحدثين منهم يقولون: بكونه أربعة آلاف ذراع، فالمأخذ قول اى منهما، و لكن كما قيل يكون النزاع لفظيا.

لأنّ منشأ اختلافهم فى كون الميل ثلاثة أو أربعة آلاف ذراع، بعد اتفاقهم فى كون الميل ستة و تسعون الف إصبع، هو أن القدماء حيث يقولون: بكون الذراع

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۷

اثنان و ثلاثون اصبعا، فاذا قسم الميل على رأى القدماء كل ذراع اثنان و ثلاثون اصبعا، كان المتحصل ثلاثة آلاف ذراع، و حيث أن المتأخرين يقولون: بكون الذراع أربعة و عشرين إصبعا فاذا قسم الميل على رايهم أربعة و عشرين اصبعا كان المتحصل أربعة آلاف ذراع، فلا يبقى اختلاف.

غاية الأمر أن وجه تحديد القدماء للذراع باثنين و ثلاثين إصبعا، و وجه تحديد المحدثين للذراع بأربعة و عشرين إصبعا هو كان من باب اختلاف ذراعهم، اعنى: المقياس الّذى كان آلة لتعيين الكم المتصل من الاشياء، فحيث إن ذراع المتداول فى زمان القدماء كان اطول، فكان الميل بحسب الذراع المتداول و المقياس الشائع فى زمانهم ثلاثة آلاف ذراع لكون ذراعهم اثنان و ثلاثون إصبعا، و حيث أن الذراع و المقياس المتداول لذرع الأشياء كان فى زمان المتأخرين اقصر منه، و كان بمقدار أربعة و عشرين إصبعا، فبهذا الذراع كان الميل أربعة آلاف ذراع، فليس فى حد الميل اختلاف عندهم، الّا انّ كلهم متفقون فى كون الميل ستة و تسعون الف إصبع، و ظهر لك أن الاختلاف الواقع لا يوجب اختلافا فى تحديد الميل.

[فى ذكر كلام صاحب القاموس فى المراد بالميل]

و ما يظهر من كلام صاحب القاموس حيث قال: الميل قدر مدّ البصر، و منار يبنى للمسافر، أو مسافة من الأرض متراخية بلا حد، أو مائة الف إصبع إلّا أربعة آلاف اصبع، أو ثلاثة أو أربعة آلاف ذراع بحسب اختلافهم فى الفرسخ، هل هو تسعة آلاف بذراع القدماء، أو اثنى عشر ألف ذراع بذراع المحدثين انتهى.

أن الميل عبارة عن مد البصر يعنى: مقدار المسافة الّذى يرى بضوء البصر و عبارة عن منار يبنى للمسافر، فقلنا: بأن أصل الميل عبارة عن العود المنصوب لإراءة الحدّ، ثمّ استعمل فى المسافة الواقعة بين الميلين المنصوبين بهذه المناسبة،

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۵۸

فكلامه: من انّه منار يبنى للمسافر ناظر الى أصل معنى الميل، و قوله: أو مسافة من الأرض متراخية بلا حد، فمراده لا بدّ أن يكون من هذه العبارة امّا مقدار الّذى يرى بضوء البصر، أو المسافة الّتى لا تنتهى بحد قبل الميل أعنى: المسافة بين الميلين، و إلّا إن كان مراده أن كل مسافة من الأرض متراخية بالغة ما بلغت فهو الميل، فلا يمكن الالتزام به، فلا بدّ من ارجاع كلامه إمّا الى المعنى الأول، و هو

قدر مدّ البصر، و أمّا بالثانى و هو منار يبنى للمسافر.

[جعل الميل عبارة عن قدر مد البصر مشكل]

و أمّا جعل الميل عبارة عن قدر مد البصـر، كما يظهر من كلامه، فهو مشـكل لأنّه كما قلنا فى الذراع أنّه يختلف باختلاف الاشـخاص من حيث الطول و القصـر، كـذلك يختلف مقـدار مد البصـر باختلاف الأبصار، فكيف يمكن جعله حدا مع هذا الاختلاف، و مقياسا للميل نعم، يمكن أن يقال: بأن الميل الّذى بيّن حده بما قلنا سابقا يمكن رؤية مقداره بالبصـر أعنى: يرى هذا الحدّ غالبا بالبصر، لا أن يكون مـد البصـر أمارة عليه، بل هـذا تحديد تقريبى لما هو الحدّ الحقيقى، فالميل أعنى: أربعة آلاف ذراع و ثلاثة آلاف ذراع يكون مقدار مسافة يرى بضوء البصر تقريبا، و هذا التقريب ليس حدا بل الحد الحقيقى هو ما قدم ذكره.

[فى ذكر بعض الروايات الواردة فى البريد و الميل]

و أمّا ما يظهر من بعض الروايات على خلاف ما ذكر من كون الميل ثلاثـة آلاف و خمسـمائة ذراع، أو الف و خمسـمائة ذراع، و هى الروايـة الّتى نقـل عن محمـد بن يحيى عن محمـد بن الحسـين عن محمـد بن يحيى الخزّاز عن بعض اصـحابنا عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قـال: «بينـا نحن جلوس، و أبى عنـد وال لبنى أميّـة على المدينـة، إذ جـاء أبى فجلس فقـال: كنت عنـد هـذا قبيل، فسائلهم عن التقصير، فقال قائل منهم: فى ثلاث، و قال قائل منهم: فى يوم و ليلة، و قال قائل منهم روحة، فسألنى فقلت له: إن

تبيان الصلاة، ج ١، ص: ١٥٩

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم لما نزل عليه جبرئيل بالتقصير قال له النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم: فى كم ذلك؟ فقال: فى بريد، قال: و اى شـىء البريد؟ فقال: ما بين ظلّ عير الى فىء و عير، قال: ثمّ عبرنا زمانا ثمّ راى بنو امية يعملون أعلاما على الطريق، و أنّهم ذكروا مـا تكلم به أبو جعفر عليه السّـلام، فـذرعوا مـا بين ظـلّ عير الى فىء و عير، ثمّ جزّوه على اثنى عشـر ميلا، فكانت ثلاثة آلاـف و خمسـمائة ذراع كـل ميل، فوضـعوا الأعلام، فلمّا ظهر بنو هاشم غيّروا أمر بنى أميـة غيرة لأنّ الحـديث هاشـمى، فوضـعوا الى جنب كل علم علما). «١»

ففيهـا أن الميـل عبـارة عن ثلاثـة آلاف و خمسـمائة ذراع، و الروايـة الّتى تـدلّ على كون الميل الفا و خمسـمائة ذراع، و هـذه الرواية مرسلة، «٢» و قـد نقلها الصدوق، و ليست مسـندة بسـند الرواية السابقة، و على هذا قال الصّدوق بعد الرواية السابقة: و قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام، فمـا ذكر فيها من كون الميل الفا و خمسـمائة ذراع إمّا اشـتباه من الصـدوق أو من بعض نساخ من لا يحضـر، و على كل حال لا يعبأ بهذه الرواية لكونها مرسلة.

و الرواية الاولى أيضا سـندها ضـعيف، لكون محمد بن يحيى الخزاز ممّن يروى من بعض مشايخ الخاصّة و كذا من العامة، مضافا الى انّه قال (عن بعض أصحابنا) و لم يذكر اسم هذا البعض، فالسند ضعيف، و مع قطع النظر عن ضعف السند فنقول:

إنه يمكن أن يكون اختلاف حد الميل المذكور فيها مع حدّ الّذى قدم ذكره من أربعة آلاف ذراع أو ثلاثة آلاف ذراع، كان من باب كون الذراع المعمول فى زمان أبى عبد اللّه عليه السّلام بقدر يصل كل ميل الى ثلاثة آلاف و خمسمائة ذراع، كما انّه يحتمل أن

---

(١)- الرواية ١٣ من الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(٢)- الرواية ١٦ من الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ١، ص: ١٦٠

يكون هذا موافقا مع ذراع الهاشمى، فإن مع هذا الذراع يبلغ الميل تقريبا الى هذا المقدار فليست الرواية مخالفة مع التحديد المتقدم.

و أمّا ما رواها الكلينى عن أبيه عن ابن أبى عمير عن بعض اصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سئل عن حدّ الأميال الّتى يجب فيها التقصير، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جعل حد الأميال من ظلّ عير الى ظلّ و عير، و هما جبلان بالمدينة، فاذا طلعت الشّمس وقع ظل عير الى ظل و عير، و هو الميل الذى وضع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم عليه التقصير» «۱» فهل يكون السؤال فيها من عدد الاميال الّتى يجب القصر فيها، أو أن السائل يعلم بأن عددها أربعة و عشرون ميلا و لكن كان سؤاله عن حدها و أن مقدارها كم هو؟

و بعد ذلك هل يكون الجواب عن العدد أو عن حد الميل؟

[ما المراد من ذيل الرواية (وقع ظل عير)]

ثمّ ما المراد ممّا قال فى ذيل الرواية بأنّه «فإذا طلعت الشّمس وقع ظل عير الى ظل و عير» و كيف يمكن فرض ذلك أعنى فرض وقوع ظلّ عير الى فىء و عير، لانهما إن كانا متقابلين فكيف يفرض أن يكونا حين طلوع الشّمس ذا الظل، لأنّ كل واحد منهما يكون فى طرف المشرق يفرض له الظل حين طلوع الشّمس الى المغرب، و أمّا الآخر فلا ففهم المراد من الرواية بحيث تطمئن النفس بصحة توجيه وجيه لها مشكل، و على كل حال لا يستفاد من هذه الرواية شىء على خلاف ما ذكر من أهل اللغة فى بيان حد الميل حتى نأخذ به و نرفع اليد عما ذكروا فى هذا المقام.

ثمّ إنّه بعد ما عرفت تحديد الميل بالذراع و الاصبع.

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶۱

فأعلم أنهم قالوا: بأن الاصبع سبعة شعيرات متوسطات إذا جعل بطن كل منها على ظهر الآخر.

و الشعير حدد بأنّه سبعة شعرات من شعر البرذون، فظهر لك ممّا مرّ حد الفرسخ و البريد و الميل الوارد فى بعض روايات الباب، فأفهم.

المسألة الخامسة:

اشارة

بعد ما عرفت بأن المسافر يجب عليه القصر إذا بلغ سفره مسافة توجب القصر فيها فيقع الكلام فى أمرين:

الأمر الأول: إذا شك فى مسافة بأنها هل تبلغ بالحد السفر الموجب للقصر أعنى ثمانية فراسخ مثلا أم لا، فهل يجب الإتمام أو القصر؟

الأمر الثانى: يقع الكلام فى أنّه هل جعل طريق لكشف الحد المجعول فى السفر للقصر أم لا؟

أمّا الكلام فى الأمر الأوّل:

فنقول: قال صاحب الجواهر رحمه اللّه يجب فى صورة الشّك فى بلوغ المسافة بحد القصر و عدم بلوغه، الاتمام و اكتفى فى وجه ذلك بقوله (للأصل) و لم يذكر غير ذلك شيئا. «۱»

[اصالة عدم وجوب القصر لا يثبت وجوب الاتمام]

و قال الهمدانى رحمه اللّه فى مصباح الفقيه بوجوب إتمام الصّلاة: لأصالة عدم تحقق الموجب للقصر فيجب إتمام الصّلاة، و بين اشكالا فى جريان هذا الأصل و أجاب عنه.

(۱)- الجواهر، ج ۱۴، ص ۲۰۴.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶۲

أمّا الاشكال فحاصله يرجع الى أن هذا الأصل انما يثبت به عدم وجوب القصر، لأنّ أثر هذا الاستصحاب ليس إلا عدم وجوب القصر، و هـذا لا- يثبت وجوب الإتمـام، لأنّ اثبات وجوب الإتمام بهـذا الأصل لا يصـح إلّا بناء اعلى الأصل المثبت، لأنّ وجوب الإتمام مبنى على عـدم كون المسافة ثمانية فراسخ، و الأصل لا يثبت هذا اللازم إلّا على القول بالاصول المثبتة و لم نقل به، فمن إجراء أصالة عدم تحقق موجب القصر لا يمكن اخذ النتيجة لوجوب الإتمام.

و أما الجواب فهو أن مقتضـى عمومـات أدلـة التكـاليف وجوب الإتيـان بصلوة الظهر مثلا- أربع ركعـات على كـل مكلف، فالصّـلاة المتعلقـة بهم أولا و بالـذات هى أربع ركعات، و بعد ورود الدليل بوجوب القصـر فى السـفر خصـص هذه العمومات بالمسافر، فتكون الصّلاة الظهر واجبة على كل مكلف أربع ركعات إلّا لمن يصير مسافرا، و تحقق هذا الأمر الوجودى بالنسبة إليه اعنى صار مسافرا.

و إذا شكّ فى مورد فى تحقق هذا الأمر الوجودى و عدمه، فحيث لم سابقا و كانت حالته السابقة العدم، فيستصحب فى حال الشّـك عـدم تحقق هـذا الأمر الوجودى أعنى: السـفر، و بعـد استصـحاب عدم حصول موجب السـفر، فيجب عليه الاتمام بمقتضـى العمومات الدالة على وجوب الإتمام، لأنّ ما خرج من هذه العمومات ليس إلّا من كان مسافرا، و بعد نفى هذا بالاصل بعدمه، فيجب عليه الإتمام لكون الشخص مكلفا بمقتضى العمومات باتيان الصّلاة أربع ركعات، و لم يكن خارجا عن العام و داخلا فى حكم الخاص للأصل.

و ليس تنجز التكليف بالاتمام موقوفا على احراز أن السـفر الصادر منه لم يبلغ حـدّ المسافـة حتى كان اللازم احراز هـذا القيـد العدمى أعنى: عدم كون سفره بالغا الى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶۳

حدّ المسافة و لو بالأصل.

بل موضوع وجوب الاتمام ليس إلّا المكلف بلا شـرط عنوان آخر إلّا إذا سافر بسـفر بالغ الى حـد مخصوص مجعول من الشارع، فبعد عدم حدوث ذلك أعنى موضوع التخصيص بالأصل لما قلنا من أصالة عدم تحقق موجب القصر، فيجب الاتمام لوجود موضوعه و هو المكلف، و لارتفاع ما يمكن أن يكون مانعا فى صورة الشك بالأصل، لأنّ السفر البالغ الى الحد المجعول كان رافعا للحكم المجعول من الإتمام على كل مكلّف، فاذا شك فى أصل وجود هذا الرافع، أو فى رافعية الموجود مثل ما نحن فيه، لأنه لم يدر المسافر بأنّه هل وجد الرافع أم لا، فبالاصل يحكم بعدم كون الموجود رافعا، فيترتب حكم العام بلا مانع فيجب الإتمام فى الفرض.

و هذا ليس من باب التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية حتى يقال بعدم جواز التمسّك بالعام فى الشبهات المصداقية. «۱»

لأنّا لم نقل: بأن ما شك فى فرديته للعام أو الخاص يدخل تحت العام بمقتضى نفس العام، لأنّ هذا غير تام عندنا.

بـل نقول: إن ذلـك يكون ببركـة الأصـل، فمـا قلنـا يكون من بـاب إحراز فرديـة العام فى فرد بالأصل العملى، فيحرز بالأصل موضوع العام، ثمّ يشـمله حكم العـام كمـا أنّه إذا كان زيـد سابقا عادلا ثمّ شـككت فى بقاء عـدالته، فلا يحكم بنفس (اكرم العلماء) بوجوب اكرامه، لأنّ ذلك تمسك بالعام فى الشـبهات المصداقيـة، و لكن بعـد كون حالته السابقـة العدالة فببركة الاستصـحاب تحكم بعدالته، فيشمله عموم (اكرم

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۷۲۵.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶۴

العلماء) و ليس دليل التخصيص أعنى (لا تكرم الفساق) مانعا عن ذلك لارتفاع المانع بالاصل.

[ليس العام معنونا بعنوان وجودى]

و لا يخفى عليك أن هـذا الأصل يجرى فى المقام، و أثره وجوب الإتمام، و ليس مثبتا حتى على ما اخترنا فى الاصول من أن الخاص إذا كان معنونا بعنوان وجودى يصير سببا لتعنون العام بعدم هذا العنوان الوجودى.

لأنه بعـد كون تعنون العالم بهـذا العنوان العـدمى من باب تعنون الخاص بعنوان وجودى، فليس شـمول العام لأفراده إلّا فى ما لم يكن هـذا العنوان الوجودى الّـذى تعنون العام بعـدمه، فبعـد جريان الأصل و اثبات عـدم وجود هذا العنوان، فيؤثر العام أثره لحصول عنوانه العدمى بعدم وجود الخاص بالأصل و وجود موضوعه.

ففى المقام يكون أيضا كـذلك، لأنّه بعد كون لسان العام هو وجوب إتيان صلوات الرباعية أربع ركعات، و بعد ورود الخاص يكون هـذا الحكم مختصا بمن لم يسافر، فلم يعنون العام الا بعـدم كون المكلف مسافرا، فبعـد استصـحاب عدم تحقق ما هو موجب للقصـر، فالعام يؤثر أثره لوجود موضوعه، فتجب أربع ركعات بمقتضى العمومات و ارتفاع المانع أعنى: احتمال وجود الخاص بالأصل.

و لم يكن العـام معنونا بعنوان وجودى كالخاص، حتى يكون إحراز موضوعه أيضا محتاجا الى الأصل، لأنّ لسان أدلـة وجوب القصـر على المسافر هو التخصـيص بالنسـبة الى العمومات الاولية الدالة على وجوب الاتيان بأربع ركعات فى الظهر و العصر و العشاء، و لسان الخـاص ليس الا ـ وجـوب القصـر على من كـان من المكلفين مسـافرا، فـاذا ارتفـع موضوع حكـم وجوب القصـر فى صورة الشّـك فى حصول موضوعه و عدم حصوله بالاصل، فموضوع حكم العام، و هو المكلف، محفوظ فالعام

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۱۶۵

يؤثر أثره و يحكم بوجوب الاتمام فى موضوعه.

[لسان آية القصر الحكومة]

بـل يمكن أن يقـال: بـأن لسـان الآيـة الشـريفة وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ الـخ «۱» هو لسان الحكومة، لأنّ الفرق بين التخصـيص و الحكومة هو انّه فى الحكومة، لو لم يكن دليل المحكوم فى البين يكون دليل الحاكم لغوا، لأنّ الظاهر منه النظر الى دليل المحكوم، و التصرف فيه بالضيق أو السعة كما ترى من مواردها، مثلا إذا قال (لا سهو لكثير السهو) فلا بدّ و أن يكون دليل آخر فى البين دال على ثبوت حكم للسـهو حتى كان قوله (لا سهو لكثير السهو) فى محله و إلّا فلو لم يكن مطلق السهو محكوما بحكم، فلا معنى لأنّ يقال: ليس حكم الثابت للسـهو لمن كثر سـهوه، بخلاف التخصـيص فلأن الخاص لا يكون لغوا و لو لم يكن فى البين دليـل آخر، فقوله (لاـ تكرم الفسـاق) حكـم غير نـاظر الى دليـل آخر، و لاـ يكون بلا مورد و لو لم يكن فى البين (أكرم العلماء) فعلى هذا نقول: إن ظاهر الآية هو وجوب القصـر- بعد كون المراد من (لا جناح) هو الوجوب- و لا معنى للأمر بالقصر إلّا إذا كان حكم على الإتمام من قبل الشارع أولا حتى تكون الآية أمرا على القصر فيه، فالآية ناظرة الى وجوب القصر من الصّلاة الّتى تكون طويلة، و هذا القصـر بعد كونه فى الكم، فالكم الأولى لا بدّ و أن يكون اطول حتى يصح الأمر بالقصر فيها، فالمجعول أولا لا بدّ و أن يكون على كل مكلف هو أربع ركعات، و هذه الآية أمر بالقصر منها ركعتين، فلسان الآية يكون لسان الحكومة.

فاذا كان لسان الآيـة الحكومـة، فنقول: بأن الصّـلاة المجعولـة أولا لكل مكلف هى أربع ركعات، ثمّ بمقتضـى الآية و النصوص يجب القصر للمسافر، فاذا شك أحد

---

(۱)- سورة النساء، الآية ۱۰۱.

تبيان الصلاة، ج۱، ص: ۱۶۶

فى كونه موضوعا لحكم التقصير أم للتمام، من باب كونه شاكا فى حصول موضوع وجوب القصر و عدمه، فبمقتضى الاستصحاب يحكم بعدم تحقق موضوع السفر، فالحكم الأولى المجعول لكل مكلف و هو الإتمام، يثبت فى حقه، و ليس موضوع الحكم الأوّل معنونا بعنوان وجودى أو عدمى حتى يقال أن الأصل لا يثبت ذلك.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ٨ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج ۱، ص: ۱۶۶

و على ما قلنا من كون لسان دليل التقصير هو الحكومة، فلا مجال لأنّ يقال: إن المجعول الأولى له فردان: فرد منه التقصير و موضوعه أمر وجودى و هو المسافر، و فرد منه الاتمام و موضوعه أيضا أمر وجودى و هو من كان حاضرا، فعلى من كان موضوعا للأول يجب القصر، و على من كان موضوعا لفرد الثانى يجب الإتمام، فبعد تعنون كل من الموضوعين بعنوان وجودى، فاصالة عدم تحقق أحد الموضوعين لا يكفى لاثبات موضوع الآخر حتى يشمله عموم دليله إلّا على القول بالأصول المثبتة.

لما قلنا من أن العام ليس معنونا بعنوان وجودى و لا- عدمى، بل وجوب الإتمام تعلق بنفس المكلفين بدون تقيد موضوعه بكون المكلف حاضرا، و لسان دليل القصر سواء كان بلسان التخصيص أو الحكومة صار معنونا بعنوان وجودى و بعد الحكم بعدم تحقق هذا العنوان الوجودى بالاصل فى مورد الشّك فيأثر العام اثره.

و لو على ما قلنا فى الأصول بأن تعنون الخاص بعنوان وجودى، موجب لتعنون العام بعنوان عدمى أعنى: عدم هذا العنوان الوجودى، لأنّ تعنون العام بعنوان عدمى بعد كونه من باب تعنون الخاص بعنوان وجودى، فليس العام معنونا الا بعدم هذا العنوان الوجودى، فاذا جرى اصالة عدم تحقق هذا العنوان الوجودى لكونه مسبوقا بالعدم، فلا يبقى للعام هذا العنوان العدمى، بل هو أيضا مرتفع بالأصل

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶۷

فيبقى نفس موضوع العام و يؤثر العموم أثره فيجب الإتمام فى صورة الشّك. «۱»

[الطرق لكشف كون المسافة بالغة حدّ القصر]

اشارة

الأمر الثانى: فى الطرق الّتى قيل أو يمكن أن يقال بكونها طريقا لكشف كون المسافة بالغة حدّ المسافة الموجبة للقصر:

الأوّل منها: العلم

و لا إشكال فى كونه طريقا، لأنّ به يحرز الواقع، فمع حصول العلم يدرى العالم بأن سفره السفر الّذى يجب فيه القصر.

الثانى منها: البينة

اشارة

و لا يخفى عليك أن بها تثبت المسافة إذا كانت شهادتها

---

(۱)- أقول: اعلم أن فى صورة الشّك فى كون المسافة بحد المسافة الموجبة للقصر و عدمه، لا اشكال فى جريان الأصل، و لا إشكال فى وجوب الاتمام، لأنه و لو صار عامنا معنونا بعنوان عدم ما عنون به الخاص، بل و لو عنون بعنوان وجودى أيضا، و لكن هذا العنوان

العدمى أو الوجودى يكون له حالة سابقة، لأنّ قبل الشّك كان الشخص موضوعا لحكم وجوب الاتمام، فيستصحب الموضوع فيترتب الحكم على الموضوع، و هو وجوب الإتمام، و هذا لا كلام فيه.

إنما الكلام فى أن ما أفاده- مدّ ظلّه- من انّه و لو قلنا فى الاصول بأن الخاص إذا كان معنونا بعنوان وجودى فيعنون العام بعنوان عدم هذا العنوان الوجودى، و لكن مع ذلك باصالة عدم تحقق عنوان الخاص نجرى حكم العام لإحراز موضوعه باجراء أصالة عدم تحقق موضوع الخاص، لأن عنوان العدمى فى العام كان من باب تعنون الخاص بعنوان وجودى، فاذا ارتفع هذا العنوان الوجودى بالأصل فيرتفع عنوان العدمى الّذى كان فى العام أيضا.

لا نفهم تماميته و عندى يكون مورد الإشكال، لأنّ ما افاده مد ظله فى الأصول كان حاصله راجعا الى أن العام بعد التخصيص يصير معنونا، و يكون التخصيص بحسب إرادة الجدية و اللب كالتقييد، فاذا كان كذلك فبعد ورود التخصيص فى محل الكلام صار العام مقيّدا لبا، فاذا كان كذلك فأصالة عدم حصول موضوع الخاص لا تثبت وجود موضوع المقيد لحكم العام، فلا بدّ من إحراز ذلك إما بالوجدان أو بالاستصحاب، و قلنا بأن موضوع العام حيث كان متيقنا سابقا فنستصحب بقائه فيترتب حكم العام و هو وجوب الإتمام، و موضوع الخاص أيضا باق على ما كان عليه سابقا من العدم بمقتضى استصحاب عدم تحقق موجب القصر، فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶۸

مستندة الى الحس لا الحدس نعم، بناء على انحصار حجّيتها فى خصوص فصل الخصومات و عند الحاكم، فلم تكن حجة فى ما نحن فيه، لأنّه على هذا تكون حجّيتها منحصرة بباب فصل الخصومات، ففى الموضوعات إذا قامت البينة عند الحاكم فيأخذ بها مثلا إذا قامت البينة على رؤية الهلال عند الحاكم يأخذ بها على هذا و أمّا إذا قامت عند نفس الشخص فلا يمكن له الأخذ بها.

[دليل حجيّة البيّنة فى ما نحن فيه]

و لكن على ما هو التحقيق، كما يستفاد من بعض الأخبار مثل رواية «۱» مسعدة، هو حجية البينة مطلقا.

مضافا الى انّه يمكن الاستدلال لعموم حجيتها فى كل الموضوعات، سواء كان اقامتها عند الحاكم و فى خصوص فصل الخصومات أم عند نفس الشخص، بامر آخر، و هو أن يقال: بأنّا نرى فى الفقه أن بعض الاحكام تتعلق ببعض الموضوعات، و هذا النحو من الاحكام و إن كان بحسب الظاهر متعلقا بموضوعات خاصة، و لكن بعد ما عرض على العرف يرون أن ليست لهذه الموضوعات دخالة بحيث يكون فى نفس هذه الموضوعات خصوصية خاصة موجبة لتعلق هذه الاحكام بها، لما يرى من عدم خصوصية لهذه الموضوعات فى موضوعيتها لهذه الاحكام، و يحصل لنا القطع بذلك، فنكشف كشفا قطعيا بأن المناط فى موضوعية هذه الموضوعات لهذه الاحكام أمر آخر غير خصوصية هذه الموضوعات، فلو كان هذا المناط الّذى استكشفناه و حكم العرف بكونه هو مناط الحكم قطعا فى موضوع آخر، فنستكشف بكون هذا الحكم ثابتا لهذا الموضوع، و نسمى ذلك بتنقيح المناط القطعى.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۶۰، ح ۴.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۶۹

مثلا إذا قال (الرجل إذا شك بين الثلاث و الاربع فيجب عليه البناء على الاربع) فهذا الحكم و إن كان موضوعه هو الرجل، و لكن نعلم بعدم خصوصية للرجولية، و لا دخالة لها فى هذا الحكم، و لذا نقول بأن المرأة مثل الرجل فى هذا الحكم، و هذا غير القياس الّذى اثبتنا فى الاصول عدم حجيته، لأنّ هذا تنقيح مناط قطعى لا الظنّ القياسى.

و كذلك نرى فى الفقه ثبوت حكم لموضوع، و إذا تفحّصنا نرى ثبوت هذا الحكم لموضوع آخر، و هكذا نرى ذلك فى كثير من الموارد الّتى تفحصنا من أن الشارع اثبت هذا الحكم، فنكشف من ذلك أعنى: من كون هذه الموارد محكوما بهذا الحكم بعد

الاستقراء و التفحص كشفا قطعيا، بأن هذا الحكم كان ثابتا من الشارع في كل مورد، و هذا غير استقراء المصطلح عند المنطقيين، بل هذا يكون من باب حصول القطع، و من طعن بنا و بالفقهاء رضوان اللّه عليهم بأنّهم يعملون بالقياس و الاستقراء، فليس طعنه إلّا من باب جهله، و عدم اطلاعه، و عدم فهم مرادهم، و عدم استشمامه رائحة الفقاهة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن البينة من الامور الّتي نرى جعلها في موضوعات كثيرة، كما يظهر لك بمجرد التفحص في الفقه، فنكشف من جعلها حجة في موضوعات كثيرة بأنها حجة في الموضوعات مطلقا، فعلى هذا نقول: بأن البينة حجة في المقام، فلو قامت البينة على أن المسافة الفلانية تبلغ بثمانية فراسخ مثلا، فتكون حجة و يجب اتباعها، و إتيان الصّلاة قصرا في هذه المسافة إذا اجتمع للمسافر شرائط السفر و لو لم تكن شهادتها عند الحاكم.

[من الطرق الشياع]

الثالث منها: الشياع، و لا يخفى عليك أن الشياع ليس بنفسه طريقا إلّا إذا

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۰

حصل منه العلم، فعدّه بنفسه من الطرق الّتي يستكشف بها الواقع لا وجه له، حجية، إن كانت في ظرف حصول العلم، فالعلم طريق من أي سبب حصل.

الرابع منها: الاطمينان

، و يعبّر عنه بالعلم العادى و العلم العرفى.

فان كان المراد بأنّه العلم العرفى، بأنّ العرف يقولون بما ليس بالعلم: إنه العلم و لهذا يكتفى به، فهو غير تام لأنّ مرتبة الكشف إن بلغ بمرتبة لا يحتمل معه الخلاف فهو العلم و إلا فلا.

و إن كان المراد انّه يحصل للناس في بعض الموارد ظن متاخم للعلم بحيث يكون احتمال خلافه ضعيفا عندهم، بحيث عدّت هذه المرتبة علما عند العقلاء و يترتبون عليه آثار العلم، و الشارع- مع ما يرى أن طريقة العقلاء على الاخذ به، و ترتيب اثر العلم به- إن كان طريقته، غير طريقتهم و لم يكتف بهذه المرتبة المسماة عند العقلاء بالعلم، لكان اللازم عليه البيان، فمن عدم بيانه نكشف امضائه طريقة العقلاء، أو يكون عدم ردعه كاف، بناء على الكلام في ذلك المذكور في محله، فيمكن أن يقال بهذا النحو باعتبار الاطمينان.

الخامس منها:

كون مطلق الظن حجة في ما نحن فيه، و هذا راجع الى ادعاء انسداد باب العلم في خصوص المورد، و هذا هو المعبّر عنه بالانسداد الصغير.

بدعوى أن باب العلم بالمسافة منسد غالبا، لعدم امكان تحصيل العلم أصلا في أغلب المسافات إلا في بعض المسافات البعيدة الّتى يعلم المسافر بأنّها تبلغ حد الشرعى، مثل من اراد السفر من قم الى مشهد، و الّا في نوع المسافات القصيرة يكون تحصيل العلم بكون المسافة بالغة الى الحد الشرعى و عدمه متعسر، و لا يكون طريق شرعى كالبنية المنتهية الى الحس و الاطمينان على فهم المسافة و كشف

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۱

واقعها، فيكون باب العلم و العلمى منسد غالبا.

و لا اشكال في عدم وجوب الاحتياط، و يكون الاحتياط خلاف مصلحة جعل القصر في السفر، لأنّ مصلحة التقصير كانت التخفيف

على المسافر لكونه فى مشقة السفر، فلو وجب عليه الاحتياط فى موارد المشكوكة مع كون هذه الموارد كثيرة بين القصر و الإتمام، فيصير تكليفه أشق من الحاضر و اثقل منه، فمن هنا نكشف عدم جعل وجوب الاحتياط فى حقّه.

و لا إشكال أيضا فى عدم المجال لاجراء أصالة عدم تحقق موجب القصر فى كل هذه الموارد المشكوكة فى بلوغها حد المسافة و عدمه، لأنّ هذا أيضا يوقع الشخص فى خلاف الواقع، و بعبارة اخرى يستلزم الخروج من الدين، فلا بدّ من العمل بالظن، فمتى حصل له الظن من أى سبب كان ببلوغ المسافة بحد المسافة الموجبة للقصر يجب الاخذ به.

و يؤيّد ما ذكرنا ما ورد فى أخبار الباب من جعل الحد البريدين، أو ثمانية فراسخ، او أربعة و عشرين ميلا، و وجوب القصر فى المسافة البالغة بهذه الحدود بتفصيل المتقدم ذكره، و الحال أن البريدين، أو ثمانية فراسخ، أو أربعة و عشرين ميلا عند العرف و بحسب الخارج ليس عبارة عن البريدين، أو ثمانية فراسخ، أو أربعة و عشرين ميلا الّذى علم كونها بهذه الموازين واقعا بحيث كانت هذه الحدود اسماء لما علم كونه بريدين أو ثمانية فراسخ أو أربعة و عشرين ميلا، و يعدّون المسافات بالغة الى هذه الحدود فى ما حصل لهم الظن ببلوغها إليها، لأنّ العرف لم يحاسبوا المسافات الّتى يعدونها ثمانية فراسخ، أو البريدين، أو أربعة و عشرين ميلا بالدقة حتى يكونوا عالمين بكون هذه المسافات الخارجية بالغة بهذه الحدود.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۲

فبعد عدم كون خارجية هذه المقادير، و تطبيقها على بعض المسافات إلّا حصل لهم الظن لا العلم، فجعل الشارع القصر فى ثمانية فراسخ، أو أربعة و عشرين ميلا، أو البريدين مع عدم تعيين نحو مخصوص و كيفية خاصة غير ما هو المرتكز عند العرف، و ما هو وضع هذه الأمور خارجا ليس الا فيما يحصل الظن ببلوغ المسافة الى ثمانية فراسخ أو البريدين أو أربعة و عشرين ميلا، فيكون الميزان فى وجوب القصر هو حصول الظن ببلوغ مسافة الّتى أراد المسافر أن يسيرها الى ثمانية فراسخ او البريدين أو أربعة و عشرين ميلا. «۱»

المسألة السادسة:

اشارة

إذا شك فى مسافة فى أنها هل تبلغ بمسافة يجب فيها القصر أولا، فهل يجب الفحص عن بلوغها حد المسافة و عدم بلوغها، أولا يجب

---

(۱)- أقول: أن كان الامر كما افاد مدّ ظله فى وجه التأييد على اعتبار مطلق الظن، فتكون النتيجة على خلافه.

أمّا أولا فلان مقتضى ما جعله مؤيّدا لمطلبه هو لزوم الاخذ بما هو ثمانية فراسخ او ازيد أو أقل فى نظر العرف خارجا، لأنّ موضوع حكمه هو ما يكون خارجا عندهم ثمانية فراسخ و أربعة فراسخ، و ليس لازم ذلك التنزل الى مطلق الظن، بل لازمه الرجوع الى ما هو المتعارف خارجا.

بل نقول: بأنّه على هذا يكون تشخيص ذلك اعنى: ما هو المتعارف خارجا ممكن للشخص بطريق العلم أو العلمى، فلا تصل النوبة الى الاخذ بمطلق الظن.

و أمّا ثانيا إن غاية ما فى الباب هو لزوم التنزل الى الظن الحاصل من تعيين العرف خارجا فى التحديدات، مثلا إذا رأى أن عند العرف تكون مسافة ثمانية فراسخ أو ازيد أو أقل و حصل له الظن من بنائهم على كون المسافة كما قالوا، فيجب الاخذ بخصوص هذا الظن لا مطلق الظن.

و أمّا ثالثا إن الاخذ على تقدير كون موضوع حكم الشارع هو ما تكون مسافة عند العرف، فما تكون مسافة عند العرف فهو موضوع حكم الشارع، لا أن يكون موضوع حكمه أمرا آخر، و يكون قولهم طريقا ظنيا إليه، فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۳

الفحص، بل يجوز بمجرد الشّك فى بلوغها بالمسافة الموجبة للقصر اجراء الأصل أعنى: استصحاب عدم بلوغها حد القصر و اتمام الصّلاة.

[فى وجوب الفحص او عدم وجوبه]

فهل نقول فى صورة الشك: بعدم وجوب الفحص و جواز إجراء الأصل و الاخذ بمؤداه و لو قبل الفحص، أو نقول: بعدم جواز إجراء الأصل قبل الفحص مطلقا، أو نقول: بالتفصيل بين ما إذا كان الفحص متعسرا أو كان موجبا للحرج، فلا يجب الفحص فى هذا الفرض و يجرى الأصل، و بين ما إذا لم يكن الفحص حرجيا، فيجب الفحص.

أمّا وجه عدم وجوب الفحص، فهو أن المقام يكون من قبيل الشبهات الموضوعية و فيها لا يجب الفحص.

أمّا أوّلا فلأنّ أدلتها مطلقة، و لم يقيّد جواز إجرائها بحسب أدلتها بأن يكون بعد الفحص.

و أمّا ثانيا فلأن المستفاد من بعض الروايات هو التصريح بعدم وجوب الفحص مثل أحد روايات زرارة «۱» المتمسك بها لاستصحاب بعد ما سئل السائل عن لزوم الفحص و عدمه قال: «و لكنّك إنما تريد أن تذهب بالشّك الّذى وقع من نفسك» فالمستفاد منها عدم وجوب الفحص و لو كان شاكا، و من الموارد الّتى كان السائل متمكنا من الفحص و اطلق الشّك عليه فى هذه الرواية فى هذه الفقرة لأنه قال «إنما تريد أن تذهب بالشك» فمع اطلاق الشّك على هذا المورد مع تمكنه من الفحص لأنه يمكن له النظر و رفع شكه، و لكن مع ذلك ما وجب عليه الفحص

---

(۱)- تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۴۲۱، ح ۸.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۴

فيستفاد من هذه الرواية عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعية «۱».

[قال الشيخ بوجوب الفحص من باب الاجماع الإجمالى بكون تكليفه مرددا بين القصر و الاتمام]

و أمّا وجه وجوب الفحص مطلقا فما يمكن أن يكون وجها له أمور:

الامر الأوّل: ما يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه على ما فى صلاته فهو قال: «و هل يجب الفحص أم لا وجهان من أصالة عدم اعتبار الفحص فى موضوعات الاحكام، و من تعلق الحكم بالقصر على المسافة النفس إلا مرية، فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إمّا الجمع و إمّا الفحص، و الأوّل منتف هنا إجماعا فتعين الثانى».

و حاصل كلامه فى وجه وجوب الفحص يرجع الى انّه بعد كون حكم القصر معلّقا على المسافة الواقعية، فإذا شك الشخص فى أن المسافة تبلغ الى ما هو موضوع للقصر واقعا أم لا، فحيث يعلم اجمالا التكليف المردد بين الاتمام و القصر، فيجب عليه إمّا الجمع بين اتيان صلاة إتماما و اتيان صلاة قصرا، و إمّا الفحص، و حيث لا يجب الجمع إجماعا فيجب عليه مع هذا العلم الاجمالى الفحص عن مقدار المسافة.

و فيه: إن ما قاله: من أن وجوب القصر معلق على المسافة البالغة بحد معين واقعا و فى نفس الأمر و إن كان صحيحا، و لكن ما قاله: من انّه بعد العلم الاجمالى يجب عليه إمّا الجمع و إمّا الفحص، فإن كان مراده انّه يجب عليه إمّا الجمع معيّنا و إمّا الفحص معيّنا فنقول: إنه و لو صح ما قال على هذا بعده، بأن الأوّل منتف بالاجماع أعنى: لا يجب الجمع بين الإتمام و القصر بالوجوب التعيينى، و لكن ليس لازم عدم وجوب الجمع بالوجوب التعيينى عدم جواز الجمع، بل يجوز له الجمع بين

(۱)- أقول: فلا مجال لأنّ يقال: بأنّه مع التمكن من الفحص لا يطلق الشاک على الشخص و الشک على المورد، لأنّ فى الروايـة مع فرض حمل الشّک على المورد قال: بعدم وجوب الفحص و نفهم عدم انصراف الشّک من مورد التمكن من الفحص. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۵

القصر و الإتمام و لو فرض عدم وجوب الجمع عليه تعيينا.

و إن كـان مراده من قوله (فيجب إمّا الجمع و إمّا الفحص) أن المكلف الشـاک يجب عليه بـالوجوب التخييرى إمّا الجمع عليه و إمّا الفحص، و معنـاه جواز الجمع عليه و جواز الفحص عليه، فمـا قـال بـأن الأـوّل منتف بالاجمـاع ليس فى محلّه، لأنّه لم يقم اجماع على عدم جواز الجمع و الاحتياط بين القصر و الإتمام.

ثمّ بعـد ذلک كله لا يتم كلامه لأنّ ما قال: من أن مقتضـى العلم الاجمالى إمّا الجمع أو الفحص، فلا بـدّ له من الفحص بعـد الاجماع على عدم وجوب الجمع.

ففيه: إنّه لم يجب عليه الفحص و إنّ هـذا أول الكلاـم، لأـنه لو كـان مجـال لاـجراء الأصل فينحل العلم الاجمالى، لأنّ فى أحـد طرفيه يكون الأصل بلا معارض، و هو استصحاب عدم حصول موجب القصر، فلا يفيد هذا الوجه وجوب الفحص نحن فيه.

الامر الثانى: دعوى عدم الاطلاق لادلة الأصول بالنسبة الى حال قبل الفحص.

و فيه: إن أدلتها مطلقة خصوصا مع التصـريح فى بعض الأخبار بعدم لزوم الفحص مثل ما فى صـحيحة زرارة «۱» بعد سؤال السائل من انّه هل يجب الفحص لا قوله «لا و لكنّك إنما تريد أن تذهب بالشّک الّذى وقع من نفسک» و غيرها.

الامر الثالث: دعوى انصراف أدلة الاصول لما قبل الفحص بأن يقال: إن أدلتها منصرفة عن حال قبل الفحص.

(۱)- تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۴۲۱، ح ۸.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۶

و لا يخفى أن هذه الدعوى مشكل أيضا، فلا يمكن أن يقال: بوجوب الفحص لأجل هذه الوجوه، فما ينبغى أن يقال فى هذا المقام:

[القول بوجوب الفحص و عدم وجوبه مطلقا مشكل]

إنّ الالتزام بعدم وجوب الفحص مطلقا فى الشبهات الموضوعية، حتى فى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى، يكون مشكلا، لأنّ لازمه الاـلتزام بمـا لاـ يمكن الالتزام به، مثلا من شک من أن غلّته بلغت بحـد النصاب أولا، مع تمكنه بالسـهولة عن الفحص بالكيل و الوزن حتى يزول شـكّه، و يعلم ببلوغ الغلـة مقـدار النصاب و عدم بلوغها، فلا يتفحّص و يجرى أصالة عدم بلوغها مقدار النصاب، فلم تجب عليه الزكـاة، أو من شـک فى انّه مسـتطيع أم لاـ و الحـال انّه يمكن له الفحص و فهم ذلـک بمجرد الرجوع الى دفـتره، فلاـ يتفحص و يجرى اصالة عدم كونه مستطيعا و يستريح، فهل يمكن الالتزام بذلک، فهذا محظور الالتزام بعدم وجوب الفحص.

و إن الالتزام بوجوب الفحص مطلقا مشـكل أيضا بمقتضـى هذه الوجوه الثلاثة المتقدمة، لعدم تمامية هذه الوجوه، فهل يمكن الالتزام بوجوب الفحص بوجه آخر أم لا؟

فنقول: إن فى أمثال الحقوق الماليـة و الديون، و كذا فى مثل الاسـتطاعة و نظائرها بعد ما كشـفنا مذاق الشارع باهتمامه بهذه الأمور و عنايته بحفظ حقوق الناس، و وقوع هذه الأمور على منوال صـحيح، و جريانها فى مجاريها الصـحيحة الواقعية، و نرى أن اجراء الاصول قبل الفحص موجب لمخالفة الواقع كثيرا، مثلا من شک فى انّه هل يكون مديونا لزيد أم لا، أو وجب عليه الزكاة أو الخمس أم لا، أو كـان مستطيعا و وجب عليه الحـج أم لا، و كان له دفاتر منظمـة مرتبـة بحيث يزول شـكه بمجرد النظر الى دفاتره، و يكشف له حقيقة

الحال بدون تكلف و زحمة، فهل

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۷

يجوز قبل الفحص و المراجعة بالدفتر إجراء البراءة، أو استصحاب عدم الدين، أو عدم وجوب الزكاة أو الخمس أو الحج، و تستريح نفسه، أو ليس الأمر كذلك، بل يجب أولا الفحص فإن بلغ أمره بالفحص على طرف من الوجود و العدم فهو، و إن بقى شكه فله أن يجرى الأصل، و يأخذ به و يرتب آثاره.

ففى أمثال هذه الأمور لا يجوز إجراء الأصول قبل الفحص، و إلّا يلزم فقه جديد، بل بقول بعض يلزم الخروج من الدين، هذا ما يمكن أن يقال: وجها لوجوب الفحص فى أمثال هذه الأمور.

و أمّا فى غير هذه الأمور بحيث يكون اللازم الفحص مطلقا و لا يجوز إجراء الأصول قبل الفحص، فلا يتم هذا الكلام، فعلى هذا نقع فى محل الكلام و أمثاله فى الإشكال فى وجوب الفحص و عدمه، و إن كان لا يبعد دعوى انصراف أدلة الأصول فى الشبهات الموضوعية عن بعض موارد الشك، مثل ما إذا امكن زوال الشك بفحص مختصر كالنظر الى اليد مثلا إذا شك فى وقوع الدم عليها، و لكن مع كون مورد صحيحة زرارة نظير هذا المثال و لم يجب فيه الفحص مع سهولة النظر الى الثوب و ازالة الشك، فمع امكان الفحص و رفع الشّك بسهولة اطلق عليه السّلام عليه بقوله:

«إنّما تريد أن تذهب بالشك» و مع ذلك لم يوجب الفحص، فالحكم بوجوب الفحص مشكل.

المسألة السابعة:

اشارة

بعد ما عرفت من كون القصر واجبا فى المسافة البالغة بالحدّ المذكور سابقا، فيقع الكلام بعد ذلك فى أن مبدأ هذه المسافة يعتبر فى أى موضع.

[مبدأ المسافة مورد البحث هل هو من منزله او من بلده او من حد الترخص]

فهل الاعتبار فى مبدأ هذه المسافة بمنزل شخص المسافر أعنى: من بيته بمعنى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۸

أنّه إذا خرج من منزله للسفر فيحتسب ابتداء المسافة من منزله، فعلى هذا إذا ذهب مثلا- ثمانية فراسخ من منزله، فقد سافر و ذهب مسافة التقصير.

أو تكون العبرة ببلدة المسافر أو قريته، بمعنى أن من قصد السفر و كان البعد بين خارج سور بلده- أعنى: آخر نقطة من بلده أو قريته- و بين مقصده ثمانية فراسخ مثلا فقد قصد السفر الموجب للقصر و يجب عليه القصر، و إلّا فلا.

أو يكون الاعتبار فى مبدأ السفر من محل الترخص أعنى مبدأ السفر يحسب من حد الترخص، فمن كان البعد بين محل ترخصه و بين مقصده بقدر المسافة الشرعية ذهابا، أو ايابا و ذهابا فيجب عليه القصر، و إلّا فلا.

اعلم أن من راجع كلمات الفقهاء رضوان اللّه عليهم لا يرى الى ما قبل زمان العلّامة و الشهيد الأوّل تعرضا لهذه المسألة، بل ما يكون فى كلماتهم ليس إلّا التعرض لأصل المسألة أعنى اعتبار كون المسافة ثمانية فراسخ، و لا تعرض لهم بأن مبدأ هذه المسافة يكون من أى موضع، و لكن ما يظهر من بعض كتب العلّامة رحمه اللّه و بعض كتب الشهيد رحمه اللّه هو التعرض لهذه المسألة، و قالا: بأنّه يعتبر مبدأ السفر من البلد، ثمّ بعد ذلك يظهر من كلمات بعض من الفقهاء التعرض لهذه المسألة، فعلى هذا لا مجال لدعوى الإجماع أو الشهرة فى طرف فى هذه المسألة، لما قلنا من عدم تعرضها فى كلمات القدماء حتى يكون مجال لدعوى الشهرة أو الإجماع، فبعد

عدم الاجماع و الشهرة بالنسبة الى أحد الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، فنحن و ما يقتضى نظرنا بمقتضى الفقاهة.

و الحق هو كون المبدأ فى اعتبار المسافة بلد المسافر أو القرية فى من يكون فى البلد أو القرية، و من يكون منزله كوخا أو خيمة كبعض الأعراب فمبدأ سفره هو

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۷۹

خارج كوخه و خيمة.

فنقول: أمّا وجه كون مبدأ السفر لمن يكون فى البلد أو القرية هو خارج البلد، و خارج القرية هو أن ما ورد من الشرع هو جعل القصر للمسافر الّذى كان سيره فى المسافة المحدودة، و بيّن حد السفر الموجب للقصر، فاثبت الشارع هذا الحكم أعنى: وجوب القصر للمسافر، فكلما حصل موضوع المسافر يكون هذا الحكم ثابتا له، و بعد عدم تعرض روايات الباب لما هو مبدأ السفر حتّى يعتبر المسافة المعينة من هذا الموضع، فلا بدّ من الرجوع الى العرف فى تعيين مبدأ السفر أعنى: يرجع إليهم فى انّه متى يصير المسافر مسافرا حتى يعتبر المسافة من الموضع الّذى يعتبره العرف فى مبدأ المسافة.

فهل يحكم العرف أن الشخص بمجرد خروجه يعد مسافرا، أولا يعدّونه مسافرا حتى إذا خرج من سور بلده و آخر نقطة من بلده، فاذا خرج من هذا الموضع فيعتبرونه مسافرا، أولا يعدّونه مسافرا إلّا إذا بلغ بمحل الترخص؟

فنقول: إنه إذا رجعنا الى العرف نرى أنهم لا يعدّون من يكون فى بلده مسافرا و لا يحكمون بالمتردد فى بلده بأنّه مسافر، بل لا يحكمون بكون الشخص مسافرا الّا إذا خرج من بلده للسفر، فاذا هو فى بيته أو فى صحن منزله أو على باب منزله أو فى بلده لا يطلقون عليه اسم المسافر، فبعد عدم كون الشخص المتردد فى بلده قبل خروجه من بلده مسافرا، فلا يترتب عليه أحكام المسافر، فمن خرج من منزله و سافر و لم يكن بين بلده و مقصده ثمانية فراسخ فلا يقال: انّه مسافر ثمانية فراسخ إن كان من بيته و منزله الى مقصده الّذى سافر نحوه ثمانية فراسخ، لأنه لا بدّ للمسافر بأن يضرب الأرض ثمانية فراسخ، و هو لم يصر مسافرا إلّا بعد خروجه

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۰

من بلده و لم يكن البعد على الفرض من خارج بلده الى مقصده ثمانية فراسخ، فلا يجب عليه القصر، فظهر لك أن المعيار فى مبدأ السفر هو آخر البلد.

[لا يكون وجه المحقّق الهمدانى مطلوبا]

اشارة

و أمّا الوجه الّذى ذكره الحاج رضا الهمدانى رحمه اللّه فى مقام إثبات كون مبدأ السفر خارج البلد فهو قال: بأن المنساق من الأمر بالتقصير فى البريدين، أو الثمانية فراسخ إنما هو ارادته على النهج المعهود لدى العرف فى تحديد المنازل بالفراسخ و الأميال، و العرف لا يلتفتون فى تحديداتهم إلّا الى البعد الواقع بين البلد الّذى يخرج منه و يدخل فيه، فاذا قيل لهم: التقصير فى ثمانية فراسخ، فأرادوا المسافرة من النجف الأشرف الى الحلة مثلا، يسألون عن مقدار بعد الحلة عن النجف، فاذا قيل لهم سبع فراسخ و نصف، يرون سفر كل من يسافر من النجف الى الحلة سبعة فراسخ و نصف من غير التفات الى منازل الأشخاص الواقعة فى البلدين. «۱»

[فى الاشكال على الوجه الّذى ذكره المحقّق الهمدانى]

ففيه أن ما قاله رحمه اللّه من المعهود بين العرف من تحديد المنازل و الفراسخ و الأميال، بالبعد الواقع بين البلد الّذى يخرج منه و يدخل فيه، لا من منازل الأشخاص.

فهو يكون من باب أن التحديد بالفرسخ و الميل و جعلهما، يكون لا جل تشخيص البعد الواقع بين البلاد، حتى يكشف بعد كل بلد

من الآخر، و لهذا يكون بنائهم على جعل أول الحد من أول البلاد لا من منازل الأشخاص، و ليس الأمر كذلك فى البريد، لأنّ البريد كما قلنا كان من أجل تعويض مراكب البريد فى رأس كل بريد، و هو واقع فى رأس كل أربعة فراسخ، و لهذا ربما يتفق وقوع محل تعويض

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۷۲۴.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۱

المراكب و بالفارسية «مال بند» فى نفس البلد أو القرية، للبلوغ بالحد أعنى: أربعة فراسخ بين نفس البلد، و لكن الفراسخ و الأميال حيث يكون وضعهما لأجل فهم بعد كل بلد من الآخر، فلهذا يحسب البعد ممّا بين البلدين أعنى: من ابتداء خارج البلد الى أول نقطة من البلد الآخر و بالعكس، و الشارع فى حكمه بكون القصر واجبا فى بريدين، أو ثمانية فراسخ، أو أربعة و عشرين ميلا لم يلاحظ إلا ثمانية فراسخ من الفراسخ المتداولة، أو أربعة و عشرين ميلا اعنى: جعل القصر فى ثمانية فراسخ تكون مساحته و كمّه بقدر ثمانية فراسخ المعمولة عند العرف.

و هكذا فى البريد و الميل، ففى أصل الحد يكون جعل الحد بالمقدار الّذى يكون عند العرف حدّا أعنى: ثمانية فراسخ، أو البريدين، أو أربعة و عشرين ميلا، لا أن يكون مبدأ الحد الذى جعل القصر فيه هو المبدأ الّذى يكون مبدأ لحدودهم المعمولة من الفرسخ و الميل و البريد، بل يكون حكمه فى أصل كمية الفرسخ بقدر كمية ما هو الفرسخ عند العرف، و هذا غير كون مبدأ حده المجعول أيضا مثل المبدأ المجعول عندهم فى الفرسخ و الميل لتعيين كشف البعد الواقع بين البلدين، و خصوصا مع ما قلنا من إمكان جعل محل البريد أعنى «مال بند» فى نفس البلد، و من التحديدات الواردة فى روايات الباب هو البريد، فليس بناء العرف فى كل من الفرسخ و الميل، البريد على جعل مبدئهم خارج البلد، بل يكون جعلهم مختلفا ففى الفرسخ و الميل، المبدأ عندهم أول البلد لكون المقصود من جعلهما تعيين البعد بين البلاد، و فى البريد يمكن جعل محله حتى فى البلد، لأنّ الميزان وضعه فى رأس كل أربعة فراسخ، و ربما يصير من بريد الى وسط البلد البعد الى أربعة فراسخ فيجعل محل البريد فيه.

فمضافا الى ما قلنا من الإشكال فى الوجه الّذى ذكره، ظهر لك انّه لا يمكن

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۲

الاتكاء على ما قاله رحمه اللّه لأجل ما قلنا من إختلاف وضع البريد مع الفرسخ و الميل، لأننا نقول: بعد كون التحديد فى الأخبار بكل من البريد و الفرسخ و الميل، و فرض كون مبدأ الفرسخ و الميل عند العرف من أول البلاد، و اغمضنا عن الإشكال بأن الشرع جعل حكم القصر فى الفرسخ و الميل، و المراد منه ما هو فرسخ و ميل فى نظر العرف، و هذا لا يلزم كون مبدأ الفرسخ و الميل بنحو المتعارف عندهم، فهنا اشكال آخر و هو أن الشرع كما حدد القصر بالفرسخ و الميل حدده كذلك بالبريد، فإن كان مبدئهما خارج البلد فمبدأ البريد ليس كذلك، بل يمكن وقوعه فى البلد فلم يكون الاعتبار بالفرسخ و الميل، بل لعله يكون بمبدإ البريد، فلا يكفى الوجه الّذى ذكره رحمه اللّه لاثبات كون مبدأ المسافة خارج البلد.

[وجه كون المبدأ خارج البلد عدم اطلاق المسافر على من كان فى بلده]

فالوجه فى كون مبدأ السفر هو خارج البلد ما قلنا: من عدم اطلاق المسافر على الشخص عند العرف ما لم يخرج من بلده أو قريته، و يؤيد ما ذكرنا ما فى بعض الروايات من جعل مبدأ السفر من البلد لا من المنزل، و احتساب المسافة الشرعية المعتبرة فى وجوب القصر من البلد، مثل نقل فعل رسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى سفره الى ذى خشب و المدينة حيث قال «و قد سافر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم الى ذى خشب و هى مسيرة يوم من المدينة، يكون إليها بريدان أربعة و عشرون ميلا» «۱» و مثل رواية صفوان قال

«سألت الرضا عن رجل خرج من بغـداد» الى أن قال! «حتى بلغ النهروان و هى أربعـة فراسخ من بغداد» «۲» فاعتبر المسافة من بغداد لا من منزله، و غير ذلك.

و امثال هذه الروايات و إن كانت فى مقام بيان حكم آخر و لكن من نحو

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۳

سؤال السائلين أو بيان المعصوم عليه السّلام فى بعضها من جعل الحد من المدينة الى ذى خشب، أو من الكوفة «۱» و القادسية، أو من بغداد و النهروان، أو من الكوفة و قصر «۲» يكشف انّ المغروس فى اذهانهم هو جعل مبدأ السفر من البلد، كما ترى الآن أن العرف لا يفهم من كون القصـر واجبا فى ثمانيـة فراسـخ إلّا كون هـذه المسافة بين البلدين أو القريتين أو البلد و القرية، فالمسألة من هذا الحيث خالية عن الاشكال.

و أمّا وجه كون مبـدأ السـفر لمن لم يكن ساكنا فى البلـد و القريـة، مثل من كان ساكنا فى كوخ أو خيمـة كبعض أعراب الباديـة، هو خارج الكوخ أو الخيمـة، فهذا أيضا يظهر من البيان المتقدم فى وجه كون مبدأ سـفر الساكن فى البلاد و القرى، خارج البلاد و القرى لأنّ العرف يحكم على من خرج من كوخه أو خيمته للسـفر مع عـدم كون منزله إلّا الكوخ أو الخيمـة انّه مسـافر، فيترتب على سـفره أحكام السـفر فاذا قصد السفر، فبمجرد خروجه يعدّ سيره من أجزاء السفر و مسافته بين خارج كوخه أو خيمته و بين مقصده إن كانت بحد القصر يجب عليه القصر.

و أمّا ما ورد فى بعض روايات الباب من احتساب المنزل فى مقام ذكر المسافـة من المنزل مثل قوله عليه السّلام فى روايـة «۳» حفص المروزى «هـذا إذا خرج الرجـل من منزله يريـد اثنى عشـر ميلا» المتوهم منها كون المقياس فى مبـدأ الحركـة هو الخروج من المنزل، بمعنى البيت و الدار، بتخيل كون المراد من لفظ المنزل هو الدار

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۴

و البيت.

[لا يدل الرواية على كون مبدأ المسافة خارج الدار]

ففيه: إن هـذه الروايـة و امثالهـا لا تـدلّ على كون الاعتبار فى مبـدأ السـفر هو خارج الـدار، لأنّ المنزل كما يطلق على الـدار و البيت، كذلك يطلق على بلد الشخص و قريته، فيحتمل أن يكون المراد من المنزل فى هذه الرواية و أمثالها هو بلد الشخص أو قريته. «۱»

و من هنا يظهر لك عدم دلالة قوله عليه السّلام فى رواية «۲» عمّار «لا يكون مسافرا حتى يخرج من منزله أو قريته ثمانيـة فراسخ» لأنّ لفظ من منزله أيضا قابل للحمل على البلـد، أو كان المراد من منزله كوخه، فلا دلالـة لأمثال هـذه الروايـة على كون المعيار فى مبـدأ السفر هو خارج البيت و الدار. «۳»

---

(۱)- أقول: يؤيـد ذلك رواية صـفوان- و هى رواية ۸ من الباب ۲ من ابواب صـلاة المسافر من الوسائل- فانّ: فى مقام عـدم وجوب القصر على رجل خرج من بغداد فى هذه الرواية قال عليه السّلام:

«لأنّه خرج من منزله و ليس يريـد السـفر الـخ» مع انّه على ما يظهر من صـدر الحـديث خرج من بغداد لا من بيته، و مع ذلك عبّر عليه السّلام عن بلده و هو بغداد بالمنزل. (المقرّر)

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- أقول: ما أفاده مـد ظله يكون عنـدى مورد الإشـكال، لأنّ ما قاله من حكم العرف بعـدم صـدق المسافر على من كان فى بلده أو قريته إلاـ إذا خرج منهمـا ليس كـذلك، بـل ما كان بنظرى هو أن العرف يطلقون على من اراد السـفر و تهيأ له و خرج من بيته و داره بهذا القصد، و يتردد فى أزقة البلد أنه مسافر و لو لم يخرج من بلده بعد.

ألا ترى انّك إذا رأيت احـدا يمشـى الى جانب و هو فى البلد و أراد السـفر و سئلت عنه: الى أين تذهب و تسير، يقول: أنا مسافر، و يتعاملون معه معاملـة المسافر، و يقولون انّه اشـتغل بالسـفر و الحال هو فى بلـده، و لا يقولون انّه يمشـى و يصـير مسافرا بعـدا يعنى: إذا خرج من البد.-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۵

هذا تمام الكلام فى القرى و البلاد المتعارفة.

[فى حكم البلاد المتسعة من حيث مبدأ المسافة]

و أمّا فى البلاد المتسـعة الخارجة عن المعتاد فهل يعتبر مبدأ السـفر فى هذه البلاد من خارج البلد، أو يعتبر من خارج محلّة الّتى يسكن فيها المسافر من البلد؟

فالميزان فى مبدأ السفر لا يبعد على ما يخطر بالبال- و إن لم أر تصريحا به من أحد- هو أن يكون مبدأ حركة الشخص و سيره بقصد المسافرة لدخالة القصد فى حكم وجوب القصر فى السـفر كما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى، فمتى قصد السـفر و شـرع فى السـير فيحسب من السفر، فإن خرج الرجل للسفر من بيته، فمبدأ السفر من خارج بيته، و إن خرج من موضع آخر مثل من كان فى خارج بيته فى موضع من البلاد، و أراد السـفر من هذا الموضع و شـرع من هذا فى السـير فيحسب ابتدائه من قصده و سيره من هذا الموضع الّذى قصد السفر و شرع فى السير، و الضرب.

أمّا أولاـ: فلإمكـان اسـتفاده ذلـك من نفس ظـاهر الآيـة الشـريفة (و إذا ضـربتم فى الارض) لأنه بمجرد ذلك شـرع فى الضـرب فى الأرض، و لا وجه لأنّ يقال: بأن من اراد السـفر و خرج على طبق قصده من داره أو موضع آخر لم يكن ضارب الأرض متى لم يخرج من بلده أو قريته.

و ثانيـا: إن كان السـفر من حيث المبـدأ غير مبين من قبل الشارع، و كان محوّلا الى العرف فالعرف أيضا يساعـد ما قلنا، مع أن الالتزام بكون المبـدأ خارج البلـد يوجب الإشـكال فى بعض المصاديق، مثلا فى البلاد المتسـعة أو إذا كان الشـخص خرج من البلد و بعد فى اطرافه، يمكن أن يقـال: إنّ العرف إن لم يطلق على من فى بلـده انّه مسـافر، كـذلك لا يطلق على من كان حول بلـده و اطرافه القريبة بأنّه مسافر، فلم يكون المبدأ خارج سور البلد.

و أمّا على ما قلنا و إن لم نجزم به فاذا كان الشخص مريدا للسفر و تحرك على طبق ارادته، فهو مسافر غاية الأمر يجب عليه القصر إذا كان طول سـفره ثمانيـة فراسـخ امتداديـة أو ملفقة على ما أمضـينا الكلام فيها، و على كل حال و لو لم نقل بما ذكر نا بطريق الجزم، و لكن لا يبعـد كون الأمر كـذلك، فاذا كان البعـد بين مقصـده و بين الموضع الّـذى شـرع فى السـفر بحـد المسافة الواجبة فيها القصـر،

فيكون للاحتياط فى الجمع بين القصر و الإتمام مجال، مثلا إذا شرع فى السفر من خارج بيته و فرض كون البعد بين هذا الموضع و بين مقصده بحد المسافة، فالاحتياط بالجمع و إن لم يبلغ البعد بين خارج بلده و هذا المقصد بحد المسافة الموجب فيها القصر، فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۶

اعلم أن ما قلنا من كون حكم العرف بعدم صدق المسافر على من يكون مترددا فى بلده، و لأجل هذا قلنا فى البلاد المتعارفة بكون الاعتبار فى مبدأ السفر من خارجها، لا يجرى فى البلاد المتسعة الخارجة عن المعتاد، لأنّ سعة البلد موجب لعدم مساعدة العرف على ما يساعده فى البلاد المتعارفة، و لا أقل من عدم إمكان دعوى مساعدة العرف بعدم صدق المسافر على من خرج من أول نقطة فى بلد متسع الى آخره كى يسافر الى مقصده ما لم يخرج من البلد، و الحال أن من أول نقطه البلد الى آخره فرسخا أو فرسخين مثلا.

فلا يمكن أن يكون الضابط فى مبدأ السفر فى البلاد المتسعة هو خارج البلد، بدعوى عدم صدق المسافر على من سافر منها ما لم يخرج من البلد، و ما قلنا من كون المبدأ خارج البلد فى البلاد الصغيرة و المتوسطة كان من باب حكم العرف فكل مورد يحكم العرف، فنحن نقول به، و إلّا فلا، و فى البلاد المتسعة لا يمكن تسلّم عدم صدق المسافر على الشخص ما لم يخرج من البلد، خصوصا إذا كان مبدأ حركته من أول نقطة البلد الى جانب آخر نقطة من البلد.

كما أن الالتزام بأن العبرة فى مبدأ السفر فى البلد المتسع تكون خارج محلّة الشخص مشكل أيضا، فإنّ من كان منزله آخر نقطة المحلة بحيث انّه يخرج من المحلة بخروجه من بيته، أو بفاصلة قليلة مثلاـ عشرة أقدام، فهل يطلق عند العرف عنوان المسافر عليه بمجرد خروجه من محلته، و الحال ان يكون بعد فى البلد و لم يخرج منه، فدعوى مساعدة العرف على كون المبدأ فى السفر فى البلاد المتسعة خارج المحلّة مشكل.

و ما قاله الحاج آقا رضا الهمدانى رحمه اللّه فى وجه كون مبدأ السفر هو آخر المحلة فى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۷

البلاد المتسعة: من أن البلاد الواسعة الخارجة عن المعتاد الّتى تكون المسافة الواقعة فيها بنفسها ملحوظة لدى العرف، بحيث يقولون من محلة كذا الى محلة كذا فرسخ أو نصف فرسخ أو ميل، بحيث يكون محلاتها ملحوظة على سبيل الاستقلال فى تحديداتهم، و غرضه أن فى هذه البلاد تكون المحلات ملحوظه مستقلا و تحاسب التحديدات من أول المحلة، فكما قال فى البلاد المتعارفة بكون العبرة فى مبدأ السفر من خارج البلد لكون التحديدات فى خارجها، فكذلك فى البلاد المتسعة بعد كون التحديدات من أول المحلة، كانت العبرة فى مبدأ السفر خارج المحلّة. «۱»

يكون كلاما غير تام، لأنّ ما قاله ادعاء بلا دليل، و من اين سلم كون بناء العرف على جعل التحديدات من أول المحلة فى البلاد المتسعة، مضافا الى ما قلنا فى ردّ وجه الّذى ذكر لكون الميزان خارج البلد فى البلاد المتعارفة من أن التحديدات و لو فرض كونها عند العرف من خارج البلاد أو فى خارج المحلة فى البلاد المتسعة، فيكون هذا من باب معلومية بعد الواقع بين البلاد أو بين المحلات، و هذا لا يصير دليلا على كون مبدأ السفر من ابتداء هذه التحديدات. «۲»

ثمّ إنّه يقع الكلام فى فرع آخر و هو انّه لو كان طول بلد بقدر المسافة الموجبة للقصر أو ازيد، فمن يسير من موضع من هذا البلد الى موضع آخر منه، و يكون البعد بينهما ثمانية فراسخ، فهل يجب عليه القصر فى هذا السير مع كونه فى بلده، أم لا يجب عليه القصر؟

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۷۲۴.

(۲)- أقول: أمّا لو كان الميزان فى مبدأ السفر ما قلت، فلا يبقى مورد إشكال أصلا فى البلاد المتسعة، لأنّ المبدأ يعتبر فى كل موضع قصد السفر منه و شرع فى السير. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۸

و لا يخفى عليك أن الالتزام بوجوب القصر عليه مشكل، لأنّ صدق المسافر عليه غير معلوم.

ثمّ انّه بعد كون وجوب القصر فى المسافة البالغة بثمانية فراسخ، فمن كان سفره على خلاف المتعارف، مثل من أراد السفر و خرج من منزله و يسير فى اليوم الأوّل فرسخا مثلا و هو يستريح فى محل، ثمّ يسير فى يوم الثانى أيضا فرسخا و يستريح فى محل، و هكذا بحيث يسير فى ثمانية أيّام ثمانية فراسخ، فهل نقول: بوجوب القصر عليه لأنّه مسافر و مسافة سفره تبلغ ثمانية فراسخ، أو نقول: بوجوب الإتمام عليه لانصراف الأدلّة من هذا النحو من السفر، و لا يبعد الانصراف. «۱»

الشرط الثانى: من شروط وجوب القصر القصد الى المسافة، بمعنى اعتبار القصد الى مسير ثمانية فراسخ امتدادية أو ملفقة على نحو مضى الكلام فيه، فمن سافر ثمانية فراسخ بلا تحقق قصد من ابتداء مسيره، لا يجب عليه القصر، بل يجب عليه إتمام الصّلاة، مثل ما لو سافر لأخذ غريم، أو لاخذ عبد آبق بدون أن يقصد حدا يبلغ بحد السفر الموجب للقصر، فلا يجب لمثله القصر و يجب عليه الإتمام و إن بلغ سفره بحد السفر الموجب للقصر أو أزيد.

و اعتبار القصد فى وجوب القصر فى الجملة ممّا لا إشكال فيه، لكونه تقريبا

---

(۱)- أقول: دعوى الانصراف فى خصوص ما سار المسافر ثمانية فراسخ فى ثمانية أيّام يكون بعيدا.

و لعل نظره الشريف ليس الى خصوص المثال بل إنه ربما يتفق مورد يمكن دعوى انصراف الأدلة، مثل من يسير مسافة يسيرة للتنزه أو نحوه فى كل يوم حتى يبلغ الى المسافة الموجبة للقصر فى أيّام كثيرة. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۸۹

مجمعا عليه، و الشهرة على اعتبار هذا الشرط مسلّمة، و يدلّ عليه بعض أخبار الباب مثل رواية صفوان، قال سألت الرضا عليه السّلام عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلا على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان، و هى أربعة فراسخ من بغداد، أ يفطر إذا اراد الرجوع و يقصر؟ قال: لا- يقصر و لا يفطر، لأنه خرج من منزله و ليس يريد السفر ثمانية فراسخ، إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه فى بعض الطريق، فتمادى به السير الى الموضع الّذى بلغه، و لو انّه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا و جائيا لكان عليه أن ينوى من الليل سفرا و الإفطار، فإن هو أصبح و لم ينو السفر فبدا له بعد أن أصبح فى السفر قصر و لم يفطر يومه ذلك» «۱» و رواية عمّار. «۲»

[فى ذكر بعض خصوصيات المسألة فى فروع]

اشارة

إنّما الكلام فى بعض خصوصيات المسألة، فنقول بعونه تعالى: إنّه بعد كون قصد المسافة شرطا فى وجوب القصر يقع الكلام فى فروع:

الفرع الأول:

اشارة

هل المعتبر فى القصد الّذى يكون شرطا فى وجوب القصر فى السفر، أن يكون قصد المسافر على نحو الاستقلال، بمعنى كونه مستقلا فى القصد، أو يكفى تحقق القصد منه و إن كان بالتبع، مثلا إذا قصد العبد أو الزوجة السفر الموجب للقصر بتبع قصد مولاه أو زوجها السفر، فهل يكفى هذا القصد التبعى منهما فى وجوب القصر عليهما و إن لم يكن قصدهما على وجه الاستقلال متعلقا بهذا السفر، أم

لا يكفى هذا النحو من القصد؟

و من الواضح أن مورد الكلام ما إذا صدر القصد من التابع الى السفر، غاية

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۰

الأمر يكون القصد منه بالتبع كما فى المثال المذكور، لا أن يكون أصلا بلا قصد فى سفره.

[لا فرق فى المقصد بين التبعى و الأصلى]

و لا فرق فى ما هو مورد الكلام بين أن يكون صدور القصد التبعى الى المسافة الشرعية من التابع من باب حكم العقل، مثل من كان أسيرا و يسيرون به الى محل يكون البعد بين منزله و بين هذا المحل ثمانية فراسخ أو أزيد، و هو مجبور فى هذا السفر، و لكن بعد ما يرى بأنّه لو ترك المتابعة يأخذونه بأشد العذاب صار حاضرا بالسفر قاصدا له من باب حكم العقل بحضوره بهذا السفر دفعا للضرر المتوقع على نفسه، فهو فى هذا الفرض قاصد للمسافة، و بين أن يكون صدور القصد منه بالتبع الى السفر من باب حكم الشرع، مثل العبد و الزوجة، فإنه لو لم يكن حكم الشرع بوجوب متابعة العبد لمولاه و الزوجة لزوجها لما يسافر العبد و الزوجة، و لا ينشأ القصد منهما الى السفر، و لكن بعد حكم الشارع عليهما بوجوب المتابعة و أمر المولى و الزوج عليهما بالسفر، قصدا السفر تبعا و يقصدان المسافة بالتبع.

إذا عرفت مورد الكلام:

نقول: إنه متى تحقق القصد بالمسافة من التابع فى السفر يجب عليه القصر لانّ الشرط فى وجوب القصر ليس إلّا القصد، سواء كان القصد بالاستقلال بالسفر، أو كان بالتبع.

نعم لو لم يكن التابع قاصدا للمسافة و لو بتبع قصد المتبوع، مثل ما إذا اراد العبد العصيان و الإباق فى ضمن السفر قبل بلوغه الى الحد الموجب للقصر، أو أرادت الزوجة عصيان أمر الشارع و التخلف قبل بلوغها بالمسافة الشرعية عن زوجها، فلا يجب عليهما القصر، لعدم كونهما قاصدين المسافة و لو فرض تحقق

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۱

القصد من المتبوع الى المسافة، لعدم أثر لقصده مع عدم تحقق القصد من نفس التابع، و هذا أمر واضح.

الفرع الثانى:

اشارة

إذا ظهر للتابع بعض الامارات الدالة على عدم بلوغه حد المسافة الموجبة للقصر، مثل ما إذا رأت الزوجة من بعض الامارات أن زوجها يطلّقها فى هذا السفر قبل بلوغها الى حد المسافة، و هى فى صورة صيرورتها مطلقة تنصرف عن ادامة السفر، أو رأى العبد من بعض القرائن أن مولاه يعتقه قبل بلوغه حد المسافة، و هو فى صورة صيرورته منعتقا لا يدوم بسفره، فلا يبلغ فى هذا الفرض حد المسافة الشرعية.

فهل يجب على التابع القصر فى هذا الفرض من حيث كونه قاصدا للسفر الموجب للقصر بتبع متبوعه فعلا، و عدم حصول ما يحتمل حصوله بعد.

او يجب عليه الإتمام، لأنّه ليس قاصدا للمسافة، فإنّه مع احتمال طروّ ما يصرفه عن السفر لم يكن قاصدا للسفر؟

قال الشهيد فى الذكرى: بعدم وجوب القصر على التابع فى هذا الفرض لعدم كونه قاصدا للمسافة مع فرض ما يحتمله من عروض ما يصرفه عن ادامة السفر، فإنه مع هذا الاحتمال ليس قاصدا للسفر.

و قال صاحب الجواهر: بأنّه يجب القصر فى هذا المورد، لأنّه إن كان أمثال هذه الاحتمالات- مثل الاحتمال الّذى مثّلنا فى الزوجة و العبد- موجبا لعدم كون الشخص قاصدا و يضرّ بقصده، فكان لازمه عدم وجوب القصر على نوع المسافرين بل كلهم، لأنّ نوع المسافرين يحتملون عدم بلوغهم بحد المسافة، و لا أقل من حدوث احتمال الموت فى أنفسهم، بل و احتمالات أخر، مثل احتمال حصول

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۲

المقصد الّذى يسافرون لأجله قبل البلوغ حد المسافة الموجبة للقصر، أو احتمال حصول المانع من إدامة السفر من لص و غيره. «۱»

إذا عرفت كلامهما فما ذا نقول فى المقام، فهل نقول بما قال فى الذكرى، أو بما قال فى الجواهر.

[لا يعبأ بهذه الاحتمالات فى كون القصر للمسافة موجب للقصر]

اعلم أن ما ينبغى أن يقال فى المقام: هو انّه إن بنينا على أن أمثال هذه الاحتمالات مثل احتمال الموت، أو احتمال وجود المانع من لص و غيره سببا لعدم وجوب القصر- من باب عدم تأتى القصد من المسافر بالمسافة لأجل هذه الاحتمالات- فيلزم عدم بقاء مورد لوجوب القصر على المسافر، لأنه ما من مسافر إلّا و يتاتى فى نفسه أمثال هذه الاحتمالات.

فمن هنا نستكشف بأن القصد المعتبر فى وجوب القصر فى السفر ليس القصد الّذى لا يجتمع مع هذه الاحتمالات، بل القصد المعتبر فى هذا الباب هو القصد الّذى يتلائم مع هذه الاحتمالات، لأنّا نرى طروّ أمثال هذه الاحتمالات فى نوع الأمور تصير متعلقة لقصد الانسان، و مع ذلك يتعلق القصد بإتيانها كما ترى فى العبادات، فإن من يقصد الصّلاة مثلا- فهو يخطر بباله غالبا أمثال هذه الاحتمالات، مثل احتمال أن يموت قبل اتمام الصّلاة، أو يقصد الصوم مع طروّ هذا الاحتمال له، و لكن مع ذلك يتعلق قصده بالصّلاة أو الصوم، فمنشأ ذلك ما قلنا من امكان تحقق القصد من الشخص مع طروّ أمثال هذه الاحتمالات، فالقصد يتحقّق فى السفر الى المسافة من المسافر مع أمثال هذه الاحتمالات نعم، قد يتفق فى بعض الاحتمالات

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۲۳۸.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۳

عدم تأتى القصد مع فرضه، مثل الأعرج الّذى يرى فى نفسه عدم تمكنه من طى المسافة الشرعية بنفسه، فهو مع احتمال عدم تمكنه من بلوغه الى المسافة لا يحصل منه القصد الى طى المسافة.

الفرع الثالث:

اشارة

لا فرق فى ما قلنا من اعتبار القصد الى المسافة و كفاية حصوله و لو كان بالتبع، بين أن يكون قصد التابع ناشيا من اختياره، و بين أن يكون منشأ قصده الى السفر الاجبار و الاكراه مثل من اجبر، أو اكره على السفر.

و ما يظهر من بعض الكلمات من الإشكال فى تحقق القصد إذا كان المسافر مجبورا على السفر لا وجه له، لأنّ تأتى القصد من الشخص:

تارة يكون من باب ما يرى القاصد من المصلحة الى الفعل إذا كان فيه مصلحة صرفة، أو يرى أقوائية المصلحة على المفسدة الكامنة فى الفعل إذا كان فيه حيث المصلحة و حيث المفسدة، ثمّ بعد ما يرى من المصلحة الى الفعل يختار الفعل «و هذا هو مناط اختيارية الأفعال، و ما هو مناط فى مصحجية الشخص للمثوبة و العقوبة، لا الإرادة كما توهّم بعض، لأنّه لو كانت الإرادة هى مناط اختيارية الأفعال و منشأ استحقاق الثواب و العقاب، فهى موجودة فى كل الحيوانات حتى الحيوانات الضعيفة، فإنّ الإرادة موجودة فيها، فما به امتياز الانسان من الحيوان هو أن له حالة يمكن بواسطتها إدراك المصالح و المفاسد، و له أن يختار جانب المصلحة أو المفسدة، و بعبارة اخرى له الاختيار» ففى هذه الصورة كان منشأ قصده الاختيار.

و تارة ليس كذلك، بل لا يرضى بالفعل و لم يكن مختاره فى حد ذاته، لعدم مصلحة فى الفعل فى حد ذاته حتى يختار الفعل، و ليس له الخيرة فى جانب الفعل أو الترك بل هو مجبور على الفعل، و لكن مع ذلك بعد ما يرى وقوع الفعل منه فى الخارج

و لو بالجبر، فيقصد الفعل و لو كان منشأ قصده الاضطرار الى العمل، ففى كلتا الصورتين يكون صدور الفعل منه مع القصد.

فنقول: إن السفر كذلك فتارة يسافر الشخص و يقصد السفر عن اختيار، و تارة لا عن اختيار، بل عن إكراه و إجبار، مثل من القى فى السفينة، فهو بعد ما يرى أنه ألقى فى السفينة و يساق الى المسافة، و مضطر فى هذا السفر، و لكن بعد ذلك أعنى:

فى فرض الإجبار و الاضطرار يقصد السير الى المسافة فيجب عليه القصر، لأنّا نحتاج فى السفر الى القصد، و هو فى الفرض يكون قاصدا.

[فى ان لا يكون المسافر كثير السفر]

الشرط الثالث: من شرائط وجوب القصر، على المسافر على ما يظهر من بعض العبائر، هو أن لا يكون المسافر كثير السفر.

اعلم أن ما يظهر من المفيد رحمه اللّه فى المقنعة، و من السيّد فى الانتصار و من بعض كتبه، و من الشّيخ رحمه اللّه فى بعض كتبه، و من السلار رحمه اللّه و من بعض آخر هو انهم عبّروا فى مقام ذكر هذا الشرط: أن لا يكون سفره اكثر من حضره، كما يظهر ذلك من المحقق فى الشرائع «۱»، و من العلّامة فى بعض كتبه.

و قال المحقّق فى المعتبر- بعد ما أشكل بما ذكر من كون الشرط أن لا يكون سفره أكثر من حضره-: بأن الميزان إن كان هذا فمن كان مقيما فى كل شهر عشرة أيّام فى بلده، و عشرين يوما منه فى السفر، فيجب عليه الإتمام، لأنّ سفره أكثر من حضره، لكون أكثر الشهر و هو عشرون يوما فى السفر، و الحال انّه يجب عليه القصر إذا كان أقام فى بلده عشرة أيّام كما يأتى الكلام فيه.

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۲.

ثمّ ذكر فى مقام بيان الشرط ما حاصله يرجع الى أن من شرائط القصر على المسافر، هو أن لا يكون ممّن يلزمه الإتمام فى سفره، و لا يخفى عليك أن هذا البيان أيضا لا يخلو من الإشكال.

أما أولا: فلانّ الميزان فى عدم وجوب القصر فى المكارى و اخواته ان كان هو كونهم من مصاديق من يلزمه التمام فى سفره، فلا وجه لانحصار هذا العنوان بهم فقط، بل كل من يلزمه الاتمام فى سفره فهو مثلهم، مثل من كان سفره حراما، فلا معنى لجعل هذا الشرط قسيما لشرط الآخر، و هو كون سفر المسافر سائغا، المسافر إذا لم يكن سفره سائغا فيجب عليه أيضا الإتمام فى سفره.

و ثانيا: التعبير فى مقام ذكر شرط القصر: بأن لا يكون ممّن يلزمه الإتمام فى السفر، لا يوضح شيئا و لا يصير مجهول بسبب هذا التعبير معلوما، لأنه من الواضح أن الإتمام فى السفر واجب على من يلزم عليه الإتمام بلا حاجة ذكر هذا الشرط، و على كل حال يظهر من

العلّامة فى بعض كتبه عبّر عن الشرط بنحو ما عبر عنه فى المعتبر.

و ذكر بعضهم فى مقام عنوان هذا الشرط بأنّه يشترط فى وجوب القصر بأن لا يكون السفر عمله، و بعضهم بأن لا يكون السفر عمله و لا يكون بيته معه، و ذكر بعضهم فى مقام عنوان الشرط نفس العناوين المذكورة فى الأخبار من المكارى و الجمال الخ، و هم مختلفون فبعضهم ذكر خمسة منها، و بعضهم على نحو آخر.

[فى العناوين المذكورة فى الاخبار]

إذا عرفت إختلاف تعبير الفقهاء رضوان اللّه عليهم فى مقام تأدية هذا

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۶

الشرط فنقول: إنّ العناوين المذكورة فى أخبار «۱» الباب المصرح فيها بعدم وجوب القصر عليهم تبلغ عشرة عناوين:

العنوان الاوّل: المكارى كما ذكر فى الرواية ۱ و ۲ و ۴ و ۸ و ۱۰ و ۱۲.

العنوان الثانى: الجمال كما ذكر فى الرواية ۱ و ۴ و ۱۰.

العنوان الثالث: الملاح كما ذكر فى الرواية ۴ و ۵ و ۷ و ۸ و ۱۱ و ۱۲.

العنوان الرابع: الجابى الّذى يدور فى جبايته.

العنوان الخامس: الأمير الّذى يدور فى أمارته.

العنوان السادس: التاجر الّذى يدور فى تجارته من سوق الى سوق و صرح بهذه الثلاثة فى الرواية السكونى و هى الرواية ۹.

العنوان السابع: البدوى الّذى يطلب مواضع القطر و نبت الشجر، و عبر عنه فى بعض الروايات بالأعراب، و لعل الوجه فى ذلك أن الأعراب عبارة عن الاظهار، و هم يظهرون و يطلبون موضع القطر و نبت الشجر، و ذكر البدوى و الأعراب فى الرواية ۵ و ۶ و ۹.

العنوان الثامن: الراعى كما يظهر من الرواية ۲ و ۱۲.

العنوان التاسع: الكرىّ و هو الّذى يكرى نفسه.

العنوان العاشرة: الاشتقان، و ذكر الكرى و الاشتقان فى الروايهٔ ۲ و ۱۲ و المراد من الاشتقان إمّا يكون أمير البيدر كما ذكر فى التذكرة، و هو من يتصدى

(۱) الروايات الواردة فى الباب ۱۱ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۷

للنظر الى البدر و هو بالفارسية «خرمن» لأخذ الزكوات من قبل السلطان، أو أمير البذر أعنى: من يتصدّى لتعيين مقدار البذر الّذى يبذر فى الأراضى من قبل السلطان و كون المراد من الاشتقان هذا بعيد لعدم معهودية جعل شخص من قبل السلطان لتعيين بذر الرعية.

و ليس المراد من الاشتقان البريد: أمّا أولا فلأنّ الكرى عبارة عن البريد، أو يشمل البريد، لأنّ البريد أيضا من أفراد من يكرى نفسه، لأنه يكرى نفسه لإرسال الكتب.

و ثانيا فلأنّه ما وقع تصريح من أهل اللغة على كون المراد من الاشتقان هو البريد، و ما فى الرواية ۱۲ من تفسيره بالبريد، فلا يكفى لحمل الاشتقان على البريد، لعدم معلومية كون هذا التفسير جزء للرواية و من المعصوم عليه السّلام.

لاحتمال كون هذا التفسير من كلام الصدوق، و على كل حال يظهر من الروايات الواردة فى الباب وجوب الإتمام على هذه العناوين المذكورة فيها فى السفر فى الجملة.

و لا يخفى عليك أن الروايات الدلالة على المطلب المذكورة فى الوسائل فى الباب ۱۱ من أبواب الصّلاة المسافر و إن كانت تبلغ الى

اثنتى عشر روايـة، إلّا أن بعـد احتمـال اتحـاد بعضـها مع البعض الآخر بحسب الحـدس، فلا يسـلّم إنّ ما صـدر من المعصوم من هـذه الروايات كان أزيد من ست روايات.

لاحتمال كون الرواية ۱۰ مع الرواية ۱ واحدة، لأنّ السندى بن ربيع المذكور فى طريق الرواية ۱۰ لم يبين عمّن يروى الرواية و تكون الرواية مرسلة، فلا يبعد أن يكون راويها هو هشام بن الحكم الراوى للرواية ۱ فكانت الروايتان رواية واحدة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۸

خصوصا مع اتحادهما متنا.

و كذلك الرواية ۲ مع ۱۲ لأنّ ابن أبى عمير لم يرو عن أبى عبد اللّه عليه السّلام بلا واسطة، بل يروى عنه بواسطة أو بواسطتين، فلا يبعد أن تكون هاتان الروايتان أيضا رواية واحدة و كان الراوى فى الرواية ۱۲ عن أبى عبد اللّه عليه السّلام هو زرارة لا ابن أبى عمير.

كذلك الرواية ۴ مع الرواية ۸ لكون الراوى فى كل منهما محمد بن مسلم، و لاتّحادهما متنا مع اختلاف يسير، لأنّ فى الرواية ۴ قال: «و لا على المكارى و الجمال» و فى الرواية ۸ قال: «و لا على المكارين و لا على الجمالين».

و كـذلك الرواية ۵ و ۶ و ۱۱ لأنّ سند الرواية ۶ و ۱۱ ينتهى الى سليمان بن جعفر الجعفرى، و هو يروى بالواسطة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و الواسطة غير مذكورة باسمه بل المذكور بهذا اللفظ «سليمان بن جعفر الجعفرى عمن ذكره عن أبى عبد اللّه» و يحتمل أن يكون من ذكره لسليمان كان هو إسحاق بن عمّار الراوى للرواية ۵ فكانت هذه الروايات الثلاثة أيضا رواية واحدة.

و تبقى رواية اخرى عن السكونى و هى الرواية ۹ المتعرضة لعدم وجوب القصر على سبع طوائف، و رواية اخرى عن على بن جعفر و هى الرواية ۷ المتعرضة لحكم أصحاب السفن.

[فى ان سند الروايات ينتهى الى ستة نفر]

فبعد هذا الحدس نقول: سند هذه الروايات ينتهى الى ستة نفرات: الأوّل هشام بن الحكم، الثانى زرارة، الثالث اسحاق بن عمّار، الرابع محمـد بن مسلّم، الخامس السكونى، السادس على بن جعفر، و على كل حال سواء يقوى هـذا الحـدس أم لا، يستفاد من بعض هذه الروايات كون عدم وجوب القصر على بعض العناوين

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۱۹۹

المذكورة فى الروايات معلّلا بالعلّة.

فمن العلل المذكورة ما ذكر فى الرواية ۲ و ۱۲ من كون وجوب الإتمام على العناوين المذكورة فى الروايتين هو كون السفر عملهم، حيث قال بعد ذكر العناوين إن وجوب الإتمام عليهم فى سفر كانوا أو فى حضر «لأنّه عملهم».

و من العلل ما ذكر فى الروايـة ۵ من كون عـدم التقصير على الملاح و الاعراب هو «بيوتهم معهم» و كما فى الروايـة ۶ بعد ذكر عدم وجوب القصر فى السفر على الأعراب «إنّ منازلهم معهم».

[المراد من قوله عليه السّلام (بيوتهم معهم) عدم بيت لهم]

ثمّ إن المراد من قوله (بيوتهم معهم) أو (منـازلهم معهم) هو عـدم كون بيت و منزل مستقر فى محل لهم أصـلا، بحيث لا يكون لهم منزل و هم بلا منزل و مقام فى دار الـدنيا، و ما اتخـذوا بيتا و منزلا لأنفسـهم، مثل البـدوى الّذى يكون بحسب وضـعه الطبيعى لا يزال منتقلا من صـقع الى صـقع حتى يجـد مواضع القطر و نبت الشـجر، و لا يكون له موقف مستقر يترددون و يمشون من ناحية الى ناحية اخرى لطلب القطر و نبت الشـجر، و تكون بيوتهم معهم، لأنّ بيوتهم عبـارة عن الخيمـة و الفسطاط يسكنون فيهـا، و هى معهم، و لم يتخذوا منزلا فى محل معين لأنفسهم حتى يصيروا بالسفر بعيدا عن منازلهم مثل سائر المسافرين، و لا يكون السفر لهم من الطوارئ و العوارض الطاريـة عليهم، و لا يكون أمرهم مثـل أمر من يخرج تارة من منزله و مقامه، و يسافر فى طلب أمر الى بلـد أو قريـة و يصير

بعيدا عن منزله بسب هذا السفر، و بعد حصول مقصده يعود مجددا الى منزله و مستقره و يسكن فيه، بل هؤلاء الأشخاص ما دام العمر فى السفر يمضون عمرهم بهذا المنوال لأنّ بنائهم فى الدنيا على السير و الحركة.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۰

فعلى هذا يمكن أن يدعى خروجهم من رأس من العمومات الدالة على وجوب القصر فى السفر على المسافر، و عدم كونهم من مصاديق العام أصلا، و خروجهم موضوعا من العمومات الدالة على وجوب القصر على المسافر فى السفر، لأن قوله «۱» تعالى وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ خطاب على من يكون له منزل و مستقر و مقام معين بحسب وضعه الطبيعى و البناء الأصلى، فأمرهم بأنكم إذا ضربتم فى الأرض يعنى: إذا سافرتم و خرجتم من منازلكم فعليكم القصر، لأنّ ظاهر الآية و كذا بعض الأخبار الدالة على وجوب القصر على المسافر، هو كون السفر طائرا و عارضا للشخص، فمن كان السفر طارئا عليه، و الحال انّه ليس معنونا بهذا العنوان دائما فعليه القصر، لأنّ اللّه تعالى قال: و إذا ضربتم فى الارض يعنى الزمان الّذى ضربتم فى الأرض، فلا بدّ و أن يكون للمشمول لهذا الخطاب زمان آخر غير هذا الزمان، لم يكن ضاربا فى الأرض حتى يقال له إذا ضربت فى الأرض فلا جناح عليك أن تقصّر الصّلاة، فمن كان دائما مشتغلا بالسفر و الضرب فى الأرض، و لا مقام و لا منزل له حتى يعدّ بالسفر ضاربا، و يكون بيته معه كما قلنا فى البدوى، فلا تشمله الآية و لا ما يكون لسانه لسان الآية من الأخبار.

[يمكن ان يقال بخروج البدوى موضوعا عن حكم القصر]

فلأجل هذا يمكن دعوى خروج من كان بيته معه أو منزله معه كالبدوى موضوعا عن حكم وجوب القصر، بحيث لو كنا و عمومات وجوب القصر، و لم تكن فى البين رواية دالة على عدم وجوب القصر على اصحاب هذا العنوان لقلنا بعدم وجوب القصر على من كان بيته معه، لعدم شمول أدلة وجوب القصر على

---

(۱) سورة النساء/ الآية ۱۰۱.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۱

المسافر له من رأس، و ظهر لك ممّا مرّ منّا ما هو المراد من كون بيوتهم معهم أو منازلهم معهم الّذى جعل علّة لعدم وجوب القصر على البدوى فى رواية، و على البدوى و الملاح فى رواية اخرى.

[المراد من العلّة اعنى كون السفر عملهم]

و أمّا العلة الأخرى أعنى كون السفر عملهم الّذى جعل علّة لأربع طوائف فى رواية «۱» و لخمسة فى رواية «۲» اخرى نقول: إن الظاهر من العلة، هل أن كون السفر شغلهم و حرفتهم و كسبهم بحيث إنه لو كان مصداق من مصاديق احد هذه العناوين الاربعة أو الخمسة المذكورة فى الروايتين، اتّخذ هذا العمل لا بعنوان الشغل و الحرفة و التكسب، كان خارجا عن مصداقيته لموضوع وجوب الإتمام فى السفر، مثلا اتخذ احد شغل المكاراة و صار مكاريا، لكن ليس غرضه من اشتغاله بهذا الشغل التكسب، بل كان غرضه التقرب الى اللّه بهذا العمل، يكون خارجا عن هذا الحكم لعدم شمول العلة له، بعد كون المراد منها هو كون السفر عمله بعنوان التكسب و اتخاذه حرفه.

أو يكون المراد من العلة هو صرف كون السفر عملا له سواء كان بعنوان اتخاذ هذا العمل حرفة و كسبا و شغلا فى قبال ساير الحرف و التكسبات و المشاغل أو لا، بل يدور الحكم مدار كون السفر عمله بأى نحو كان، فيدخل المثال المتقدم فى العلة، لأنّ السفر عمله فى المثال المتقدم على هذا و لو لم يكن اشتغاله بالمكاراة بعنوان الاكتساب.

الظاهر من كون السفر عملا هو الثانى، لأنه لم يؤخذ فى العلة إلّا كون السفر

(۱) الروایهٔ ۲ من الباب ۱۱ من ابواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

(۲) الروایهٔ ۱۲ من الباب ۱۱ من ابواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۲۰۲

عملاـ للشخص، فمتی حصل هذا العنوان أعنی: صار السفر عملا له و بالفارسیهٔ «کار أو» فلا یجب علیه القصر فی السفر، کما أن العرف یساعد مع هذا، لانهم لا یفهمون من کون السفر عملا للشخص الا هذا.

[هل یلزم کون السفر عملهم دائما او لا؟]

ثمّ بعد کون المراد من العلهٔ أن یکون السفر عملا سواء کان بعنوان اتخاذ السفر حرفهٔ و کسبا أم لا، فهل یلزم أن یکون السفر عملا دائما بحیث یکون شخص المعنون بهذا العنوان فی السفر دائما، و لم یکن فی منزله و لا حضر له أصلا کما ربما یتوهم من ظاهر قوله فی مقام بیان ذکر العلهٔ، بدعوی أن الظاهر من العلهٔ المذکورهٔ کون عمله السفر، و لاـ ینطبق هذا العنوان الاـعلی من یکون دائما متشاغلا بالسفر.

أو لاـ یلزم ذلک، بل یکفی فی کون السفر عمله أن یکون غالبا مشتغلا بالسفر بحیث یکون حضره نادرا أو یکون فی مقابل سفره کالمعدوم، و یکون سفره فی الکثرهٔ بحد یکون عند العرف السفر عمله و أن یتوقف فی بلده أو منزله أیضا بندرهٔ.

أو لاـ یلزم هذا المقدار أیضا فی صدق کون السفر عمله، بل یکفی فی صدق هذا العنوان علی الشخص أن یکون سفره اکثر من حضره بمعنی: انّه و إن توقف فی سفره توقفا کثیرا و لا یکون حضره بالنسبهٔ الی سفره نادرا، و لکن یکون سفره بحد یکون مقداره بحسب الزمان و العدد- علی ما یأتی الکلام فیه- أکثر من حضره، فیعد العرف باعتبار اکثریهٔ سفره من حضره انّه ممّن یکون السفر عملا له.

ثمّ بعد فرض حصول عنوان کون السفر عملا بکون السفر اکثر من الحضر فیقع الکلام فی أن الأکثریهٔ المعتبرهٔ فی السفر، هل یکون باکثریهٔ السفر من الحضر عددا بمعنی کون عدد اسفاره اکثر من عدد توقفه فی بلده و فی الحضر، أو یکون أکثریهٔ سفره من حضره زمانا، بمعنی کون زمان أسفاره أکثر من زمان حضره، مثل

تبیان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۲۰۳

أن یکون فی کل شهر عشرین یوما فی السفر و عشرهٔ أیّام فی الحضر؟

لاـ یبعد أن یکون المیزان بالأکثریهٔ بحسب الزمان بناء علی کون المیزان فی حصول عنوان کون السفر عملا بکون السفر أکثر من الحضر، فیصدق کون السفر عملا إذا کان زمان سفر الشخص اکثر من حضره، لا أن یکون عدد السفر اکثر من الحضر «۱» ثمّ إنه إن کان المراد من حصول عنوان کون السفر عملا ما ذکرنا فی الاحتمال الثالث أعنی: باکثریهٔ السفر من الحضر فتصیر نتیجهٔ هذه العلهٔ أعنی: کون السفر عملا هو ما یظهر من کلمات المشهور من عنوانهم فی هذا المقام بکون أحد الشرائط فی وجوب القصر هو أن لا یکون سفر المسافر اکثر من حضره.

لانّه علی هذا الاحتمال یتحقّق عنوان کون السفر عملا کون السفر أکثر من الحضر.

فبعد ذلک هل نقول بالاحتمال الأول، و إنه لا بدّ فی حصول عنوان کون السفر عملا أن یکون الشخص مشتغلا دائما بالسفر؟

أو نقول بالاحتمال الثانی و إنه یحصل هذا العنوان إذا کان السفر عمله غالبا بحیث یکون مقامه فی وطنه نادرا؟

(۱) أقول: بل لا یعقل کثرهٔ السفر من الحضر بحسب العدد لانّ العدد لا یحصل فی کل من السفر و الحضر الا بالخروج من الحضر الی

السفر، و من السفر الى الحضر، فالعدد لا بدّ و أن يكون متساويا فى الحضر و السفر، مثلا من يخرج من منزله للسفر فيعود من السفر الى منزله، فيعد هما سفرا واحدا و إذا خرج من وطنه ثانيا و سافر ثمّ عاد الى منزله فيعد هذا سفرا ثانيا، و هكذا فلو سافر سفرين فيكون سفره مرتين، و يكون وقوفه فى بلده أيضا مرتين لحصول التعدد بالذهاب و الاياب فالسفر و الحضر دائما متساويان فى العدد، فلا يفرض اكثرية السفر من الحضر عددا، فيكون الميزان باكثرية السفر من الحضر بحسب الزمان. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۴

أو نقول بالاحتمال الثالث و إنه يكفى فى حصول هذا العنوان كون السفر أكثر من الحضر، حتى صار المستفاد من العلة ما عنونه المشهور من ذكرهم فى طى شرائط وجوب القصر، بأنّه من الشرائط أن لا يكون سفره اكثر من حضره.

[المستفاد من رواية زرارة يجب على أربعة طوائف]

ثمّ نقول توضيحا للمطلب: بأن المستفاد من الرواية الّتى رواها زرارة (قال قال أبو جعفر عليه السّلام: «أربعة قد يجب عليهم الإتمام فى سفر كانوا أو حضر: المكارى و الكرى و الراعى و الاشتقان لأنّه عملهم» «۱» و هى من الروايات الصحيحة تنتهى باسناد ثلاثة الى حريز- أعنى: يكون ناقل كتاب حريز ثلاثة نفرات- و حريز يروى عن زرارة، فالرواية معتبرة من حيث السند، و المستفاد منها هو عدم وجوب القصر على هذه الطوائف الاربعة، بل عليهم الإتمام.

أحدها: المكارى، و الظاهر منه من يكرى الدواب، سواء كان دابّته الحمير أو الجمال أو البغال.

و ثانيها: الكرى، و لا يبعد أن يكون المراد منه البريد، لا من يكرى نفسه لارسال الكتب.

و ثالثها: الراعى.

و رابعها: الاشتقان، و مضى الكلام فى ما هو المحتمل من معنى الاشتقان.

ثمّ بعد ذكر هذه العناوين الأربعة فى الرواية، علل الحكم بقوله «لانه عملهم» و الظاهر كون الضمير فى قوله «لانّه» راجع الى السفر يعنى: لأنّ السفر عملهم، و احتمال كون الضمير راجعا الى مبدأ اشتقاق هذه العناوين الاربعة، فتكون المعنى

---

(۱) الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۵

لأن المكاراة أو الكرى او الرعى أو الاشتقانية عملهم بعيد.

فعلى هذا يكون منشأ الحكم كون السفر عملا لهذه العناوين فتكون- على هذا بعد الدقّة- هذه العناوين خارجة عن حكم المسافرين من رأس، لأنّ بعد ما يستفاد من الآية الشريفة (إذا ضربتم) الخ و بعض أخبار الباب بأن القصر المجعول للمسافر يكون من باب كون السفر له على خلاف مقتضى طبعه و وضعه، لأنّ السفر ضعف و مشقه و كلفة عليه، فارفق الشارع و قصر عن الصّلاة فى حقه.

فيظهر من ذلك أن المكارى و أخواته الّذى يكون السفر لهم امرا معمولا- و لا- مشقة لهم، لكونه عملهم، فهم خارجون عن حكم وجوب القصر من رأس، فهم خارجون موضوعا عن المسافر الواجب عليه القصر فى السفر، لأنّ حكم القصر يكون ثابتا للمسافر الّذى قلنا، فهم خارجون عنه.

[فى ذكر بعض الجهات المربوطة بما نحن فيه]

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى المراد من العلة أعنى: كون السفر عملا لهم، و يقع الكلام فيه فى بعض الجهات:

الجهة الاولى: يقع الكلام فى انّه هل يعتبر فيمن لا يجب عليه القصر، لأجل كون السفر عملا له، بأن يكون السفر عمله دائما بحيث يكون بنائه مثلا على المكاراة فى مدة العمر؟ فلازمه اختصاص حكم وجوب الإتمام فى السفر على المكارى الّذى كان بنائه على هذا

الشغل دائما.

أو يكفى صرف كون هذا العنوان عمله و لو فى بعض الأزمنة، مثل من يكون بنائه على المكاراة فى نصف السنة أو ربع السنة؟

أو تتوسع دائرته أزيد من هذا، و هو أن التعليل يشمل من كان عمله المكاراة من باب الاتفاق أياما، مثلا كان له حمير فعزم على المكاراة حتى يجد من يشترى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۶

حميره فيصير مشتغلا بالمكاراة لاجله، و يسافر مرات بهذا العنوان، فنقول بشمول التعليل له لأنّ المكاراة عمله فعلا.

أو يقال أصلا بكفاية ذلك و حصول العنوان و لو بمرة واحدة، مثلا من يكون عنده جمال، فبنى على أن يسافر بعنوان المكاراة مرة، كان الواجب عليه الإتمام فى هذا السفر لأنّ السفر عمله فعلا.

لا يخفى عليك أن السفر مرة واحدة بعنوان المكاراة، غير موجب لوجوب الإتمام فى السفر، لعدم تحقق عنوان المكاراة، بذلك السفر و لا يحصل بذلك عنوان كون السفر عملا للشخص، فهذا الفرض خارج مسلما.

و أمّا إذا كان بناء الشخص على المكاراة دائما، و الاشتغال بهذه الحرفة أبدا، فهو داخل فى موضوع حكم المكارى الّذى يجب عليه الإتمام فى السفر، بل هذه الصورة هى الصورة المتيقنة دخولها تحت هذا العنوان الواجب عليه الإتمام فى سفر كان أو حضر.

[لا يبعد دخول من كان بنائه على المكاراة فى نصف سنة او ربعها]

و لا يبعد دخول القسم الثانى أيضا، و هو ما إذا كان بنائه على المكاراة و الاشتغال بهذا الشغل فى نصف كل سنة أو ربعها، مثلا فى الشتا أو الصيف، لصدق المكارى عليه، و لصدق كون السفر عمله فى هذا الزمان المشتغل بشغل المكاراة.

أمّا الصورة الثالثة و هى ما إذا كان بناء الشخص على الاشتغال بهذا العمل اتفاقا، و لكن لا مرة واحدة، مثل ما إذا كان عنده بغال أو حمير و لا عمل له، و اراد أن يبيعها، فيبنى على المكاراة ما لم يبعها، و اشتغل بذلك العمل مدة و سافر مرات فى هذا العمل، فهل يجب عليه القصر فى هذا السفر المشغول بهذا العمل، أو يجب عليه الإتمام، فهذه الصورة مورد الإشكال، فهل نقول: بوجوب القصر عليه لعدم صدق

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۷

كون السفر عمله بمجرد ذلك، أو نقول: بوجوب الإتمام عليه بدعوى صدق كون السفر عمله فى هذه المدة الّتى اشتغل فيها بالمكاراة؟

الجهة الثانية: فى انّه هل يعتبر فى صدق كون السفر عملا أن يكون سفر الشخص فى خصوص هذا العمل أم لا؟

مثلا تارة يسافر المكارى فى عمله، بأن يكرى دوابه و يذهب معها، فسفره فى عمله بلا شبهة، و هذا هو القدر المتقين من الصورة الّتى تكون العلة شاملة لها

و تارة يسافر هذا المكارى فى غير عمله، و فى هذا القسم يتصور:

تارة بأن يسافر مع دوابه فى غير عمله، مثل أن يسافر لحمل أهل بيته للزيارة، مثلا من بلده الى بلد آخر الّذى يكون مكاراته من بلده إليه، فهو فى هذا السفر يكون وضعه بعينه كسفراته الواقعة منه فى المكاراة، غير انّه فى ساير اسفاره كان يحمل الأمتعة أو الاشخاص على دوابه، و فى هذا السفر يحمل أهل بيته.

و تارة يسافر بنفسه مثلا الى الزيارة، و لا يحمل دوابه معه، فهو فى هذا السفر ذهب و سافر فى غير شغله و بدون وسيلة شغله، أعنى: بدون دوابه، فيقع الكلام هو الحق فى هذه الفروع.

أمّا الصورة الاولى فكما قلنا، فهى القدر المتقين من الصور الّتى تشمل العلة لها، و امّا الصورة الثانية فهل يصدق فى كلتا الصورتين أن

السفر عمله، أولا يصدق كون السفر عمله، أو يقال بالتفصيل بين الصورة الاولى من الصورة الثانية، و بين الصورة الثانية، من الثانية فنقول بوجوب القصر فى الاولى منها دون الثانية منها.

و هل يكون فرق فى الصورتين بين ما يكون الضمير فى قوله «لأنه عملهم»

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۸

راجعا الى السفر فيكون حاصل المراد من العلة، هو أن عدم وجوب القصر على هذه العناوين المذكورة فى الرواية يكون لاجل كون السفر عملهم.

و بين ما يكون الضمير راجعا الى مبدأ اشتقاق هذه العناوين، فيكون حاصل المراد من العلة هو عدم وجوب القصر عليهم لأنّ المكاراة أو الكرى أو الرعى أو الاشتقانية عملهم، كما ذكرنا احتماله قبلا و استبعدنا احتماله، لكونه خلاف الظاهر للزوم ذلك أولا حمل الضمير على مبدأ اشتقاق هذه العناوين لعدم إمكان إرجاع الضمير الى نفس هذه العناوين، لعدم صحة أن يقال بأن المكارى عمل المكارى، بل يريد أن يقال المكاراة عمل المكارى فيصير إرجاع الضمير الى مبدأ اشتقاق العناوين المذكورة لا إلى انفسهم، فعلى هذا يلتزم عود الضمير الى غير ما هو المذكور قبل ذكر الضمير.

[العلة لوجوب القصر كون السفر عملهم]

و ثانيا إن ما هو موضوع له للضمير كما حققنا فى محله فى الاصول هو الإشارة، و الإشارة لا بدّ و أن تكون الى شيء معيّن، و ما هو معين و ظاهر هنا هو كون الضمير إشارة الى السفر، فيكون المعنى أن السفر عملهم.

أم لم يكن فرق فى هذا الحيث الّذى يكون مورد الكلام من حيث ارجاع الضمير الى السفر، أو الى مبدأ اشتقاق هذه العناوين، لأنه بناء على إرجاع الضمير الى مبدأ اشتقاق هذه العناوين، و كون حاصل العلة إن المكاراة أو الرعى أو الكرى أو الأشتقانية عملهم مع ذلك لا إشكال فى أن كون هذه العناوين عملهم فى السفر صار سببا لعدم وجوب القصر عليهم فى السفر، و أن هذه الطوائف حيث كون عملهم هذه الأمور فى السفر لا يجب عليهم القصر، و نفهم ذلك من مناسبة الحكم و الموضوع، فتكون العلّة على هذا أيضا كون السفر عملهم بالمكاراة او بالكرى أو

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۰۹

الرعى أو الاشتقانية، فلا فرق فى ما نحن بصدده بين كون الضمير راجعا الى مبدأ هذه العناوين، و بين كون الضمير راجعا الى السفر، لأنه واضح بأن العلة تكون كون السفر عملهم، فبعد عدم الفرق بينهما و مضافا الى بعد احتمال كون الضمير راجعا الى مبدأ اشتقاق هذه العناوين كما قدمنا، فما هو الحق فى المقام؟

فهل نقول: باشتراط كون السفر عملهم فى خصوص هذه العناوين حتى يجب القصر على المكارى مثلا إذا كان سفره غير عمله؟

أولا يشترط كون السفر فى خصوص هذه العناوين عملهم، بل يكفى صدق كون عملهم أحد هذه العناوين، و لو سافر اتفاقا فى سفر فى مقصد غير هذه العناوين التى تكون شغله و حرفته فوجب عليه التمام.

«و قد اكتفى سيدنا الأستاذ مد ظله فى هذا المقام بذكر الاحتمالين و وجههما و لم يقوى أحد طرفى المسألة».

[ذكر الاحتمالات الثلاثة فى كون المراد من العناوين]

و أمّا ما ورد فى الرواية ۱ و ۱۰ و هو قوله عليه السّلام (المكارى و الجمال الّذى يختلف و ليس له مقام) فالظاهر منه هو تقييد الحكم بوجوب التمام على المكارى و الجمال بكون المكارى و الجمال ممّن يختلف و ليس له مقام، فيحتمل فى هذا الكلام احتمالات:

الاحتمال الأول: ما يظهر من مفتاح الكرامة من كون المراد من هذا القيد هو أن لا يبقيا عشرة أيّام فى منزلهم، و جعل قوله عليه السّلام (يختلف و ليس له مقام) من ادلة وجوب القصر على المكارى إذا أقام عشرة أيّام فى منزله. «۱»

(۱) مفتاح الکرامة، ج ۱۰، ص ۵۴۱.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۰

الاحتمال الثانی: أن یکون المراد من قوله «یختلف و لیس له مقام» هو أن لا یکون للمکاری منزل و محل و مقام اصلا، فالمکاری و الجمّال إذا لم یکن لهما منزل مستقر و مقام معین أصلا، فلا یجب علیهما القصر.

الاحتمال الثالث: أن یکون المراد هو أن المکاری و الجمال الذین یکونان غالبا فی السفر و یکون وقوفهما فی الوطن نادرا بحیث یکون کالمعدوم، و یعد کلا مقام و کلا منزل، یجب علیهما الإتمام و لا یجب علیهما القصر.

إذا عرفت هذه الاحتمالات الثلاثة نقول:

إنّه یأتی الکلام عند ذکر بعض الروایات الواردة فی المسافر الّذی أقام عشرة أیّام فی منزله، انّه علی تقدیر تمامیة هذه الروایات، إذا اقام المکاری عشرة أیّام یجب علیه القصر إذا سافر، لأنه أقام عشرة أیّام فی منزله، فیحمل قوله (یختلف و لیس له مقام) الوارد فی الروایة ۱ و ۱۰ من الباب ۱۱ من أبواب الصّلاة المسافر من الوسائل، علی أن المراد من المکاری و الجمال هو الذی یختلف و لم یقم فی بلده عشرة أیّام، لا أن تکون هذه الروایة أعنی الروایة ۱ و ۱۰ دلیلا بنفسها علی اعتبار عدم إقامة العشرة فی البلد علی المکاری الّذی یجب علیه التمام، کما احتمله صاحب مفتاح الکرامة رحمه اللّه، لانه لا دلالة للروایة علی هذا بظاهرها، بل قابل للحمل علی ما یستفاد من الروایات الّتی یأتی الکلام فیها، و نقول ما ینبغی من أن یقال فی الروایة ۱ و ۵ و ۶ من الباب ۱۲ من أبواب الصّلاة المسافر من الوسائل أن هذه الثلاثة لیست إلا روایة واحدة، و ان عدها صاحب الوسائل ثلاثة روایات، و یأتی الکلام فی مقدار دلالتها إنشاء اللّه.

ثمّ إنّه بعد ما ذکر لک ما هو المراد من العلتین الواردتین فی بعض روایات

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۱

الباب الاولی التعلیل بکون السفر عملا، و الثانی التعلیل بکون بیوتهم معهم.

[العناوین الّتی ذکر فی الروایات تبلغ عشرة]

فنقول إنّ العناوین الّتی ذکرت فی روایات الباب تبلغ عشرة:

المکاری، و الجمال، و الکری، و الراعی، و الاشتقان، و البدوی، و الملاح، و الجابی الّذی یدور فی جبابته، و الأمیر الّذی یدور فی إمارته، و التاجر الذی یدور فی تجارته من سوق الی سوق.

و تبلغ سبعة بناء علی عد الجمال من مصادیق المکاری، لأنّ کلا منهما یشتغلون بکری دوابهم إمّا الحمار و إمّا البغل و إمّا الجمل فی الاسفار لحمل مال التجارة أو الاشخاص، و بناء علی جعل الراعی من مصادیق الکری، لأنّ الکری من یکری نفسه إما لأنّ یسافر للمواظبة علی الدواب مثلا، أو یصیر بریدا مثلا، أو یجعل راعیا للأغنام، و کذلک الاشتقان و إن بقی الإشکال فی فهم المراد منه، و لکن بناء علی کون المراد منه البرید فهو أیضا من مصادیق الکری.

[ذکر المراد من العناوین المذکورة]

إذا عرفت ذلک فنقول: إن من العناوین المذکورة، البدوی المعبر عنه بالاعراب فی بعض روایات الباب، فالمراد منهم من کان بنائه علی السیر من جانب الی جانب آخر، و بیته معه و ما اختار منزلا لنفسه حتی یصیر بالسیر بعیدا عنه، بل کلما یذهب من مکان ینزل فی مکان یکون بیته و منزله معه، و لا یلزم فی صدق هذا العنوان علیه أن لا یتوقف فی محل أیاما مثلا شهرا أو شهرین، بل المیزان هو عدم اختیاره لنفسه منزلا مستقرا غیر ما هو معه و یسوق مع نفسه، فمتی یکون معنونا بهذا العنوان یجب علیه الإتمام کمن لیس مسافرا.

نعم لو اختار لنفسه منزلا و مستقرا، و ترك وضعه و خرج من مصداق البدوى، فيجب عليه التقصر إن سافر فى هذا الفرض، كما انّه لو كان وضعه كذلك

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۲

أعنى: بيته معه و لكن سافر الى محل فى غير الجهة الّتى يذهب من صقع الى صقع، مثلا يكون بيته معه و يطلب موضع القطر و منبت الشجر، و لكن اتفق له السفر الى محل لغير ما هو ديدنه، مثلا سافر للزيارة، فيجب عليه القصر فى هذا السفر، لعدم كونه فى هذا السفر على ما هو وضعه و ديدنه، بل هو فى هذا السفر سافر فى غير جهة بدويته و ليس فى هذا السفر بيته معه، فلا يشمله التعليل.

و من هذه العناوين الملاح، فإن كان الملاح بحيث لا يكون له مقام و بيت مستقر فى البر، و تكون نسبة كل من السواحل إليه بالسوية، لعدم اتخاذ بعضها محلا لنفسه، بل بيته معه بمعنى: انّه فى البحر و على سفينته، فمعه بيته و منزله متى يذهب مع السفينة فى البحر، يكون حاله كحال البدوى و شبيه به فى موضوعيته لعدم وجوب القصر.

و إن كان له بيت و منزل و مستقر فى أحد البلاد أو القرى، و كانت ملا حته بأن يذهب مع السفينة، و يجيء الى المنزل، و يكون شغله هذا العمل بالذهاب و العود الى منزله، فيكون هذا القسم من الملاح اشبه بالمكارى، لأنه يبعد من وطنه و منزله بالسفر و لكن السفر يكون عمله.

و من هذه العناوين المكارى، فالمتعارف فيه من كان له منزل و بيت و مستقر فى محل، و له وطن معيّن، و لكن كما قلنا فى طى الكلام فى مقام ذكر المراد من قوله «لأنّه عمله» أن السفر يكون عمله، و يكون المتعارف فى المكارين هذا القسم، لأنّهم يشتغلون بهذا الشغل، و المتعارف من المشتغل بهذا الشغل أن يكون بنائه بأن يذهب من منزله الى الأسفار لحمل الاشخاص أو لحمل مال التجارة و غيرها، و يعود الى منزله، فهو مسافر و يكون هذا السفر شغله و يبعد عن وطنه و منزله، و لكن يجب

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۳

عليه الاتمام لكون السفر عمله.

نعم لو فرض وجود مكار لا بيت له يستقر فيه أصلا، بل يكون ممّن بيته معه، و يكون دائما من محل الى محل آخر، فيكون شبيها بالبدوى، و لكن هذا الفرض خارج عن المكارى المتعارف.

و من هذه العناوين الجمال، و هو مثل المكارى بحسب المتعارف، فإنه أيضا مع كونه ذا منزل مستقر يخرج من منزله و يعود إليه مع جماله كالمكارى.

و من هذه العناوين الكرى، فهو من يكرى نفسه.

فإن أكرى نفسه لمسافات لم تبلغ المسافة الموجبة للقصر، فهو خارج عن موضوع الكرى الوارد فى أخبار الباب، لأنّ مقتضى هذه الأدلة إخراج هذه العناوين من الادلة الدالة على وجوب القصر.

فيكون الحاصل أن من يجب عليه القصر مع قطع النظر عن طروّ أحد هذه العناوين، لا يجب عليه القصر بل يجب عليه الإتمام إذا طرأ عليه أحد منها، فمن لم يكن القصر عليه واجبا- مع قطع النظر عن ذلك- لاجل جهات اخرى مثل من كان سفره أقل من المسافة الشرعية، فلا نظر لهذه الادلة إليه، لعدم وجوب القصر عليه من رأس و لو لم يطرأ أحد هذه العناوين.

لان الظاهر من هذه الادلة هو كون هذه العناوين بنفسها موجبة للقصر مع قطع النظر عن شرائط اخرى.

فعلى هذا نقول: إن الكرى و كذلك غيره من العناوين المذكورة كالملّاح إذا كان سيرهم أقل من المسافة الموجبة للقصر فيكون خارجا عن موضوع الكلام فى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۴

هذا المقام.

و إن أكرى نفسه للمسافات البالغة حد المسافة الموجبة للقصر، فإن كان السفر عمله فهو كالمكارى لأنّ ذلك اعنى الكرى عمله و تشمله العلة، و إن كان ذلك شغله، و فرض عدم بيت له أصلا، بل كان كل يوم فى محل و لا وطن مستقر له، فهو كالبدوى و ان كان ذلك فرضا نادرا غير واقع.

و من هذه العناوين الراعى، فإن كان رعيه فى أقل من المسافة الموجبة للقصر، مثل أن يرعى الاحشام و الأغنام فى حوالى البلد أو القرية، و لم يبعد من محله إلّا الى فرسخ أو فرسخين مثلا، فيجب عليه الإتمام، لا لكون الرعى شغله، بل لعدم كونه بعيدا عن وطنه بحد المسافة الموجبة للقصر، و هذا القسم هو المتعارف من الراعى.

و إن كان الراعى راعيا و يبعد عن وطنه أزيد من المسافة الموجبة للقصر، و كان الرعى شغله بحيث يكون كل يوم ذاهبا الى المسافة البالغة حد المسافة الشرعية و جائيا كذلك، و يكون السفر عمله، فهو كالمكارى.

و إن كان راعيا و يكون وضع رعيه بأنّه يدخل كل يوم فى واد من البوادى فهو كل يوم فى واد و محل غير اليوم الآخر، و لا مستقر و منزل له أصلا، فيكون كالبدوى، و لكن هذا القسم غير متعارف فى الراعى.

[الكلام حول التاجر الّذى يدور فى تجارته]

اشارة

و من هذه العناوين التاجر الّذى يدور فى تجارته من سوق الى سوق.

و هذا العنوان كان مذكورا فى رواية السكونى فقط و المراد منه يظهر بعد بيان المراد من التاجر و اقسامه.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۵

فنقول: إن التاجر، و هو الّذى يكون شغله التجارة، و بعبارة اخرى هو الّذى جعل شغله أن يشترى شيئا أو اشياء بقيمة رخيصة حتى يعبيه بقيمة غالية، و كان هذا شغله فهو على قسمين: قسم منه هو الّذى يكون شغله ذلك، و يريد الانتفاع و الفائدة باختلاف الزمان مثل التاجر الّذى يشترى الحنطة مثلا فى الصيف، و يريد أن يبيعها فى الشتاء، لأنّ قيمتها رخيصة فى الصيف و غالية فى الشتاء.

و قسم منه هو الّذى يشترى الأجناس و الأشياء بقيمة، و كان وضع كسبه و تجارته أن يشترى بعض الأجناس فى بعض البلاد بقيمة رخيصة حتى يبيعها فى بلد آخر بقيمة غالية، فيكون نحو انتفاعه باختلاف الأمكنة، لأنه يطلع على قيمة الأجناس فى أسواق البلاد، فيدرى أن قيمة الشىء الفلانى رخيصة فى بلد و غالية فى بلد آخر، فيشترى فى البلد الّذى تكون قيمته رخيصة لأنّ يبيعه فى البلد الآخر الّذى تكون قيمته فيه غالية، و إن اتفق تارة انّه يبيع ما اشترى فى بلد فى هذا البلد لصيرورة قيمته غالية بالنسبة الى قيمته الّتى اشتراها فى هذا البلد، و لكن وضع تجارته و تحصيل النفع منها يكون باختلاف المكان، لا الزمان، و هذا القسم أيضا يتصور على قسمين:

[ذكر اقسام التاجر الّذى يدور فى تجارته]

القسم الأول: أن يكون وضع تجارة التاجر على هذا النحو، و لكن يكون بنائه على اشتراء الاجناس من بلده و إرسالها الى بلد آخر بوسيلة المكارى أو الجمال أو وسائل اخرى، تكون قيمة الاجناس الّتى اشتراها فيها أغلى من قيمة بلده، بدون أن يذهب هو بنفسه مع متاعه و أجناسه، مثلا يشترى الرمان من قم و يرسله الى طهران بوسيلة المكارى، لأنّ يبيعه وكيله او عامله مثلا فى الطهران، و هو بنفسه فى قم و لم يخرج مع رمّانه الى طهران.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۶

القسم الثانى: انّه يشترى بعض الامتعة من بلد و يسوقه الى بلد آخر بنفسه، فهو يذهب مع متاعه من بلد الى بلد آخر لأنّ يبيع فى هذا

البلد ما اشتراه فى بلده و يكون وضع تجارته بهذا النحو، و بنائه على الانتفاع من التجارة بهذا الطريق.

إذا عرفت ما هو المراد من التاجر، و عرفت أقسامه، فما يقع الكلام فيه من هذه الاقسام- فيما نحن بصدده فى هذا العنوان، أعنى: التاجر الّذى يدور فى تجارته من سوق- الى سوق هو القسم الثانى، من القسم الثانى لأنّ المراد من التاجر الّذى يدور فى تجارته من سوق الى سوق ليس التاجر الّذى يكون وضع تجارته كما فرض فى القسم الأوّل و لا القسم الأول، من القسم الثانى.

لانّ قسم الأوّل يكون وضع تجارته باختلاف الزمان لا المكان، فهو فى مكان واحد يريد الانتفاع من تجارته باختلاف الأزمنة.

و القسم الأوّل من الثانى أيضا و إن كان وضع تجارته و الانتفاع منها باختلاف الامكنة، لكن لا يذهب مع متاعه من سوق الى سوق.

فالقابل هو القسم الثانى من القسم الثانى، و هو الّذى أراد الانتفاع من التجارة، و وضعه فى تجارته بأن يسوق بنفسه متاعة من سوق بلد الى سوق أخر، و هذا القسم يتصور له أربعة صور.

فتارة يكون وضع تجارة التاجر على أن يشترى شيئا من سوق بلد، ثمّ يخرج الى بلد آخر و يبيعه فى سوق هذا البلد، سواء كان سوقه كالأسواق المعمولة فى زماننا، أو كالأسواق المعمولة سابقا عند الأعراب، مثل سوق عكاظ، ثمّ يشترى شيئا من سوق هذا البلد و يذهب الى بلد آخر و يبيعه فى سوق هذا البلد، و هكذا.

و تارة يكون وضع تجارته بأن يشترى شيئا من سوق بلد و يذهب به الى بلد

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۷

آخر، و يبيعه فى سوق هذه البلد، و يشترى متاعا يدرى بأن فيه النفع إن ذهب به الى البلد الّذى خرج منه، فيشترى هذه المتاع و يعود الى البلد الّذى خرج منه، و لا يسافر الى بلد ثالث، و كان شغله التجارة بهذا النحو، مثلا يشترى متاعا من قم و يذهب الى طهران فيبيعه، و يشترى متاعا آخر من طهران و يعود الى قم و يبيعه فيه، و هكذا.

و تارة يكون وضعه فى التجارة بأن يشترى متاعا أو أمتعة من بلد، و يذهب به الى بلد آخر و يبيعه، و لا يشترى شيئا فى هذا البلد للتجارة، بل يعود مجددا الى البلد الأول، و يشترى أيضا متاعا و يذهب به الى ذلك البلد لأنّ يبيعه، و هكذا يكون وضع تجارته بأن يشترى الرمّان من قم و يسوقه بنفسه الى طهران، و يبيعه فى سوقه، و يعود الى قم بدون أن يشترى مال التجارة من الطهران، ثمّ يشترى مجددا من قم متاعا و يعود الى طهران لأنّ يبيعه، و يكون بهذا النحو وضعه فى التجارة.

و تارة يكون وضع التاجر فى التجارة بعكس ذلك بأن يذهب من بلده يشترى من بلد آخر متاعا حتى يعود و يبيعه فى بلده، مثلا يخرج من قم و يذهب الى طهران و يشترى متاعا، و يعود و يبيعه فى قم بدون أن يسوق بنفسه من قم الى طهران متاعا للبيع فى طهران.

لا يبعد أن يكون الظاهر من قوله عليه السّلام على ما فى رواية السكونى (التاجر الذى يدور فى تجارته من سوق الى سوق) هو الصورة الاولى من هذه الصور الأربعة، و هو أن يكون وضع تجارته بأن يشترى الأمتعة من بلد، و يسوقه الى بلد آخر و يبيعه، ثمّ يشترى الأمتعة من هذه البلد، و يذهب الى بلد آخر و يبيعه فيه، و

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۸

يشترى فيه أيضا أمتعة لأنّ يبيعها فى سوق آخر، فهو يدور فى تجارته من سوق الى سوق بدعوى كون الظاهر من سوق الى سوق هو هذا.

و لكن إذا راجعنا الى العرف، و نحاسب بالذوق العرفى نرى عدم الفرق بين هذه الصور الأربعة، بل يصدق على كلها بأنّه تاجر يدور فى تجارته من سوق الى سوق.

فإمّا أن يدور فى تجارته من بلد الى بلد آخر، و منه الى بلد ثالث، و هكذا كما فرض فى الصورة الاولى.

أو يدور فى تجارته بأن يسوق متاعا من بلد الى بلد، و يبيعه فيه، و يشترى متاعا آخرا من هذا البلد و يبيعه فى البلد الأوّل بعد العود

كالصورة الثانية.

أو يـدور فى تجـارته بأن يشترى متاعا و يسوقه بنفسه من بلـده الى سوق بلـد آخر، و يبيعه و يعود الى بلـده، و يشترى مجـددا متاعا، و يذهب الى البلد الآخر هكذا كالصورة الثالثة.

أو يـدور فى تجارته بأن يخرج من بلـد، و يـدخل فى بلـد آخر، و يشترى من سوقه متاعا، و يبيعه فى بلـده، و يكون بهـذا النحو وضـع تجارته كالصورة الرابعة.

[لا يصدق العنوان بمجرد مرة بل لا بدّ ان يعد شغله]

ففى كـل هـذه الصور يصـح أن يقـال: هو تـاجر يـدور فى تجارته من سوق الى سوق، و لا إشـكال فى عـدم صـدق هـذا العنوان على الشـخص بمجرد فعل ذلك مرة، بل لا بدّ و أن يكون بحيث يعد شـغله و تجارته الدور من سوق الى سوق، فيدخل على ما مر فى هذا العنوان هذه الصور الأربعة.

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى انّه هل يكون العنوان المأخوذ- أعنى: التجارة-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۱۹

دخيلا فى ثبوت هذا الحكم أعنى: عدم وجوب القصر، بل وجوب الإتمام، أم لا يكون دخيلا؟

فإن فرض أن أحدا فى شـغله و حرفته و صناعته يخرج من بلده الى بلد آخر، و يشتغل بصنعته، و يعود الى بلده، و يكون ذلك شغله و وضع شغله، كالتجار الذين يكون وضع تجارتهم بالخروج من محل الى محل آخر و يشتغل بشغله و يعود الى محله، ثمّ يخرج الى بلد آخر، و هكذا.

فهل يمكن أن يقال بدخول مثل هذا الشـخص فى العنوان الماخوذ فى رواية السكونى، و هو قوله عليه السّلام (التاجر الّذى يدور) الخ أولا؟

اعلم أن غرضـنا هو أن عنوان التاجر الّذى يدور فى تجارته من سوق الى سوق أولا يشمل التاجر الّذى يكون وضع تجارته باحد انحاء الأربعـة المتصورة المتقدمـة أم لا، و ثانيا بعـد ثبوت وجوب الإتمام لهـذا العنوان، فهل يشـمل هـذا العنوان لمن كان له صـنعة و حرفة كالنجـار و الخياط أو غيرهما، و كان وضع كسـبه بأن يسافر الى محل او محلات، و يعمل عمله، و ينتفع من عمله، و يكون نحو شـغله يـدور من سوق الى سوق أولاـ يشـمل له، بـل يختص بخصوص التـاجر الّـذى يـدور فى تجـارته من سوق الى سوق جمودا على ظاهر العنوان الماخوذ فى رواية السكونى.

و بعبارة اخرى مع قطع النظر عن التعليل الوارد فى بعض روايات الباب بقوله عليه السّلام «لأنه عملهم» و مع قطع النظر عن شمول هذه العلة لهذه الصور.

[يشمل عنوان تاجر يدور فى تجارته لصاحب الحرف]

يكون الكلام فى أن عنوان «التاجر الّذى يدور فى تجارته من سوق الى سوق» الوارد فى رواية السـكونى بعد فرض صـحة سندها، هل يشمل لكل هذه الصور الأربعة المتقدمة، و هل يشمل غير التاجر الّذى يكون وضع حرفته و صنعته

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۰

مثل هذا التاجر، أعنى يكون فى حرفته و صناعته و خياطته يدور من سوق الى سوق؟

بل و هل يمكن أن يقال: بشـموله لكل من يشـتغل بالسفر بهذا النحو، بأن يذهب من بلده الى بلد آخر و يجىء و هكذا، و لو لم يكن تـاجرا، و لا كاسـبا، و لا ذى حرفـة و صـنعة، مثل من يكون بنائه بأن يخرج مثلا من النجف الأشـرف الى كربلاء للزيارة، فيكون دائما

مشتغل بهذا العمل يذهب و يجىء، و يجىء و يذهب.

أولا يمكن أن يقال بشمول هذا العنوان لهذه الفروض.

اعلم انّه كما قلنا يمكن دعوى شمول هذا العنوان فى نظر العرف للصور الأربعة المتقدمة فى التاجر الّذى يذهب للتجارة، و إن كان لا يبعد دعوى كون المتبادر من قوله (تاجر يدور فى تجارته من سوق الى سوق) لخصوص الصورة الاولى من الصور الاربعة المتقدمة، و لكن العرف يلقى الخصوصية، أعنى: خصوصية كون دوره من سوق بلد الى سوق بلد، و منه الى سوق بلد آخر و هكذا، بل يكفى كون دوره من سوق الى سوق اعنى: من بلد للتجارة الى آخر، للبيع و الشراء.

و كذلك مثل أصحاب الحرف و الصناعات، فإنهم أيضا يعطون عملهم، و يأخذون بدلا بعنوان المعاوضة أو الاجرة من الأشخاص، فانّهم أيضا داخلون، لعدم الخصوصية فى نظر العرف لخصوص التاجر، فيشمل العنوان لكل من يكون تجارته و حرفة و صنعته و كسبه بهذا النحو.

و أمّا غير ذلك، كمن كان عمله ذلك، لكن لا بهذه العناوين مثل من يذهب من النجف الى كربلاء للزيارة و يعود، و هكذا يكون عمله، فشمول هذا العنوان له مشكل، بل نقول بعدم شمول هذا العنوان له، هذا حال هذا العنوان، اعنى: التاجر

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۱

الّذى يدور فى تجارته من سوق إلى سوق.

و هنا كلام آخر، و هو أن وجوب الإتمام و عدم وجوب القصر على صاحب هذا العنوان- أعنى: التاجر الّذى يدور فى تجارته- و من كان بحكمه بعد الغاء الخصوصية، يكون فى ما كان ذلك شغل الشخص دائما، أو يكفى فى وجوب الإتمام عليه فى السفر مجرد كون ذلك شغله و إن كان مرة واحدة، أولا يلزم كون شغله دائما الدور من سوق الى سوق، و إن لم يكف فى صدق هذا العنوان عليه وقوعه منه مرة واحدة، و لازم ذلك كفاية ذلك العنوان فى وجوب الإتمام بمجرد كون ذلك شغله و لو كان فى بعض السنة مثلا ستة اشهر من كل سنة، و لا يعتبر أن يكون مشتغلا بهذا العمل فى تمام السنة، أولا يكفى ذلك؟

الاقوى كفاية ذلك لصدق هذا العنوان عليه عرفا و لو فى بعض السنة.

[هل يلزم حصول هذه العناوين فى اسفار موجبة للقصر]

الجهة الثالثة: هل يعتبر فى هذه العناوين المذكورة فى رواية زرارة «المكارى الخ» أن يكون حصول هذه العناوين للشخص فى سفر لو لم تكن هذه العناوين يكون القصر واجبا عليه أولا يلزم ذلك، مثلا يلزم أن يكون حصول عنوان المكاراة للمكارى بالسفر الّذى لو لم يوجب الشارع الإتمام على المكارى، كان الواجب عليه القصر، أولا يعتبر ذلك، بل يكفى تحقق عنوان المكاراة و اتصافه بكونه مكاريا على أى وجه اتفق.

و بعبارة أخرى تارة يبنى الشخص على المكاراة، و يسافر أسفارا بهذا القصد حتى يقال فى حقه كونه مكاريا، و كانت هذه الاسفار الّتى صدرت منه من الأسفار الّتى كان الواجب عليه القصر فيها لو لا عنوان كونه مكاريا، مثل أن يكون سفره فى غير المعصية، و مع القصد، و فى أزيد من المسافة الشرعية، و هكذا بحيث

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۲

يكون أسفاره جامعة لجميع شرائط القصر غير شرط عدم كونه مكاريا، بحيث لو لم يكن مكاريا يكون الواجب عليه القصر.

و تارة يسافر المكارى أسفارا يحصل له عنوان كونه مكاريا عند العرف، و لكن كانت أسفاره بحيث لا يجب عليه القصر و لو مع قطع النظر عن كونه مكاريا، مثل ما إذا كان سفره فى ما دون المسافة، أو بلا قصد، أو فى المعصية و كون مكاراته فى هذا القبيل من الأسفار.

[ذکر بعض الفروع المربوطة بالمقام]

فهل یعتبر فی وجوب الإتمام علی المکاری أن یکون حصول هذا العنوان له من قبیل الأوّل.

أو یکتفی فی وجوب الإتمام علیه حصول هذا العنوان له و إن کان بنحو الثانی، و یتفرع علی ذلک فروع:

الفرع الأول: من یکون مکاریا، و لکن کانت مکاراته فی سفر المعصیهٔ، مثل أن یکون شغله المکاراهٔ لحمل الخمر مثلا من محل الی محل آخر دائما، و لذا یکون سفره سفر المعصیهٔ، فاذا أراد أن یکری دوابه و یعمل عمله فی سفر لم یکن معصیهٔ فهل یجب علیه القصر فی هذا السفر أو یجب علیه الإتمام.

فإن قلنا بأنّه یعتبر فی المکاری کون حصول هذا العنوان له فی سفر لو لم یکن عنوان المکارهٔ یجب علیه القصر، فلا بدّ من أن یلتزم بوجوب القصر علیه لا الإتمام، لأن فی هذا الفرع هذا المکاری بعد کون مکاراته فی سفر المعصیهٔ لم یکن الواجب علیه القصر لو لا عنوان المکاراهٔ، بل و لو لم یکن مکاریا کان الواجب علیه الإتمام أیضا لکون سفره معصیهٔ.

و إن قلنا بعدم اعتبار ذلک، و کفایهٔ حصول عنوان المکاراهٔ للمکاری بأی

تبیان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۲۲۳

وجه اتفق، فیجب علیه الإتمام، لأنه فی هذا السفر مکاریا، و یجب الإتمام علی المکاری.

الفرع الثانی: إذا کان حصول عنوان المکاراهٔ للمکاری فی المسافهٔ التی لم تبلغ حد المسافهٔ الموجبهٔ للقصر، مثل مکاری الّذی یشتغل بشغل المکاراهٔ فی فرسخین أو ثلاثهٔ فراسخ، فهل یجب علیه القصر إذا سافر فی عمله- أعنی: فی المکاراهٔ- الی المسافهٔ البالغهٔ حد القصر، أو یجب علیه الإتمام.

فإن قلنا بلزوم حصول هذا العنوان للمکاری فی السفر الّذی یجب علیه القصر لو لا حیث المکاراهٔ، فلا یجب علیه الإتمام، لأنه لیس من مصادیق المکاری الذی یجب علیه الإتمام علی هذا.

و إن لم نقل بذلک فیجب علیه الإتمام، لأنه مکار و عمله السفر، و هذا السفر سفر فی عمله و السفر عمله.

الفرع الثالث: لو اشتغل المکاری بهذا الشغل، لکن فرض کون اشتغاله بهذا العمل فی السفر بلا قصد المسافهٔ الشرعیهٔ و إن فرض بلوغه بحد المسافهٔ الشرعیهٔ، لکن کان غیر قاصد للمسافهٔ الشرعیهٔ الموجبهٔ للقصر، ثمّ اتفق أن یسافر فی عمله سفرا مع القصد الی المسافهٔ الموجبهٔ للقصر، فهل یجب علیه القصر أو الإتمام؟

یمکن أن یقال: بوجوب القصر علیه بدعوی کون مکاراته قبل هذا السفر فی غیر السفر الّذی لو لم یکن مکاریا کان الواجب علیه القصر، بل کان شغله فی الأسفار لو لم یکن مکاریا لا یجب القصر علیه لعدم کونه قاصد المسافهٔ، و ادعاء کون حصول المکاراهٔ له فی الأسفار الّتی لو لم یکن عنوان المکاراهٔ کان القصر علیه لازما فی صدق المکاری الّذی یجب علیه الإتمام فی السفر.

تبیان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۲۲۴

و یمکن أن یقال بوجوب الإتمام علیه فی هذا السفر، لکونه مکاریا و قد سافر فی عمله، فالسفر عمله، و لا یلزم فی صدق المکاری علیه ما قلت.

[هل نقول بالاحتمال الاول او الثانی]

اشارهٔ

إذا عرفت هذه الفروع الثلاثهٔ.

فنقول: هل نلتزم بأن الإتمام واجب فی السفر علی المکاری الّذی کان من قبیل الأوّل فقط؟

أو نقول: بعدم لزوم ذلک، بل یکفی کونه مکاریا فی وجوب الإتمام علیه فی السفر بای وجه حصل هذا العنوان

أما منشأ أن يقال بالاحتمال الأوّل فهو تارة بأن يقال: إن الظاهر من عـدم وجوب القصـر على المكارى و اخواته المـذكورة فى الرواية، هو كل مكار يكون الواجب عليه القصـر فى السـفر لو لا هذا العنوان، لكون الشـرط فى المسافر الّذى يكون الواجب عليه القصـر لو لا طروّ هذه العناوين، هو عدم كونه واجدا لأحد هذه العناوين، فعلى هذا كل من يجب عليه القصـر فى السفر لو لا هذه العناوين لا يجب عليه القصـر لأجل هـذه العناوين، فلا بـدّ من كون المراد هو تأثير هذه العناوين فى عدم وجوب القصـر فى ما لو لم تكن هذه العناوين لكان الواجب هو القصر، فمن صار مكاريا فى الأقل من المسافة، أو فى سفر معصية، أو فى السفر الّذى كان غير قاصد فيه الى المسافة مثلا، لا يجب عليه القصـر و لو لم تكن هذه العناوين، فلم يكن فى هذا السفر الّذى يسافر فى عمله على وجه الحلال، أو مع القصد، أو فى الأزيد من المسافة الشـرعية الإتمام، لأنه لم يكن معنونا فى هذا السـفر بعنوان المكارى الّذى لا يجب عليه القصر، لكون المراد من المكارى الّذى يجب عليه الإتمام فى السفر، هو المكارى الّذى صار مصداقا لعنوان المكارى الّذى لو لم يكن فى البين حيث المكاراة

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۵

كان القصر عليه واجبا.

فـان كـان الوجه فى اعتبار كون المكارى الواجب عليه الإتمام كون حصول مكاراته فى الأسـفار الّتى لو لم يكن عنوان المكاراة لكان الواجب عليه القصر هذا الوجه.

ففيه: إن حصول عنوان المكـاراة، و إن كـان للمكـارى فى غير الأسـفار الّتى لو لم يكن عنوان المكـاراة كـان الواجب عليه الإتمام إمّا لكون السـفر معصـية كالفرع الأول، أو فى الأقل من المسافة الشـرعية كالفرع الثانى، أو لكونه غير قاصد الى المسافة كالفرع الثالث، و لكن بعـد حصول المكـاراة مرة و إطلاـق المكارى على الشـخص، فيقال: إن فى هـذا السـفر الّـذى يسافر الشـخص فى عمله، و يكون السفر واجدا لشرائط القصر لو لا عنوان المكاراة، فهو المكارى و قد سافر فى عمله و عمله السفر، فلا وجه لوجوب القصر عليه فى هذا السـفر، لأنّ فى هـذا السـفر لو لم يكن عنوان المكاراة كان الواجب عليه القصـر، و لا نحتاج فى وجوب الإتمام و عـدم وجوب القصـر على المكارى الّا صدق المكارى عليه، و كون سـفره واجدا لشـرائط القصـر لو لا المكاراة، و فى ما أنشأ من هذا السـفر الجديد يكون كذلك، فيجب عليه الإتمام، فهذا الوجه لا يكفى لاعتبار حصول المكاراة فى السفر الواجد لشرائط القصر لو لا المكاراة.

و لكن يمكن أن يقال فى توجيه هـذا الاحتمال: بأن الظاهر من روايـة زرارة و هو عدم القصـر على الطوائف الأربعة فى سـفر كانوا أو حضـر، معناه وجوب الإتمام على من يجب عليه القصـر لو لا هـذه العناوين، لأنّ المسـتفاد من الرواية هو عدم القصـر عليهم فى السـفر الشرعى، ففى السفر الشرعى- و هو السفر الّذى يجب القصر

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۶

فيه فى حـد ذاته- اعتبر عـدم كون هـذا السـفر سـفر المكاراة و اخواتها، فلازم ذلك وجوب الإتمام عليهم فى السـفر الّذى لو لم تكن هذه العناوين لكان الواجب على المسافر القصر، ثمّ بعد ذلك علل عدم وجوب القصر عليهم بكونه عملهم، و المراد من مرجع الضمير فى قوله «لكونه عملهم» هو السـفر المذكور فى صدر الرواية، فاذا كان مرجع الضـمير السـفر المذكور فى الصدر، و المراد منه كما قلنا هو السـفر الشـرعى، فيكون معنى العلة عدم وجوب القصـر عليهم لكون السـفر الشرعى عملهم، فيكون الحاصل من الرواية انّه إذا كان المكارى عمله السفر الشرعى، فليس عليه القصر بعد حصول هذا العنوان.

فيسـتفاد ممّـا قلنـا أن المكاراة إن حصـلت فى السـفر الشـرعى و كان عمل الشـخص، فيجب عليه الإتمام فى سـفر كان أو حضـر، فاذا حصـلت المكاراة فى غير السـفر الشـرعى، و كان عمله غير السـفر الشـرعى مثل موارد الفروع الثلاثة فلا يجب عليه الإتمام، لعدم كون مكاراته و عملية السـفر فى الأسـفار الشـرعية الموجبة للقصـر، و فى هذا السفر الّذى انشأ منه و إن كان سفرا شرعيا و لكن لم يصر بعد معنونا بعنوان المكارى الواجب عليه الإتمام، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه الاحتمال الأوّل.

[وجه الاحتمال الثانى كون المستفاد من الرواية صرف المكاراة موجب للاتمام]

و أمّا ما يمكن أن يقال وجها للاحتمال الثانى، و هو عدم اعتبار حصول عنوان المكاراة للمكارى فى خصوص الاسفار الشرعية الّتى لو لا عنوان المكاراة كان الواجب عليه القصر، بل يكفى صرف حصول عنوان المكاراة على أى وجه حصل.

فهو أن يقال: بأن المستفاد من الرواية ليس الا وجوب الإتمام على المكارى فى سفر كان أو حضر، و على فرض كونه أراد من السفر المذكور فى الرواية السفر الشرعى، يكون المراد هو عدم وجوب القصر على المكارى فى سفر لو لم يكن

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۷

عنوان المكاراة كان القصر عليه واجبا، لأنّ السفر عملهم، فيعتبر بمقتضى التعليل كون السفر عملهم، و أمّا لزوم صيرورة السفر عملهم و حصول العملية فى أسفار لو لم يكن عمل المكاراة لكان القصر عليهم واجبا، و كون تعنونهم بهذا العنوان فى خصوص هذا النحو من الاسفار، فلا دلالة فى الرواية على ذلك.

و كون مرجع الضمير فى قوله «لانه عملهم» السفر الّذى يجب فيه القصر لو لا المكاراة حتى يصير موجبا لأنّ يكون حصول العملية اعنى عمل المكاراة، فى خصوص هذا القسم من السفر، لا وجه له، لأنّ الضمير راجع الى لفظ السفر المذكور فى صدر الرواية، و لو فرض معناه أن يكون السفر الموجب للقصر مع قطع النظر عن المكارة اما لا يلزم أن يكون مرجع الضمير فى قوله «لانه» هو السفر بتمام خصوصياته، بل يكون المرجع نفس السفر، و هو أعم من السفر الموجب للقصر و غيره، ففى الفروع الثلاثة يجب الإتمام على المكارى إذا سافر للمكاراة فى سفر لم يكن معصية و يكون فى ازيد من المسافة و يكون مع القصد.

إذا عرفت هذين الاحتمالين و ما يمكن أن يقال وجها لهما، فما هو الحق فى المقام؟ و ما ينبغى أن يقال؟ فهل نأخذ بالاحتمال الأوّل أو بالاحتمال الثانى؟

ثمّ انّه يقع الكلام فى جهة اخرى، و هى أن المكارى إذا أقام فى بلده أو بلد آخر عشرة أيّام، فهل يجب عليه القصر إذا أنشأ سفرا جديدا بعد هذه الإقامة أم لا؟

[ذكر الاقوال فى المسألة]

اشارة

أمّا ما نقل من الفقهاء رضوان اللّه عليهم:

فالمنقول من ابن ابى عقيل هو انّه لم يجعل المكارى و غيره من جملة مستثنيات حكم وجوب القصر فى السفر أصلا.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۸

و أمّا غيره فبعضهم قال: بأن المكارى إذا أقام فى بلده عشرة أيّام يجب عليه القصر إذا أنشأ سفرا بعد ذلك، بل ادعى بعض الاجماع عليه، و ألحق بعضهم غير بلد المكارى ببلده المكارى إذا أقام فى غير بلده عشرة أيّام، غاية الأمر اعتبر بعضهم فى غير بلده الاقامة مع النية، بمعنى: انّه إذا اقام المكارى فى غير بلده عشرة أيّام مع نية الإقامة، فيجب عليه القصر فى السفر الجديد الّذى ينشأ بعد الاقامة، و بعضهم لا يعتبر النية، و بعضهم ألحق بعشرة أيّام الاقامة ثلاثين يوما مترددا من انقطاع حكم المكاراة أعنى: وجوب الإتمام، و انه يجب القصر إذا سافر بعد ذلك، و بعضهم قالوا بإلحاق العشرة الحاصلة بعد التردد ثلاثين يوما باقامة العشرة فى بلده.

إذا عرفت هذه الاقوال فنقول:

إنّه روى «۱» الشّيخ باسناده عن سعد عن ابراهيم بن هاشم عن ابن مرار عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «المكارى إذا لم يستقر فى منزله إلا خمسة أيّام، أو أقل قصر فى سفره بالنهار، و أتم صلاة الليل، و عليه صيام

شهر رمضان، فإن كان له مقام فى البلد الّذى يذهب إليه عشرة أيّام او اكثر قصر فى سفره و أفطر».

و ظاهر المراد من هـذه الروايـة- بعد كون المراد من كونه (فى منزله) أعنى: فى بلده و وطنه، و كون الظاهر من (او أقل) هو الأقل من خمسة أعنى: أربعة أو ثلاثة أو يومين أو يوما، و ما قاله بحر العلوم رحمه اللّه: من كون المراد (من أقل) هو الأقل من العشرة حتى كان المراد انّه إذا لم يستقر فى منزله خمسة، أو أقل من عشرة يعنى ستة

---

(۱) الروايهٔ ۶ من الباب ۱۲ من ابواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۲۹

أيّام أو سبعة أو ثمانية أو تسعة، خلاف الظاهر- هو أن المكارى إن لم يستقر فى منزله و وطنه إلا خمسة أيّام، أو أقل من خمسة أيّام، قصر فى سفره بالنهار، و اتم بالليل، و عليه صوم شهر رمضان، و ان كان له مقام فى البلد الّذى يذهب إليه عشرة أيّام و اكثر، قصر فى سفره و أفطر، و الظاهر من قوله «البلد الّذى يذهب إليه» هو غير بلده.

فان كنا نحن و ظاهر الرواية، يكون المستفاد منها حكمين:

الحكم الأول: أنّه إذا لم يستقر المكارى فى بلده خمسة أيّام أو أقلّ وجب عليه فى سفره القصر فى الصّلاة النهارية، و إتمام الصّلاة الليلية، يعنى: العشاء، و وجوب الصوم عليه، و هذا ممّا لم يقل به احد أعنى: لا قائل بالتفصيل بين الصّلاة النهارية فيقول بوجوب القصر فيها و بين الصّلاة الليلية فيقول بوجوب الإتمام فيها، و لا قائل بوجوب الصوم إذا لم يستقر المكارى فى منزله إلّا خمسة أيّام أو أقل منها بهذا التفصيل، أعنى: لم يكن قائلا بأنّ المكارى إذا أقام فى منزله يوما أو يومين الى خمسة له هذا الحكم مع هذا التفصيل.

الحكم الثانى: أنّه إذا كان للمكارى مقام فى غير بلده عشرة أيّام أو أكثر وجب عليه القصر و الإفطار فى سفره، و الظاهر من عبارة الرواية وجوب القصر و الإفطار عليه فى السفر الّذى يذهب فيه الى البلد الّذى يذهب إليه، فتكون إقامة عشرة أيّام من قبيل الشرط المتأخّر لوجوب القصر و الإفطار عليه، لأنّ الظاهر وجوب القصر و الإفطار عليه فى السفر الّذى يذهب فيه الى البلد الّذى يذهب إليه.

و يمكن حمل وجوب القصر و الافطار على ما بعد إقامة عشرة أيّام، فيكون المعنى انّه إذا أقام فى البلد الّذى يذهب إليه فيجب عليه فى السفر الّذى ينشأ بعد

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳۰

الإقامة القصر و الافطار عليه، و لكن هذا الحمل خلاف الظاهر، و هذا حاصل ما يستفاد من هذه الرواية فى حد ذاتها.

و روى ابن بابويه بسنده «۱» عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

المكارى إذا لم يستقر فى منزله إلّا خمسة أيّام أو أقل قصّر فى سفره بالنهار، و أتمّ الصّلاة الليل، و عليه صوم شهر رمضان، و إن كان له مقام فى البلد الّذى يذهب إليه عشرة أيّام أو أكثر و ينصرف الى منزله و يكون له مقام عشرة أيّام أو اكثر قصر فى سفره و افطر». «۲»

و هذه الرواية زادت فى اشتراط وجوب القصر و الافطار على المكارى شرط آخر، و هو أن يكون له إقامة عشرة أيّام مضافا الى اقامة عشرة أيّام فى البلد الّذى يذهب إليه فحاصله اعتبار اقامتين.

[نقل كلام بحر العلوم ره]

الّا أن يقال، كما قال بحر العلوم رحمه اللّه: بأن واو فى «و ينصرف الى منزله» كان «أو» فيكون المراد انّه اذا أقام عشرة أيّام فى البلد الّذى يذهب إليه أو فى بلده، يجب عليه القصر و الافطار، و لكن هذا خلاف ظاهر المنقول من الرواية.

و اشكال كون حكم الصدر ممّا لم يقل به أحد و اشكال دخل اقامه العشرة فى وجوب القصر و الافطار بنحو الشرط المتاخر يجرى

فى هذه الروايهٔ أيضا.

مضافا الى أن المستفاد من هذه الروايهٔ، بعد اعتبار الاقامتين فى وجوب

---

(۱) سند الصّدوق ابن بابويه قدس سره الى عبد اللّه بن سنان، على ما ذكر فى مشيخته، عن ابيه عن عبد اللّه بن جعفر الحميرى عن أيوب بن نوح الكوفى عن ابن ابى عمير البغدادى عن عبد اللّه بن سنان.

(۲) الروايهٔ ۵ من الباب ۱۲ من ابواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۲۳۱

القصر، هو اعتبار الإقامهٔ فى وجوب القصر بنحو الشرط المتقدم بالنسبهٔ الى إقامهٔ العشرهٔ فى البلد الّذى يذهب إليه، و اعتبارها بنحو الشرط المتأخر بالنسبهٔ الى اقامهٔ الّتى تحصل فى بلده بعد سفره، لأنّ الظاهر من الروايهٔ وجوب القصر بين الاقامتين لا بعد هما. «۱»

و رواه الشّيخ فى موضع آخر «۲» من كتاب التهذيب باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابراهيم بن هاشم عن اسماعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله قال: سألته عن حد المكارى الّذى يصوم و يتم، قال: أيّما مكار أقام فى منزله، أو فى البلد الّذى يدخله أقلّ من مقام عشرهٔ أيّام وجب عليه الصيام و التمام ابدا، و إن كان مقامه فى منزله أو فى البلد الّذى يدخله اكثر من عشرهٔ أيّام فعليه التقصير و الافطار.

و المستفاد من هذه الروايهٔ هو أن السائل كان سؤاله راجعا الى أصل فهم حدّ المكارى الّذى يجب عليه فى السفر اتمام الصّلاهٔ و اتيان الصوم، فاجاب عنه، و كان حاصل جوابه هو أن كل مكار اقام فى منزله أو فى بلد غير بلده اقل من عشرهٔ أيّام فيجب عليه الصيام و اتمام الصّلاهٔ ابدا، و إن كان مقامه فى منزله أو فى البلد الآخر الذى يدخله اكثر من عشرهٔ أيّام يجب عليه التقصير و الافطار.

---

(۱) اقول: و لكن الظاهر من الشرط و الجزاء إذا كان الجزاء مذكورا بعد الشرط و لم يصرح بتقدمه وجودا على الشرط، هو تاخر الجزاء بحسب الوجود عن الشرط، و وجوب ايجاده بعد حصول الشرط كما يقتضى طبع الاولى فى كل شرط و جزاء، و المقام كذلك، لانه قال بعد ذكر الشرط و اعتباره، بوجوب القصر و الافطار كما يرى من ظاهر الروايهٔ، فتأمل. (المقرّر)

(۲) الروايهٔ ۱ من الباب ۱۲ من ابواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج ۱، ص: ۲۳۲

فهذه الروايهٔ سالمهٔ عما كان مورد الإشكال فى الروايتين الاوليتين، و ظاهر هذه الروايهٔ بل صريحها عدم الفرق بين إقامهٔ العشرهٔ فى بلده و بين غير بلده و كفايهٔ إقامهٔ واحدهٔ، و عدم جوب القصر إذا لم تكن الإقامهٔ ازيد من العشرهٔ.

و إن قيل: إن الفقرهٔ الاولى من الروايهٔ تدلّ على وجوب الإتمام فى الاقل من العشرهٔ، و الفقرهٔ الثانيهٔ تدلّ على وجوب القصر فى صورهٔ إقامهٔ ازيد من العشرهٔ، فحكم نفس العشرهٔ غير مذكور فى الروايهٔ، لأنّ الروايهٔ تعرضت لاقل منها و لأزيد منها.

نقول: بأنّ عدم التعرض لنفس العشرهٔ، و بيان الاقل منها و الاكثر منها، لعله كان من باب ندرهٔ اتفاق كون المقام فى نفس العشرهٔ لا انقص منها و لا ازيد منها، بل غالبا يكون المقام إمّا الأقل منها أو الأكثر، فتعرض لحكم الغالب، و يستفاد حكم نفس العشرهٔ أيضا، لأنّ بعد الحكم بكون المقام فى الاقل من العشرهٔ موجب للاتمام، و كانت الفقرهٔ الثانيهٔ فى الحقيقهٔ مفهوم الفقرهٔ الاولى، فيكون المعنى: انّه يجب على المكارى القصر إذا أقام فى بلده أو غير بلده عشرهٔ أيّام و أكثر.

[ادعى بحر العلوم كون الروايات الثلاثهٔ روايهٔ واحدهٔ]

ثمّ إنّه إذا عرفت حال هذه الروايات الثلاثهٔ، و مقدار دلالتها، و الكلام الراجع إليها، فنقول: إن بحر العلوم رحمه اللّه ادعى القطع

بكونها رواية واحدة.

و ما يخطر بالنظر البدوى قبل التأمل، و إن كان هو الظن بكونها رواية واحدة و أن عبد اللّه بن سنان راوى الرواية، سمعها عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، غاية الأمر الراوى عنه تارة كان يونس بن عبد الرحمن، و تارة يكون ابن ابى عمير لأنّهما سمعا الرواية عن عبد اللّه بن سنان، و الرواية الثالثة الّتى يكون فى سندها يونس عن بعض رجاله و لم يذكر المعصوم الّذى يروى الرواية عنه، يكون المراد من بعض رجاله أيضا

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳۳

عبد اللّه بن سنان، و المعصوم المضمر فيها يكون أبا عبد اللّه عليه السّلام خصوصا مع كون جل روايات يونس بن عبد الرحمن عن عبد اللّه بن سنان.

و لكن بعد ما نرى من الاختلاف بين الرواية الثالثة و بين الاولى و الثانية لاشتمالهما على حكم غير مذكور فى الرواية الثالثة، و هو وجوب القصر فى خصوص الصّلاة النهارية و الإتمام فى الصّلاة الليلية يعنى: العشاء، و وجوب الصوم على من أقام فى بلده خمسة أيّام و أقل من ذلك، و الحال أن مقتضى الرواية الثالثة وجوب الاتمام مطلقا، و وجوب الصوم على مطلق المكارى الّذى أقام فى بلده أقل من عشرة أيّام، فمع هذا الاختلاف فالالتزام بكون هذه الروايات رواية واحدة بعيد جدا.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأن فى المقام يكون كلاما فى الروايات على تقدير كونها رواية واحدة، و كلاما على تقدير كونها روايات ثلاثة، نذكر بعد ذكر دلالتها.

[بيان المستفاد من الروايات]

و أمّا دلالتها فقد عرفت بطريق الاختصار ان الرواية الاولى تدلّ على وجوب القصر فى الصّلاة النهارية، و الإتمام فى الليلية، و وجوب الصوم إذا كانت إقامة المكارى فى بلده خمسة أيّام أو أقل، و هذا ممّا لا قائل به بين الفقهاء بهذا النحو، اعنى: بالتفصيل بين صلاة النهار و بين صلاة الليل، و الصوم فى خمسة أيّام و اقل اعنى: فى أربعة أيّام أو ثلاثة أيّام أو يومين أو يوم واحد، و يدلّ ذيلها على وجوب القصر على المكارى فى السفر و الافطار اذا أقام فى البلد الّذى يذهب إليه عشرة أيّام أو اكثر، مع ما قلنا من أن الصدر بيّن حكم المنزل و الذيل راجع الى حكم غير بلده، و ما قلنا من أن سياق العبارة يقتضى كون إقامة عشرة أيّام شرطا متأخرا لوجوب القصر و الافطار.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳۴

و رواية الثانية صدرها يكون مثل صدر الرواية الاولى و يستفاد منه ما يستفاد منه، و ذيلها أيضا مثل ذيلها غاية الأمر اعتبر فى ذيلها الاقامتين فى وجوب القصر و الافطار لا إقامة واحدة.

إلّا أن يقال: بكون الرواية فى مقام بيان حكم المكارى الّذى كان دأبه فى المكاراة على نحو يقيم عشرة أيّام فى بلده و يسافر، و يقيم فى البلد الّذى يسافر إليه عشرة أيّام ثمّ يرجع الى وطنه و هكذا، فتكون الرواية من قوله «و ان كان له مقام فى البلد الّذى يذهب إليه عشرة أيّام أو اكثر و ينصرف الى منزله و يكون له مقام عشرة أيّام أو اكثر قصر فى سفره و افطر» بيان لهذا الحكم.

فيكون المراد من هذه العبارة و إن كان للمكارى مقام فى البلد الّذى يذهب إليه عشرة أيّام أو اكثر و ينصرف الى منزله، و يكون له مقام عشرة أيّام أو اكثر اعنى: يكون وضع مكاراته بالاقامة عشرة أيّام او اكثر فى بلده و البلد الّذى يذهب إليه، فيجب عليه القصر و الافطار، فعلى هذا تكون هذه الرواية معترضة لهذا الحكم، لا أن تكون فى مقام بيان وجوب القصر و الافطار على المكارى إذا اتفقت له اقامتان، فلا يرد على هذه الرواية اشكال باعتبار الاقامتين حتى يقال لا قائل باعتبار الاقامتين فى وجوب القصر و الافطار، مضافا الى انّه على تقدير دلالتها على اعتبار الاقامتين فهى معارضة مع الروايتين الآخرتين على تقدير عدم كون هذه الروايات الثلاثة رواية

واحدة.

و أمّا الروایة الثالثة: فهی سلیمة من الإشکال الوارد علی صدر الروایة الاولی و الثانیة لعدم وجود ما فی صدر الروایتین من التفصیل فیها، و عدم کون صدرها متعرضا لبلده و ذیلها للبلد الّذی یذهب إلیه، و لم یکن فیها الإشکال فی

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳۵

الأزید من خمسة أیّام الی عشرة أیّام، و أن ما بینها داخل فی حکم الخمسة و أقل، أو فی العشرة و اکثر، بل هذه الروایة تدلّ علی أن الإقامة فی البلد أو فی البلد الّذی یذهب إلیه إن کان أقل من عشرة یجب الإتمام، و إن کانت الإقامة فی بلده أو فی غیر بلده اکثر من عشرة یجب القصر و الافطار.

[فی ذکر الاحتمالان فی هذه الروایة]

و یحتمل فی هذه الروایة احتمالان:

الاحتمال الاوّل: أن یقال، کما قلنا فی الروایة الثانیة، من احتمال کون الروایة متعرضة لحکم أصل المکاری الّذی یجب علیه الإتمام، لا- باعتبار اسفاره بل باعتبار أصل نحو مکاراته، و أن السؤال راجع الی أن المکاری الّذی یکون موضوع حکم وجوب الاتمام فی السفر هو أی مکار من اقسام المکاری، و کان جواب الامام علیه السّلام راجعا الی أن کل مکار یکون فی مکاراته دائما علی أن یتوقف فی بلده أو البلد الّذی یذهب إلیه أقل من عشرة أیّام فهو موضوع لحکم الإتمام فی السفر، و ای مکار یکون دابه فی هذه الحرفة الإقامة عشرة أیّام او اکثر فی بلده، أو البلد الّذی یذهب إلیه، فهو خارج عن موضوع حکم المکاری، و یکون الواجب علیه القصر و الافطار فی السفر، فعلی هذا الاحتمال یکون السؤال و الجواب راجعا الی کل مکار یکون بنائه دائما علی الإقامة اکثر من عشرة أیّام أو أقل، فالاول یجب علیه القصر، و الثانی یجب علیه الإتمام.

و هذا الاحتمال و إن کان مؤیّدا بقوله فی الروایة «ابدا» بعد قوله «وجب علیه الصیام و التمام» لأنّ الظاهر هو وجوب الاتمام و الصیام علیه ابدا، و یجب الصیام و التمام علی المکاری ابدا إذا کان دابه هو الإقامة مطلقا أقل من عشرة أیّام فی منزله أو فی البلد الّذی یذهب إلیه، فمن هنا نکتشف کون السؤال و الجواب راجعا الی من

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳۶

یکون وضع مکاراته علی الاقامة أقل من العشرة فی بلده أو البلد الّذی یدخله، فیجب علیه الإتمام و الصیام، و من یکون وضع مکاراته علی الاقامة اکثر من العشرة فی بلده أو البلد الّذی یدخله، فیجب علیه القصر و الافطار، و الحاصل کون «ابدا» قرینة علی کون السؤال و الجواب عن حد المکاری، و الجواب عمن یکون وضعه دائما علی النحوین المذکورین فی الروایة.

و لکن یبعّد هذا الاحتمال لسان الروایة بمقتضی التعبیر فیها «ایما مکار أقام فی منزله أو فی البلد الّذی یدخله أقل من عشر أیام وجب علیه الصیام و التمام ابدا» الدال علی ان المکاری إذا اقام فی منزله او فی البلد الّذی یدخله أقل من عشرة أیّام وجب علیه الصیام و التمام ابدا، فیجب علیه هذا الاحتمال علی من یکون بنائه الاقامة دائما فی بلده أو البلد الّذی یدخله أقل من عشرة أیّام الصیام و الإتمام، و یقتضی هذا الحکم بمنطوقه و مفهومه انّه إذا کان بناء المکاری علی الإقامة أقل من العشرة فی بلده یجب علیه الإتمام و الصیام و إن کان أقامته فی البلد الّذی یدخله اکثر من العشرة، و کذلک من یقیم فی البلد الّذی یدخله اقل من العشرة یجب علیه الإتمام و الصیام و إن کان مقامه فی بلده اکثر من عشرة أیّام.

و هذا الحکم المستفاد من المنطوق و المفهوم من هذه الفقرة مناف و معارض مع الفقرة الاخری لأنّ ظاهر لفظ (أو) الواقع فی الفقرة الاولی فی قوله «فی منزله أو فی البلد الّذی یدخله» هو أن صرف الاقامة فی احد من بلده و البلد الّذی یدخله أقل من عشرة أیّام موجب للاتمام و الصیام و لو کان أقامته فی الآخر اکثر من العشرة، و هذا مناف مع ما یستفاد من الفقرة الاخری من الروایة من أن

إقامة المكارى اكثر من العشرة فى بلده أو البلد الّذى يدخله موجب للقصر و الافطار و

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳۷

إن كانت إقامته فى الآخر أقل من عشرة أيّام.

إلّا أن يقال بكون (أو) الوارد فى الرواية بمعنى «واو» و هو خلاف الظاهر، فما قلنا من الإشكال مبعّد لكون مدلول الرواية هو الاحتمال الأوّل.

و أمّا الاحتمال الثانى: فى الرواية فهو أن يقال: بأن السؤال فى الرواية راجع الى فهم حد المكارى باعتبار كل سفر و سفر صدر منه، و بعبارة اخرى راجع الى السؤال عن المكارى، لا من حيث أصل مكاراته و وضعه فى هذه الحرفة كما قلنا فى الاحتمال الأول، بل من حيث اسفار المكارى و وضع عمله أعنى: ما يعتبر فى عمله من حيث اسفاره الصادرة منه بحيث يكون السؤال من حيث كل سفر و سفر صدر منه لا بما هو مرتبط بسائر اسفاره، بل باعتباره مستقلا.

و بعبارة اخرى يكون السؤال و الجواب راجعا الى أن كل سفر يصدر من المكارى إذا كان صدوره و انشائه باى نحو، يجب عليه الإتمام، و إذا انشأ بأى نحو يجب عليه فيه القصر، فقال عليه السّلام فى مقام الجواب عن هذا الحيث بما يرجع كلامه الى أن المكارى إذا أقام فى منزله أو أقام فى البلد الّذى يدخله أقل من عشرة أيّام وجب عليه الإتمام فى السفر بمعنى أن كل سفر من المكارى يكون منشأ سفره و صدوره منه بعد مقامه أقل من عشرة أيام سواء كان من منزله أو من البلد الّذى يدخله، فيجب عليه الإتمام فى هذا السفر، و إذا كان منشأ سفره و صدوره من بعد إقامة عشرة أيّام سواء حصلت هذه الاقامة فى بلده أو فى البلد الّذى يدخله، فيجب عليه فى هذا السفر الناشئ منه بعد إقامة العشرة القصر و الافطار.

فالسؤال و الجواب راجع الى انّه بعد كون المكارى فى كل سير محتاجا الى مكث و اقامة لا بدّ منها إمّا فى بلده أو البلد الّذى يدخله، لاجل قضاء حوائجه

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۳۸

الراجعة الى المكاراة من أخذ الأمتعة الّتى أراد أن يسوقها و من تحويل الأمتعة جاء بها، فإن كان هذا المكث أقل من عشرة فيجب عليه الإتمام و إن كان أكثر من عشرة فيجب عليه القصر، فعلى هذا يكون التعبير بلفظ «أو» غير مناف مع هذا البيان و لم يكن تعارض بين الفقرة الاولى و الثانية.

لأنّه على هذا الاحتمال يكون المعنى أن المكارى إذا انشأ سفرا بعد إقامته فى بلده أو فى البلد الّذى يدخله أقل من عشرة أيّام، فيجب عليه الإتمام، و هذا غير مناف مع الفقرة الثانية الدالة على أن المكارى إذا انشأ سفرا بعد إقامة عشرة أيّام فى بلده او البلد الّذى يدخله يجب عليه التقصير فى هذا السفر، فيكون المعنى أن سفره إذا كان بعد اقامة اكثر من العشرة ففى هذا السفر يجب عليه القصر، و إذا كان بعد اقامة أقل من العشرة فيجب عليه الإتمام، فالصدر غير مناف مع الذيل، و يكون لفظه او أيضا غير مناف لهذا الاحتمال كما قلنا. «۱»

---

(۱) أقول: و لا يخفى عليك انّه مع ما قلنا من الاحتمال الأوّل فى الرواية، يمكن دفع الإشكال الّذى استشكله سيدنا الأستاذ- مدّ ظلّه- على هذه الاحتمال من أجل التعبير بلفظ «أو» بأن المراد من الفقرة الاولى من الرواية على هذا الاحتمال، هو أن كل مكار يكون وضع مكاراته بأن يقيم فى بلده أو فى البلد الّذى يدخله أقل من العشرة و وضع مكاراته هكذا على الدوام، فيجب عليه الإتمام و الصيام، و المراد من الفقرة الثانية هو أن كل مكار يكون وضعه فى المكاراة على الدوام باقامة اكثر من العشرة فى بلده او البلد الّذى يدخله، فيجب عليه القصر و الافطار فلا ينافى الصدر مع الذيل اعنى: الفقرة الاولى مع الثانية بمناسبة التعبير بلفظ (أو) كما افاده مدّ ظلّه

لأنه بعد ضم الذيل الى الصدر نفهم أن المراد من الصدر هو غير مورد الذيل و المراد من ذيل هو غير مورد الصدر، فتكون النتيجة أن

المكارى إذا أقام فى بلده أو البلد الّذى يدخله أقل من-

عشرة أيّام وجب عليه الإتمام و الصيام إلّا إذا كانت إقامته فى احدهما اكثر من العشرة مثلا، إذا أقام فى بلده أقل من العشرة و لكن أقام فى البلد الّذى يدخله اكثر من عشرة أيّام أو العكس، فيجب عليه القصر بعد ضم الذيل بالصدر، و فى ما أقام فى واحد من بلده أو البلد الّذى يدخله أقل من العشرة و لم يقم فى الآخر منهما اكثر من العشرة يجب عليه الإتمام و الصيام.

فليس على هذا اشكال فى الرواية لاجل التعبير بلفظ (أو) و يؤيد هذا الاحتمال كما افاده مدّ ظلّه التعبير بقوله (أبدا) لأنّ الإتمام يجب ابدا على من يكون وضعه دائما على الإقامة فى بلده أو البلد الّذى يدخله أقل من العشرة حتى كان الواجب عليه الإتمام و الصيام أبدا، و إلا مع الاحتمال الثانى فلا يجب عليه الإتمام أبدا، لأنه إذا أقام اكثر من العشرة بعد ذلك فى بلده او فى البلد الّذى يدخله فيجب عليه القصر لا الإتمام.

فالتعبير بلفظ (أو) مناسب مع الاحتمال الأول، و لكن لا فرق فى النتيجة بين الاحتمالين، لأنه على كل من الاحتمالين تكون الإقامة الزائدة من العشرة فى بلده أو البلد الّذى يدخله موجبا لوجوب القصر و الافطار فى السفر الّذى ينشأه المكارى بعد ذلك، أمّا على الاحتمال الثانى فواضح، و أمّا على الاحتمال الأوّل فلأنه و إن كانت الرواية فى مقام بيان حكم من يكون وضعه فى المكاراة على الإقامة اكثر من العشرة فى بلده أو البلد الّذى يدخله، و لكن نفهم أن ما هى العلة لوجوب القصر هو الاقامة اكثر من العشرة، فكلما حصلت الإقامة اكثر من العشرة يجب القصر و الافطار فى السفر بعد تلك الإقامة على المكارى.

اللهم إلّا أن يقال: بأن الرواية على الاحتمال الأوّل متعرضة لكل مكار يكون وضع مكاراته دائما كذلك، فلا تعرض للمكارى الّذى يتفق له الإقامة اكثر من عشرة اتفاقا مرة فى بلده أو البلد الذى يدخله.

و يمكن أن يقال: بأنّه بعد كون الاقامة لو كانت اكثر من العشرة مانعا عن وجوب الاتمام فى السفر على المكارى، أو عدمها شرطا فى حكم الإتمام الثابت للمكارى، لأنّ ما يكون علّة لوجوب القصر هو الإقامة إذا كانت اكثر من العشرة، فكلما حصلت العلة يجب القصر و الافطار، فمن يتفق من افراد المكارى له الاقامة اكثر من العشرة فى بلده أو البلد الّذى يدخله، يجب عليه-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۰

إذا عرفت ما بينا لك من كون هذه الرواية دالة على أن المكارى إذا أقام فى بلده أو البلد الّذى يدخله اكثر من عشرة أيّام، يجب عليه القصر فى السفر الصادر منه بعد ذلك، و إذا أقام أقل من العشرة يجب عليه الصيام و الاتمام.

[القدر المتيقن فى مقام العمل هو الرواية الثالثة]

فان كانت الروايات رواية واحدة، فالقدر المتيقن ممّا يمكن الاخذ به هو مفاد هذه الرواية لعدم الاشكال فى متنها، بخلاف الرواية الاولى و الثانية، و لعدم اشتمالها على حكم غير المفتى به عند الفقهاء رضوان اللّه عليهم.

و أمّا إن قلنا بكون كل منها رواية مستقلة، كما لا يبعد بالنظر، لبعد كون الرواية الثالثة متحدة معهما مع الاختلاف الفاحش بينهما من حيث المتن، و لا يبعد أن يكون بعض رجال يونس الّذى يروى عنه الرواية الثالثة غير عبد اللّه بن سنان، فعلى هذا نقول يقع التعارض بين الرواية الثالثة و بينهما، لأنّ منطوق الثالثة و مفهومها يدلّ على أن فى صوره اقامة الاقل من العشرة يجب الإتمام مطلقا فى النهارية، و فى الصّلاة الليلية و يجب الصيام، فإن ذلك مفاد منطوق صدرها و مفاد مفهوم ذيلها، و أمّا الاولى و الثانية فهما تدلّان على أن فى صورة إقامة الخمسة أو أقل يجب على المكارى القصر فى الصّلاة النهارية، و الإتمام فى الصّلاة الليلية، و يجب عليه الصيام.

فيقع التعارض بينها فى الخمسة و أقل منها لأنه على مقتضى الرواية الثالثة يجب الإتمام و الصيام، و على الاولى و الثانية يجب القصر فى الصّلاة النهارية فقط، و يجب الإتمام فى الصّلاة الليلية و يجب الصيام «و الجمع الدلالى و إن امكن فى حدّ

- القصر و الافطار، و علیک بالتأمل فی ما قلت لعدم جزمی بذلک، بل ابداء احتمال فی هذا الباب. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۱

ذاته بینهما بان یخصص الروایة الثالثة فی خصوص الخمسة و أقل بالروایتین، إلّا انّه لا یمکن الالتزام بهذا الجمع لعدم عامل به» فبعد عدم امکان الجمع و وقوع التعارض إمّا أن یقال: بترجیح الثالثة لانها و إن کانت مرسلة و مضمرة، و لکن بعد عمل الاصحاب بها یکون ضعفها منجبرا بعملهم، مضافا الی انّه یمکن أن یدعی عدم کونها مضمرة، بل بعد ما یکون بناء الروات فی کتبهم علی ذکر المعصوم علیه السّلام الذی تروی عنه روایات فی أول کتبهم، ثمّ بعد ذلک یقولون و یعبرون فی صدر کل روایة (و سألته الی آخر) ما یروون عنه علیه السّلام من الروایات، فیمکن أن یکون بعض رجال یونس أیضا ممّن له کتاب کان وضعه کذلک، ثمّ بعد ذلک صار تقطیع الروایات من بعض من کان متأخرا، أو عدم بلوغ کتاب یونس إلینا سببا لأنّ یتوهم بکون الروایة مضمرة، و علی أی حال لا یضر ارسالها و اضمارها بعد عمل الاصحاب بها.

ففی مقام التعارض لا بدّ من الاخذ بها مضافا الی ما یوهن الروایة الثانیة و الاولی من اشتمالهما علی ما لم یفت به أحد من الفقهاء علیه السّلام، فیجب علی هذا علی المکاری الإتمام إذا أقام أقل من العشرة فی بلده او البلد الّذی یدخله، و إن أبیت عن ترجیح الثالثة فی مقام التعارض علیهما نقول: یقع التعارض بینها و تسقط الثلاثة، فلا بدّ من الرجوع الی العام الفوقانی، و هو ما یدلّ علی وجوب الإتمام علی المکاری فی السفر خرج منه المکاری الّذی أقام فی بلده أو البلد الّذی یدخله العشرة أو اکثر من العشرة، و یبقی الباقی تحت العموم، فیجب الإتمام مطلقا و الصیام علی المکاری فی السفر الّذی ینشأ منه بعد إقامة الاقل من العشرة، هذا حال أصل المسألة

[ذکر الفرع الاول]

اشارة

ثمّ أن هنا فروعا:

الفرع الأوّل: انّه بعد ما قلنا من وجوب القصر علی المکاری الّذی اقام فی

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۲

بلده، أو بلد الّذی یدخله عشرة أیام أو اکثر فی السفر الّذی یصدر منه بعد هذه الاقامة، فهل یعتبر فی وجوب القصر و الإفطار علیه أن تکون إقامته فی بلده أو البلد الّذی یدخله مع النیة بمعنی انّه إذا أقام عشرة أیّام أو اکثر مع النیة یجب فی السفر الصادر منه بعد ذلک القصر و الافطار، أو لا یعتبر کون الإقامة مع النیة لا فی بلده و لا فی البلد الّذی یدخله؟

أو نقول بالتفصیل بین الإقامة فی بلده و بین الإقامة فی البلد الّذی یدخله فنقول بعدم اعتبار النیة فی الأوّل و اعتبارها فی الثانی.

اعلم أن من راجعنا کلماتهم من الفقهاء رضوان اللّه علیهم لم نر من الشّیخ و غیره تعرضا لاقامة المکاری فی غیر بلده أصلا الی زمان المحقق رحمه اللّه، بمعنی انّه قبل المحقق و العلّامة رحمه اللّه کل من رأینا من الفقهاء نری انّه افتی بوجوب القصر علی المکاری إذا أقام فی بلده عشرة أیّام أو أکثر، و لم یتعرضوا لغیر بلده أصلا، و أول من رأینا انّه تعرض للإقامة فی غیر البلد هو المحقق ره و العلّامة، و ظاهر کلامهما هو اعتبار النیة فی الإقامة فی غیر البلد، و عدم اعتبارها فی البلد.

ثمّ إنه بعد هما یوجد فی الفقهاء من قال: باعتبار النیة فی البلد و البلد الّذی یدخله المکاری، و من قال بعدم اعتبار النیة فی کلیهما، و من قال بالتفصیل.

فهل نقول: بعدم اعتبار النیة فی کلیهما جمودا علی ظاهر الروایة، لأنّ ظاهر الروایة عدم اعتبار النیة فی کلیهما.

أو نقول: باعتبار النیة فی کلیهما، لأنه بعد عدم امکان الالتزام بکفایة صرف إقامة عشرة فی غیر بلده فی موجبیتها لوجوب القصر فی السفر الناشئ منه بعد ذلک، لعدم صیرورته، بصرف الاقامة بلا قصد، خارجا عن کونه مسافرا و عن

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۳

كون السفر عمله، فنقول باعتبار النية فى الاقامة فى البلد أيضا بقرينة السياق، كما ينسب ذلك الى النجيبية، لأنّ ظاهر الرواية كون إقامة العشرة فى البلد و فى البلد الّذى يدخله بوزان واحد موضوعا لوجوب القصر على المكارى فى السفر الّذى ينشأ بعد هذه الاقامة.

أو نقول بالتفصيل بينهما بأن الظاهر هو عدم دخالة النية فى الإقامة فى البلد، لأن الشخص متى يكون فى بلده لم يعد مسافرا و المكارى أيضا كذلك، فهو متى يكون فى بلده لم يكن مسافرا و لم يكن السفر عمله، فعلى هذا بمجرد الإقامة عشرة أيام و لو كان بلا قصد فى بلده، فهو خارج عن المكارى الّذى يكون السفر عمله، لأنّ المكارى يجب عليه الإتمام من باب كون السفر عمله، و من يكون فى وطنه ليس السفر عمله، فعلى هذا بمجرد الإقامة يجب عليه القصر فى السفر الناشئ عنه بعد ذلك سواء كانت إقامته عن قصد أو بلا قصد.

و أمّا فى غير بلده فالمكارى متى لم يقصد الإقامة عشرة أيّام فيه فهو مسافر فى السفر الّذى يكون السفر عمله، و لذا يجب عليه الإتمام لكونه فى السفر الّذى يعدّ عملا له، فكيف يمكن أن يقال انّه متى يكون فى هذا البلد بلا قصد الإقامة و إن أقام عشرة أيّام يجب عليه الإتمام لكون السفر عمله بعد، و لكن إذا سافر بعد هذه العشرة يجب عليه القصر لخروجه ممّن يكون السفر عمله بمجرد إقامة العشرة، فعلى هذا لا بدّ و أن يقال: بأن إقامة العشرة فى البلد الّذى يدخله إذا كان مع القصد و النية يجب القصر على المكارى فى السفر الناشئ منه بعد ذلك من باب انّه مع القصد يكون هذا البلد مثل وطنه، فيخرج بسبب ذلك عن كونه مكاريا الواجب عليه الإتمام فى السفر لكون السفر عمله، فلهذا يقال بالتفصيل بين البلد فلا تعتبر النية و بين غير البلد

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۴

فتعتبر النية.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الالتزام باعتبار النية و القصد فى كليهما فبعيد، مضافا الى كونه خلاف ظاهر الرواية، لأنّ دخالة القصد فى ذلك الحكم فى ما يكون المكارى فى بلده ممّا لا نفهم له وجها، لأنّ المكارى متى يكون فى بلده و وطنه عشرة أيّام أو اكثر فلا يعدّ عند العرف كونه فى السفر الّذى يكون عمله، بل هو فى وطنه و حكم الإتمام بعد ما كان من اجل عملية السفر له، فهو متى يكون فى وطنه لا يعد فى السفر فيجب عليه بعد تلك الإقامة القصر فى السفر، لأنّ هذه الإقامة انسلخته عن عملية السفر، فلا يمكن الالتزام بدخل القصد فى الإقامة فى البلد.

كما أن الالتزام بعدم دخل القصد فى الإقامة فى كليهما أيضا بعيد، لأنّ الالتزام بكون نفس إقامة عشرة أيّام فى البلد الّذى يدخله و إن كان بلا قصد يوجب القصر فى السفر بعدها مشكل لما قلنا من أن المكارى و لو أقام عشرة أيّام بلا قصد فهو مسافر فى السفر الّذى عمله و لذا يجب إذا لم يقصد الإقامة الاتمام عليه.

فما يرجح بالنظر من هذه الاحتمالات هو التفصيل بعدم اعتبار القصد فى صورة الإقامة فى بلده، و اعتبار القصد فى صورة الإقامة فى غير البلد لموجبيتها للقصر و الافطار لما قلنا وجهه.

[ذكر الاشكال و دفعه]

و إن قيل: إن ذلك مناف مع السياق الرواية، لأنّ ظاهر الرواية دخالة الإقامة فى كل منهما لانهما بوزان واحد، فكيف يمكن التفكيك بينهما.

فنقول: بانا لم نتصرف فى ذلك الحيث فى الرواية، بل نقول: بأنّه مع كون ظاهر الرواية غير متعرض لاعتبار القصد فى كليهما، و لكن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى لأنّ يكون القصد غير دخيل فى بلده و دخيلا فى البلد الّذى يدخله.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۵

بیانه أن ما نفهم من کون إقامة العشرة موجبة للقصر علی المکاری فی السفر الذی ینشأ منه بعد ذلک، لیس لخصوصیة فی المکاری، بل یکون هذا الحکم من باب کون الإقامة مانعة من تحقق وصف کون السفر عملا للمکاری و أن إقامة العشرة فی بلده مانعة عن حصول وصف عملیة السفر له، و الشخص متی یکون فی بلده و وطنه و مقیما فیه لم یتحقّق له وصف عملیة السفر له، و المقام فی الوطن مانع من حصول هذا العنوان له بمقتضی الروایة، فمناسبة الحکم و الموضوع تقتضی کون نفس إقامة العشرة فی بلده مانعا عن حصول وصف العملیة له، لأنّ المقیم یکون فی وطنه فهو بنفسه مانع لتحقق وصف العملیة سواء قصد الإقامة فی العشرة أولا، فلأجل ذلک لا یعتبر فی ثبوت حکم وجوب القصر و الافطار للمکاری فی السفر الصادر منه بعد إقامة عشرة أیّام فی بلده القصد علی الإقامة.

و أمّا فی غیر بلده فبعد کون البلد و وطن المکاری مانعا عن حصول وصف عملیة السفر له، فمتی یکون مسافرا لا یخرج عن اتصافه بکون السفر عمله، و لکن إذا قصد إقامة عشرة أیّام أو اکثر فی غیر بلده، فیصیر غیر البلد کالبلد، و یمنع حصول إقامة العشرة مع القصد عن تحقق عنوان کون السفر عمله، فیجب علیه القصر فی السفر الناشئ منه بعد ذلک، فمناسبة الحکم و الموضوع فی غیر البلد تقتضی کون الإقامة مع القصد؛ لأنّ إقامة عشرة أیّام لا تمنع عن تحقق وصف العملیة، و اخراج المکاری عن کونه مسافرا فی السفر الّذی یکون السفر عمله إلّا إذا کانت مع القصد.

فالحکم بالتفصیل یکون من باب فهم ذلک من مناسبة الحکم و الموضوع، لا من باب التصرف فی ظهور الروایة و تقییدها فی مورد البلد الّذی یدخله بالقصد، بل مفاد الروایة لیس الا کون الإقامة فی بلد المکاری، و البلد الّذی یدخله مانعا عن

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۶

وجوب الإتمام فی السفر الناشئ بعدها عن المکاری، و لکن مناسبة الحکم و الموضوع تقتضی عدم اعتبار القصد فی الاقامة فی بلده، و اعتبار القصد فی البلد الّذی یدخله، هذا غایة ما یمکن أن یقال فی وجه التفصیل.

أو أن یقال: هنا أصلا بعدم کون إقامة العشرة فی البلد الّذی یدخله المکاری موجبة للقصر، سواء کانت مع قصد هذه الاقامة أو بلا قصد، لأنّ بعد کون المدرک فی المسألة مرسلة یونس أعنی: الروایة الثالثة «إمّا من باب ترجیح المرسلة علی الروایة الاولی و الثانیة فی مقام التعارض، و إمّا من باب اضطراب متن الروایة الاولی و الثانیة و ما کان فیهما من الاشکال» و قلنا فی مقام جبر ضعف سندها بأن عمل الاصحاب جابر لضعفها.

فیقال: إن ما به عمل الاصحاب، کما قلنا، الی ما قبل زمان المحقّق لیس إلّا العمل علی بعض الروایة، و هو خصوص إقامة العشرة فی بلده، فاوجبوا القصر فی السفر الناشئ من المکاری بعد إقامة العشرة فی بلده، فعلی هذا لم یکن عمل من القدماء الی زمان المحقق علی طبق الجزء الآخر من الروایة، و هو الاقامة فی البلد الذی یدخله، فبعد کون الروایة مرسلة و ضعیفة السند، ففی مقدار ما انجبر منها بعمل الفقهاء یمکن العمل به لکون الروایة بالنسبة الی هذا المقدار منجبرة بعمل الاصحاب، و فی غیره فلا، فنتیجة ذلک هو الفرق بین الاقامتین، بأن المکاری إذا أقام عشرة أیّام أو اکثر فی بلده فیجب القصر و الافطار علیه فی السفر الّذی یصدر منه بعدها، و أمّا إذا أقام فی البلد الّذی یدخله فلا دلیل علی وجوب القصر و الافطار علیه.

فهل نلتزم بذلک؟ أو یقال: بأنّه کیف یمکن الالتزام بانجبار الروایة و صحتها

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۷

فی جزء منها و ضعفها فی جزئها الآخر.

و علی کل حال الحکم بوجوب القصر و الافطار علی المکاری فی السفر الناشئ منه بعد إقامة العشرة أو اکثر فی البلد الّذی یدخله، و خصوصا إذا کانت إقامته بلا قصد، مشکل مع عدم ذکر لها من الشّیخ رحمه اللّه و غیره من الفقهاء رضوان اللّه علیهم الی زمان المحقق و العلّامة رحمه اللّه.

فنقول: فی صورة الاقامة فی غیر بلده و خصوصا إذا کانت الإقامة عشرة أو اکثر بلا قصد العمل بالاحتیاط بین القصر و الإتمام، فافهم.

[ذكر الفرع الثانى و الثالث]

الفرع الثانى: بعد ما عرفت من أن المكارى إذا أقام فى بلده أو البلد الّذى يدخله على الكلام فيه عشرة أيّام أو اكثر يجب عليه القصر و الافطار، يقع الكلام فى أن هذا الحكم هل يكون مخصوصا بالمكارى، كما هو مقتضى الجمود على ظاهر الرواية، لكون مورد الرواية خصوص المكارى، أو لا يكون مختصا بالمكارى، لأنّه بعد عدم كون خصوصية للمكارى حتى يكون من باب كونه مكاريا موردا لهذا الحكم، و عدم كون المكاراة دخيلة فى اثبات هذا الحكم، بل العرف يفهم بأن هذا الحكم لم يثبت له إلّا من باب كون السفر عمله، فكل من يكون السفر عمله يكون هذا الحكم ثابتا له، فظاهر الرواية و إن كان فى خصوص المكارى و لكن بمفهوم الموافقة اعنى: تنقيح المناط القطعى، نحكم بأن هذا الحكم ثابت لكل عنوان من العناوين الّتى يكون السفر عمله.

الفرع الثالث: بعد فرض كون إقامة العشرة او أكثر فى بلده، أو البلد الّذى يدخله موجبة للقصر و الافطار، فهل يعتبر فى هذه الإقامة أن تكون إقامة عشرة أيّام متصلة بمعنى: أن المكارى إذا أقام هذا المقدار متصلا فى بلده بحيث لم يتخلل

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۸

بينها فصل بالخروج عن البلد، يجب عليه القصر أو لا يعتبر الاتصال؟

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج ۱، ص: ۲۴۸

أعلم أن ما يظهر من بعض الفقهاء هو عدم اعتبار ذلك.

فبعضهم قال: بأن المكارى إذا أقام فى بلده و توقف يوما، ثمّ خرج الى مسافة أقل من مسافة القصر فتوقف يوما فيها، ثمّ رجع الى البلد فهذا اليوم المتخلل غير مضر باقامته فى البلد، و يحسب هذا اليوم جزء من العشرة.

و بعضهم قال: بأن هذا اليوم الّذى خرج فيه الى المسافة الّتى تكون أقل من المسافة الشرعية لم يحسب من العشرة، و لكن تخلل ذلك اليوم لا يضر بالاقامة فى البلد بمعنى: انّه إن أقام فى البلد عشرة أيّام و إن تخلل بينها خروج يوم، فلا يضر بصدق الإقامة.

و الّذى ينبغى أن يقال: هو أن ظاهر الرواية يدلّ على أن إقامة العشرة أو الاكثر فى البلد توجب القصر، فكيف يقال بمن أقام فى بلده و غير بلده انّه أقام عشرة أيّام فى بلده؟ لأنّ الظاهر من إقامة العشرة هو الإقامة المتصلة، فعلى هذا بمجرد خروجه الى مسافة و ان كانت أقل من المسافة الشرعية بين العشرة، خرج عن كونه مقيما فى بلده عشرة أيّام، فلا وجه للقولين الاولين أعنى: قول من قال بأن الخروج الى أقل من المسافة الشرعية يوما لا يضرّ بصدق الإقامة، بل يحسب هذا اليوم أيضا جزء من العشرة، و قول من قال بعدم حساب ذلك اليوم جزء الإقامة، و لكن لا يضر الخروج يوما بالاقامة عشرة أيّام فى البلد الّذى أقام فيه، لما قلنا من أن ظاهر الرواية موجبية اقامة عشرة أيام أو اكثر متصلة فى خصوص بلده أو البلد الّذى يدخله للقصر و الافطار، و الا فلا.

و أمّا الخروج الى حد الترخص فهو بعنوان حد الترخص لا ينبغى أن يقع

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۴۹

مورد الكلام، بل ما يمكن أن يقال: إن الخروج الى بعض توابع البلد فى يوم أو بعض يوم مثلا فى ضمن العشرة لا يضر بصدق الإقامة إذا كان عند العرف هذا الموضع الذى خرج إليه يحسب من توابع البلد بحيث يصدق عندهم بأنّه مع خروجه الى هذا الموضع مقيم فى البلد، و إلا يكون مضرا بالإقامة فافهم.

[ذكر الفرع الرابع]

الفرع الرابع: لا اشكال فى أن بعد إقامة المكارى عشرة أيّام أو اكثر فى بلده أو البلد الّذى يدخله يجب القصر و الافطار فى السفر الأوّل الّذى يصدر منه بعد تلك الإقامة، فهل يجب عليه القصر بعد ذلك فى السفر الثانى و الثالث حتى يصير مجددا معنونا بعنوان كون السفر عمله.

و بعبارة اخرى هل إقامة العشرة تخرج المكارى عن عنوان عملية السفر حتى يكون وجوب الإتمام عليه فى السفر بعد الإقامة موقوفا على تجدد هذا العنوان له بعد ذلك، و لازم ذلك هو عدم كفاية سفر الأوّل بعنوان المكاراة لتعنونه بهذا العنوان، بل يلزم سفران أو اسفار ثلاثة حتى يصدق عليه عنوان كون السفر عمله.

أو يجب عليه الإتمام فى غير السفر الأول، لأنّ السفر الأوّل هو القدر المتيقّن من الرواية، و أمّا غير السفر الأوّل فشمول الحكم له غير معلوم. «۱»

---

(۱) أقول: اعلم انّه و إن لم يتعرض سيدنا الأستاد- مد ظله- فى هذا المقام لما افاده سابقا و لكن أقول: بأنّه على مبناه من كون ظاهر الرواية هو بيان حد المكارى باعتبار كل سفر من اسفاره بحيث يلاحظ كل سفر من اسفاره مستقلا، و أن السؤال و الجواب فى الرواية راجع الى أن المكارى يكون وضعه فى اسفاره على نحوين.

فتارة ينشأ السفر بعد إقامة عشرة أيّام أو اكثر، فيجب فى هذا السفر القصر و الافطار عليه.

و تارة ينشأ سفره بعد إقامة أقل من العشرة فى بلده أو البلد الّذى يدخله، فيجب عليه فى-

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۰

و اعلم انّه- مد ظله- تعرض فى مجلس البحث فى يوم البعد لما قلته: بأن ما ينبغى أن يقال فى المقام، مع ما قلنا من كون السؤال و الجواب راجعا الى بيان حد المكارى باعتبار كل سفر من اسفاره، و انّه فى كل سفر صدر منه بعد إقامة العشرة فى بلده أو البلد الّذى يدخله يجب عليه القصر و الافطار، و فى كل سفر صدر منه بعد إقامة الاقل من العشرة يجب عليه الصيام و اتمام، فنقول فى هذا الفرع بأنّه يجب القصر فى خصوص السفر الأوّل، لأنّ هذا السفر هو السفر الّذى انشأ المكارى بعد

- السفر الصادر منه بعدها الإتمام و الصيام، فعلى هذا نقول فى المقام: بأنّه إذا أقام المكارى فى بلده أو البلد الّذى يدخله عشرة أيّام أو اكثر فيجب عليه فى خصوص السفر الصادر منه بعد ذلك القصر و الافطار لا فى اسفاره الأخرى، بل فى السفر الثانى إذا كان قبله أقام فى بلده أو البلد الذى يدخله اقلا من العشرة يجب عليه بمقتضى صدر الرواية الإتمام، لكون سفره صدر من إقامته أقل من العشرة.

فعلى هذا لم تكن حاجة الى اتعاب النفس بأن القدر المتيقن من ثبوت وجوب القصر بعد إقامة العشرة أو اكثر هو السفر الأول، و فيما بعد ذلك لو شككنا فى انّه هل يجب القصر أو الإتمام يقال بوجوب الإتمام تمسكا بالعموم الدال على وجوب الإتمام على المكارى فى السفر، بأن يدعى أن هذا الحكم تخصيص لهذا العموم، و القدر المتيقن من التخصيص هو السفر الأوّل.

لأن الأمر إذا بلغ الى هذا المقام فلا يتم المطلب، و لا يمكن الالتزام بوجوب الإتمام فى السفر الثانى بهذا الوجه، لأنّ ظاهر الرواية هو الحكومة حيث (قال: سألته عن حد المكارى الّذى يصوم و يتم) و هذا أوضح افراد الحكومة، فعلى هذا بعد ضم دليل الحاكم أعنى: هذه الرواية الى المحكوم و هو العموم الدال على وجوب الإتمام على المكارى، فتكون النتيجة هو أن موضوع المكارى الّذى يجب عليه الإتمام من رأس هو المكارى الّذى كانت اقامته فى بلده أو البلد الّذى يدخله اقلا من العشرة، و من كانت إقامته اكثر من العشرة فهو خارج موضوعا عن حكم المكارى الواجب عليه الاتمام، فبعد خروجه موضوعا فدخوله ثانيا محتاج الى انطباق عنوان المكارى الّذى عمله السفر له ثانيا، فقبل ذلك لا يجب عليه الإتمام، و لو فرض الشّك فالمرجع هو العموم الفوقانى و هو وجوب القصر على

المسافر، فتأمل. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۱

اقامته عشرة أیّام، و أمّا فی الاسفار الاخر فکل سفر انشأ بعد الإقامة اقل من العشرة فیجب علیه الإتمام لدلالة الروایة علی ذلک.

[ذکر الفرع الخامس]

الفرع الخامس: بعد ما ثبت وجوب الافطار و القصر علی المکاری بعد اقامة العشرة أو اکثر فی خصوص السفر الأوّل الصادر منه بعدها، فهل یکون هذا الحکم ثابتا فی السفر الأوّل مطلقا سواء کان بحسب الزمان هذا السفر قصیرا، مثل أن یسافر للمکاراة من بلده الی بلد کانت مدته یوما أو یومین، أو کان سفرا متعارفا بحسب المعمول فی المکارة، و سواء کان علی غیر هذا النحو، مثل ما إذا سافر للمکاراة و طال زمانه، بأن تکررت منه المکاراة و هذا العمل من مکان غیر بلده الی مکان آخر، مثل أن یخرج للمکاراة من بلده و یدخل بلدا و یحول المتاع الّذی جاء به، ثمّ اخذ متاعا آخر لأنّ یسوقه الی بلد آخر و هکذا، و فی هذه المدة کان هذا المکاری فی سفر واحد، و لکن کان مشتغلا بشغل المکاراة و لم یرجع الی بلده، أو یکون الحکم مخصوصا بالصورة الاولی بحیث یقال بعدم شمول وجوب القصر للصورة الثانیة.

اعلم انّه بعد دلالة الروایة علی وجوب القصر و الافطار فی السفر الأوّل، فلا یبعد شمول الحکم للسفر الأوّل علی أی وجه اتّفق، لأنّه لا وجه لدعوی اختصاص قوله فی الروایة «قصر فی سفره و افطر» للسفر الّذی یکون قصیرا بحسب الزمان، و یکون متعارف اسفار المکاری، بأن یسافر للمکاراة من بلده و یحمل متاعا الی بلد آخر و یرجع مع متاع أو بلا متاع الی بلده، بل یشمل السفر الأوّل علی أی وجه اتفق، فاذا سافر بعد الاقامة للمکاراة فمتی لم یرجع الی وطنه و بلده فهو فی السفر الأول، و إن کان مشتغلا فی ضمن هذا السفر الواحد بالمکاراة من بلد الی بلد آخر و

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۲

هکذا، فعلی هذا لا یبعد شمول الحکم للسفر الأوّل علی ای وجه اتّفق.

[ردّ کلام السید رحمه اللّه فی العروة الوثقی]

و بناء علی ما قلنا فی هذا المقام من شمول حکم القصر للسفر الأوّل بعد الإقامة کائنا ما کان یظهر لک ما فی دعوی السیّد رحمه اللّه فی العروة الوثقی فی طیّ ذکر مناط کون السفر عملا للمکاری فی أصل المسألة، و قوله «و المدار علی صدق اتخاذ السفر عملا له عرفا و لو کان فی سفرة واحدة لطولها، و تکرر ذلک منه من مکان غیر بلده الی مکان آخر، فلا یعتبر تحقق الکثرة بتعدد السفر ثلاث مرات أو مرّتین» قال بعد ذلک «فمع الصدق فی اثناء السفر الواحد أیضا یلحق الحکم، و هو وجوب الإتمام نعم، إذا لم یتحقّق الصدق إلا بالتعدد یعتبر ذلک».

لأنّه بعد کون القصر واجبا علی المکاری فی السفر الّذی ینشأ بعد إقامة العشرة فی بلده مع حصول وصف المکاراة له قبل تلک الإقامة، فکیف یمکن أن یقال بوجوب الإتمام علیه فی السفر الأوّل الّذی یکون مشتغلا فیه بالمکاراة و یسافر بهذا العنوان و إن طال هذا السفر، و لا جل ذلک قلنا فی حاشیتنا علی العروة فی هذا المقام أن «وجوب القصر فی السفر الأوّل مطلقا لا یخلو من قوة».

و إن قلت: إن الحکم بوجوب القصر فی هذا المقام تعبّد استفید من روایة یونس، فلا وجه لأنّ یقاس بهذا أصل المسألة و یقال بعدم وجوب الإتمام علی المکاری فی السفر الأوّل الّذی یشرع فی العمل بالمکاراة فیه حتی مع الصدق عرفا بکون السفر عمله لطول السفر.

فنقول: بأنّه بعد حکم الشارع علی من یکون مکاریا بأنّه مع اقامة عشرة أیّام أو اکثر یجب القصر علیه مع کونه مکاریا و صیرورته متلبسا بالمکاراة، فالأولویة القطعیة تحکم بأن الشخص لم یصر معنونا بعنوان المکاراة بمجرد خروجه

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۳

من وطنه بالسفر الأوّل و إن طال السفر، فكان ما قلنا من باب الاولوية القطعية.

ثمّ إنه بعد ما قلنا من وجوب الإتمام فى السفر على المكارى و اخواته المذكورة فى الرواية لاجل الروايات مع تفصيل و شرح منا فى هذه المسألة و ما ينبغى أن يقال فى هذا المقام. يقع الكلام فى ما ذكر «۱» العلّامة فى التذكرة بعد عنوان المسألة، و جعل أحد الشرائط فى وجوب القصر عنوان (أن لا يكون سفر المسافر اكثر من حضره) فإنه فى الفرع ه مع ما قال فى صدر البحث من كون الشرط (أن لا يكون سفره اكثر من حضره) قال ما يكون حاصله راجعا الى انّه هل يشمل حكم المكارى و ساير العناوين المذكورة فى الروايات لغيرها ممّن يكون مثلهم من كون سفرهم اكثر من حضرهم أم لا؟ و يظهر من كلامه الإشكال فى شمول حكم الإتمام لغيرهم. «۲»

و يظهر من المحقّق رحمه اللّه فى المعتبر «۳» أيضا انّه خص حكم الإتمام بخصوص هذه العناوين المنصوصة، لأنّه بعد ذكر كلام من يقول بكون الشرط هو (أن يكون سفره اكثر من حضره) و الإشكال فيه بأن لازم ذلك وجوب الإتمام على من يكون شغله المكاراة فى كل شهر عشرين يوما، و يتوقف فى بلده عشرة أيام، و الحال أن من أقام فى بلده عشرة أيّام يجب عليه القصر فى السفر بعد المقام، و بعد قوله بأن الشرط هو أن لا يكون ممّن يجب عليه الإتمام انّه تعرض لخصوص هذه العناوين، و لم يذكر حكم الإتمام لغير هذه العناوين ممّن يكون مثلهم.

---

(۱) التذكرة، ج ۴، ص ۳۹۳، مسئلة ۶۳۳

(۲) التذكرة، ج ۴، ص ۳۹۵، فرع ه

(۳) المعتبر، ص ۲۵۲، الشرط الرابع

فهل نقول باختصاص وجوب الإتمام فى السفر على خصوص العناوين المذكورة فى الروايات كالمكارى و اخواته؟ أو نقول بشمول الحكم لغيرهم يكون مثلهم فى كون السفر عملهم، و كونه مثلهم شغلا مثل سائق السيارات فى هذا العصر.

[يشمل الحكم لكل من كان مثل هذه العناوين]

لا يخفى عليك أن شمول حكم الإتمام لكل من يكون مصداقا لكون السفر عمله، و يكون مثل العناوين المذكورة ممّا لا إشكال فيه «و ان كان هناك كلام آخر فيما هو المراد من كون السفر عمله» كسائق السيارات حتى انّه لو لم تكن العلة المذكورة فى الرواية يمكن دعوى شمول حكم الإتمام الثابت للمكارى و اخواته لمن يكون مثلهم فمن يكون مثلهم، فى كون السفر عمله داخل تحت هذا الحكم و إن لم يصرح به فى الرواية، لانّه بعد ما يرى العرف عدم دخالة خصوص عنوان المكارى لصيرورته موضوعا لهذا الحكم، فبالغاء الخصوصية يحكم بشمول الحكم لغيره و إن لم يكن مورد النص، فعلى هذا لا إشكال فى كون من يكون مثل هذه العناوين كسائق السيارات يكون مثل هذه العناوين فى كون الواجب عليه الإتمام فى السفر إذا كان السفر عمله، فافهم.

ثمّ إنّه بعد ما قلنا من انّه لا بدّ من البحث فى العناوين المذكورة فى رواية زرارة، و العلة المذكورة فيها من جهات قد أمضينا الكلام فيها، و نعطف عنان الكلام فعلا، بطريق الاختصار لفهم حاصل ما قلنا فى المقام، الى ما ينبغى أن يقال فى هذه الجهة.

فنقول بعونه تعالى: إن العناوين المذكورة فى روايات الباب كانت عشرة.

و بعد استثناء الامير الّذى يدور فى إمارته، و الجابى الّذى يدور فى جبايته، و التاجر الّذى يدور فى تجارته من سوق الى سوق لما قلنا فى التاجر، و لأنّ الامير و

الجابى الكذائى لا يأتى بالنظر أن يكون وضعهما هو السير و السفر دائما، لعدم تعارف كون امير ناحية فى السفر فى ناحيته دائما، و

كـذا الجابى، و هـذه الثلاثة مما ورد وجوب الإتمام عليهم فى خصوص رواية السكونى، فغاية ما يمكن أن يقال فى حقهم الإتمام هو فى مـا يكون وضع الامير أو الجابى أو التاجر على السفر دائما، بحيث يكون ذلك عملهم حتى يصدق أن الامير يـدور فى إمارته و الجـابى يـدور فى جبايته و التاجر يـدور فى تجارته من سوق الى سوق، لأنّ معنى الـدور هو انّه يكون فى كل يوم فى مكان من امكنة إمارته أو جبايته أو تجارته.

و بعـد عـدم فهم ما هو المراد من الاشـتقاق لما قلنا من عدم معلومية ما هو المراد منه، و بعد كون الاعراب أعنى: البدوى أيضا خارجا، لأنّ وجوب الإتمـام عليهم يكون لأجـل علّة اخرى و هو كون بيوتهم معهم، و بعـد استثناء الراعى قسـما منه كمـا قلنـا لاـ يجب عليه الإتمام، و هو من يرعى الدواب فى أقل من المسافة، و قسـما منه داخل فى البدوى و هو من يرعى الاحشام و الاغنام و ليس له محل و منزل، بل كل يوم يكون فى محل و يكون وضعه وضع البدوى.

فتبقى أربعة: المكارى، و الجمال، و الكرى.

و هو من يكرى نفسه، و لعل المراد منه هو البريد، لأنه يكرى نفسه لارسال الكتب.

و الملاح لا مطلقا، بل بعض اقسامه لأنه قلنا من أن وضع بعض اقسامه يكون كوضع البدوى.

[فى المراد و ما هو مناط وجوب الاتمام]

فهـذه الاربعـة بالنحو الّـذى قلنا يجب عليهم الإتمام فى السـفر لكون السـفر عملهم، إنما الكلام فى المراد منهم و ممّا هو مناط وجوب الإتمام عليهم.

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۶

فنقول: إن الناس بعد ما كانت دواعيهم غالبا فى اختيار الأمور من الحرف و الصنائع و المشاغل، هو الدنيا اعنى: يكون وجه حركتهم و إقبالهم الى الأمور جهات الدنيوية، و تنظيم أمور معاشهم من هذه الطرق، فتكون المشاغل المتخذة شغلا على نحوين:

النحـو الأـوّل: أن يكون وضع الشـغل و الحرفـة على الإقامـة و الحضـر، بحيث يكون الوضع الطـبيعى للمشـتغل بهـذا الشـغل الكون فى الوطن، و لا حاجـة فيه الى السـفر أصـلا، و لو احتاج تارة الى السـفر فهو خارج عن وضـعه الطبيعى، و من ذلك الزراعـة و نظائرها من المشاغل.

النحو الثّـانى: أن يكون وضع الطبيعى لهـذا الشـغل على السـفر، بحيث يكون بمـاله من وضـعه فى حـد ذاته موقوفا على المسافة، و لو احتاج اتفاقا الى الإقامـة فى الوطن كان ذلك خارجا عن وضـعه الطبيعى، و من ذلك شـغل المكاراة و شـغل الجمال و الملّاح و سائق السيارات، لأنّ هذه المشاغل بوضـعها الطبيعى محتاجة الى السـفر لحصول هذه الحرف و المشاغل فى المسافة، بل لا موضوع لهم إلّا فى السـفر بحيث لاـ يكون وقوف صاحب هـذه المشاغل فى الوطن إلّا على غير وضع الطبيعى، و على نحو الحركـة القصـرية، و يكون عيشهم و نشاطهم فى السفر.

إذا عرفت ذلـك نقول: بـأنّه بعـد التأمـل فى هـذه العنـاوين أعنى: المكـارى و الجمـال و الكرى و الملّـاح، يرى أن ما هو الملاك فى وجوب الإتمام عليهم فى السـفر ليس إلا حيثيـة موجودة فيهم فهم متفقون فى الواجديـة لهذه الحيثية، و هو أن هذه المشاغل من جملة المشاغـل الّتى تكون بوضـعها الطبيعى موقوفـة على السـفر، لكونهـا أعمالاـ و مشاغـل متحصـلة فى السـفر و إن كـان بينهـا فرق فى أن المكارى يكرى

تبيان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۷

الـدواب، و الجمال يكرى الجمال، و الكرى يكرى نفسه، و الملاح يكرى السـفينة، و لكنهم متحـدون فى كون مشاغلهم من المشاغل الّتى قوامها بالسـفر، فعلى هذا لا يأتى بالنظر من صـيرورتهم موضوعا لوجوب الإتمام فى السفر إلّا لواجديتهم لهذا الحيث أعنى: حيث

کون الوضع الطبیعی فی شغلهم هو السفر، و بهذا البیان یمکن أن یحمل قوله علیه السّلام «لأنّه عملهم» اعنی: وجوب الاتمام علیهم یکون لاجل کون السفر عملهم، لأنّ الوضع الطبیعی فی عملهم و شغلهم هو السفر، فعملهم عمل فی السفر و السفر عملهم، و لا نفهم من العلة إلّا ما قلنا.

إذا عرفت ذلک فنقول: إن مقتضی وجوب الإتمام علی هذه العناوین الأربعة مع العلة المذکورة، هو أن کل من کان عمله ممّا یکون بوضعه الطبیعی متقوم بالسفر، بحیث یکون الشغل مقتضیا فی حدّ ذاته أن یقع فی السفر، و لذا یکون الوقوف فی الوطن علی صاحب هذه المشاغل غیر الوضع الطبیعی کما تری أن المکاری تکون إقامته فی محله علی غیر الوضع الطبیعی، و لذا یکون نشاطه بالسفر و حظه بأن یوجد له متاع یحمله من محل الی محل آخر، و إذا وقف فی بلده أو غیر بلده لعدم وجود ما یشتغل به، یحصل له الکدورة، بخلاف من یکون وضعه الوقوف فی الوطن فإن أمره بالعکس فإن السفر فیه الکلفة و المشقة و نشاطه بالوقوف فی الوطن.

فنقول نحن ندور مدار ما بیّنا من کون المناط فی وجوب الاتمام علیهم مع ضم العلة هو أن کل من یشتغل بشغل یکون وضعه الطبیعی السفر فی حد ذاته، فهو مصداق لموضوع حکم وجوب الاتمام، و یجب علیه فی السفر الإتمام، و إلّا فلا.

فعلی هذا نقول: إن المکاری و الجمال و الکری داخل و الملاح فی صورة داخل فی موضوع هذا الحکم، و کذا کل من یکون مثلهم و إن لم یکن مذکورا فی

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۸

الروایة کسائق السیارات فی عصرنا الحاضر فإنه أیضا مثلهم لکون السفر عمله بالمعنی المتقدم.

و أمّا من کان مشتغلا بشغل لا- یکون مقتضی وضعه الطبیعی أن یقع فی السفر، و لیس فی حد ذاته عملا- سفریا فی مقابل عمل الحضری، مثل المحصل الّذی بنی علی الخروج من وطنه الی بلد للتحصیل، و دائما یذهب الی هذا البلد و یخرج، فإنه و إن کان بنائه علی السفر و کثر سفره، و لکن حیث لا یکون تحصیل العلم بوضعه الطبیعی ممّا یوجب وقوعه فی السفر من أجل شغله بالسفر.

أو الکاتب الّذی بنی علی أن یخرج دائما الی بلد للتحریر و الکتابة، ثمّ یعود الی منزله و هکذا فهو أیضا مثل المحصل، و کذا من بنی علی أن یخرج للزیارة دائما مثلا من بغداد الی کربلاء، فهو و إن کثر سفره و لکن لا یشمله الحکم، لعدم کون وضعه الطبیعی علی السفر من أجل شغله السفر.

[لا یلزم کون سفر المکاری لاجل النفع]

و ممّا قلنا ظهر لک انّه لا یلزم أن یکون وجوب الإتمام فی ما کان سفر المکاری مثلا لاجل الاستفادة و تحصیل النفع، لما قلنا من أن ذلک من قبیل الداعی لهم، بل یکفی کون الشغل بوضعه الطبیعی السفر و فی السفر و ان کان داعی الاشخاص باتخاذ هذه المشاغل هو النفع، فبناء علی هذا لو سافر المکاری لاجل أن یحمل أهل بیته یجب علیه الإتمام، و أیضا لو سافر تارة و حمل متاعا مجانا الی بلده.

و ظهر لک أیضا انّه لیس مرادنا من هذا البیان فی کون السفر عملهم أن یکون ذلک حرفة لهم، بأن یکون المراد من العمل هو الحرفة، بل المراد هو کون السفر عملهم لما یکون شغلهم من وضعه الطبیعی، فکل شغل یکون بوضعه الطبیعی السفر فیجب علی شاغله الإتمام.

تبیان الصلاة، ج ۱، ص: ۲۵۹

و ظهر لک ممّا مرّ أن الضابط فی وجوب الاتمام علیهم لیس کون السفر اکثر من الحضر، بحیث یکون الواجب الإتمام علی من یکون سفره اکثر من حضره و إن کان ذلک لاجل التحصیل مثلا، و لا ما اعتبروا فی مقام ذکر هذا الشرط بأن الشرط أن لا یکون المسافر کثیر السفر، لما قلنا من عدم وجوب الإتمام علی مطلق کثیر السفر.

تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء الاول من كتاب تبيان الصّلاة المشتمل على مباحث صلاة الجمعة و المسافر الى احكام قواطع السفر

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

الجزء الثانی

اشارهٔ

تبيان الصّلاة تقرير البحث فخر الشّيعة و مفخر الشّريعة آية اللّه العظمى الحاجّ السّيّد حسين الطّباطبائى البروجردىّ قدس سره الشّريف لمقرّره سماحة آية اللّه العظمى الحاجّ آقا على الصّافىّ الكلبايكانى

المجلّد الثّانى

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۴

اللّهمّ كن لوليّك الحجّة بن الحسن صلواتك عليه و على آبائه فى هذه السّاعة و فى كلّ ساعة وليّا و حافظا و قائدا و ناصرا و دليلا و عينا حتّى تسكنه ارضك طوعا و تمتّعه فيها طويلا

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۵

[تتمة الشرط الثالث من شرائط القصر]

فصل فى قواطع السّفر

اشارهٔ

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۷

الجهة الثالثة: فى قواطع السفر

اشارهٔ

و هى ثلاثة بين مجمع عليه و مختلف فيه:

[الاوّل من قواطع السفر المرور على الوطن]

اشارهٔ

الأوّل منها: المرور على الوطن و هو يذكر:

تارة فى طى شرائط القصر و يجعل أحد منها، و يقال من شرائط وجوب القصر أن لا يكون من قصده المرور على وطنه، و تارة فى ضمن القواطع و يقال: إن من القواطع المرور على الوطن.

و على كل حال لا اشكال فى قاطعيته للسفر، لأنّ السفر عبارة عن التغرب عن الوطن و المسكن، فهو مقابل للكون فى الوطن، فمع مرور الشخص بوطنه لا يكون مسافرا قطعا، بل يكون حاضرا لأنّ الحضر مقابل السفر الّذى معناه البعد عن الوطن، و لا يقال لمن كان فى وطنه و منزلة إنه مسافر، و لذا لا يشمل قوله تعالى: وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ اخ «١» أو قوله فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ

---

(١) سورة النساء/ الآية ١٠١

تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ٨

فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ «١» من يكون حاضرا فى منزله و وطنه، لأنّ الحضر مقابل للسفر و يكون السكون و المقام فى الوطن مقابل للضرب فى الأرض، و هذا مما لا شك فيه.

إنما الكلام فى ما هو وطن عند العرف، و أن الوطن هل يكون مسقط رأس الشخص، أو يكون مسكن آبائه و اجداده مع كونه مسقط راسه، أو يكون مكانا أراد الشخص السكون فيه ما دام الحياة، أولا يعتبر فيه شيء من ذلك كما هو الحق، بل هو مكان يكون الانسان ساكنا فيه بحسب طبعه مثل أن يكون فيه اهله و عياله؟

[الوطن هو الّذى خروج الانسان منه على خلاف طبعه الاولى]

اشارة

و بعبارة اخرى: هو عبارة عن المكان الّذى يكون خروج الإنسان منه بسبب العوارض و حدوث الحوائج و على خلاف طبعه الأولى.

و الحاصل: انّه لا يصح الالتزام بكون الملاك فى صدق الوطن كونه مسقط رأس الشخص، أو مسكن آبائه و اجداده، أو مقره مع البناء على الإقامة فيه ما دام الحياة، بل المعتبر فى صدق كون المكان وطنا للشخص، هو أن يكون المكان مقره بحيث يكون خروجه منه بازعاج مزعج، و بعد قضاء حوائجه الموجبة للخروج منه يرجع الى ذلك المكان، كالطيور الّتى ترجع الى أو كارها بعد الخروج لتهيئة الرزق، فعلى ما قلنا من كونه الوطن هو الّذى يعدّ التباعد منه سفرا و الكون فيه حضرا.

فما فى العروة الوثقى من أن المشهور بين الفقهاء اعتبار البناء على الإقامة ما دام العمر فى صدق الوطن ليس فى محله؛ لعدم اشتهاره بينهم، و لذا ترى أن العلّامة فى القواعد «٢» و التذكرة «٣» و غيرهما من كتبه يعبّر بهذه العبارة «لو اتخذ بلدا دار

---

(١)- سورة البقرة/ الآية ١٨۴

(٢)- القواعد/ ج ١/ ص ۵٠

(٣)- التذكرة، ج ۴، ص ٣٩۴، فرع ط

تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ٩

اقامة»، و كذا غير العلّامة، و المستفاد من هذه العبارة هو كفاية صرف اتخاذ محل بعنوان دار إقامة فى صدق الوطن بدون اعتبار كون اتخاذه دار إقامة ما دام العمر.

فما يعد التباعد عنه عند العرف سفرا ليس إلّا دار الإقامة و مقره بنحو الّذى قلنا.

و يستظهر ذلك من بعض الروايات أيضا، مثل ما ورد فى من دخل عليه الوقت و هو حاضر، ثمّ صار مسافرا أو بالعكس بهذه العبارة «دخل الوقت و هو فى بيته» فإنّ المراد من البيت ليس الا دار الإقامة و مقره.

و ما ورد فى أهل مكّة إذا خرجوا الى منى، فإنّ المراد من أهل مكّة فى هـذه الروايات ليس إلّا من يكون ساكنا فى مكّة و من اتّخذ مكّة دار إقامته.

و ما ورد من التعليل فى الاعراب و الملاح فى مقام عـدم وجوب القصـر عليهم فى السـفر بأن «بيوتهم معهم» و يسـتظهر ذلك من الآية الشريفة المذكورة كما مربيانه، هذا حال الوطن فى نظر العرف.

و أمّا حال الوطن فى لسان الادلة الشرعية و الأخبار الواردة فليس فى الروايات الّتى تكون فى مقام بيان حكم المسافر ذكر الوطن حتى ندور مداره.

[فى ان روايات على بن يقطين كلها رواية واحدة]

نعم، قـد ذكر فى بعض الروايـات لفـظ «الاستيطان»، و الظاهر أنّ الروايات التى ذكر فيها الاستيطان أو التوطين أو الوطن أو السـكون لا تتجاوز ثلاث روايات و إن كان صاحب الوسائل رحمه اللّه عـدّها سـبعا؛ و ذلك لأنّ الروايات الواردة فى هـذا الباب ينتهى سـند أربع منها الى علىّ بن يقطين، و هى: الروايـة ۱ و ۶ و ۷ و ۱۰ من باب ۱۴ من أبواب صـلاة المسافر من الوسائل، و الظاهر بل المعلوم كون هذه الروايات الأربع رواية واحدة، و اختلاف الواقع فى متن البعض منها مع بعض

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۰

الآخر إمّا لاجل اختلاف نقل علىّ بن يقطين» «۱»، أو من بعض من روى عنه الرواية لا بعين عبارتها، بل بنحو النقل بالمعنى.

و كـذا الرواية ۹ من هـذا الباب ليست روايـة مسـتقلة غير روايـة علىّ بن يقطين فهذه الرواية و إن كان سـندها ينتهى الى سـعد بن ابى خلف، و الظاهر من الرواية هو كون سعد المذكور حاضرا حينما سأل علىّ بن يقطين من المعصوم عليه السّلام «لأنّه قال:

سأل على بن يقطين أبا الحسن الأوّل عن الدار تكون للرجل بمصـر و الضيعة فيمرّ بها، قال: إن كان ممّا قد سكنه أتم فيه الصّلاة، و إن كان مما لم يسكنه فليقصّر» و لم يكن فيها لفظ الاستيطان، بل جعل ملاك الاتمام و القصر السكون فيه و عدمه.

و لكن ليست هذه الرواية غير ما رواها على بن يقطين السائل عن المسألة من الإمام عليه السّلام «۲».

إنّما الكلام فى الروايـة ۸ من البـاب المـذكور الّتى ينتهى سـندها الى حمـاد بن عثمـان، و هو يروى عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قد يتوهم أن هذه الرواية أيضا لم تكن غير ما رواها علىّ بن يقطين عن ابى الحسن عليه السّـلام لقوة احتمال الاشـتباه و ذكر أبى عبد اللّه عليه السّلام بدل أبى الحسن عليه السّلام.

و وجه هـذا الاحتمال روايـة حماد هذا الحكم عن علىّ بن يقطين كما نرى فى الرواية ۶ و ۱۰ من الباب المـذكور، و لكن هذا التوهّم فى غير محله لكونه خلاف الظاهر.

---

(۱)- الرواية ۱ و ۶ و ۷ و ۱۰ من الباب ۱۴ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- أقول: و الشاهـد على ذلك هو انّه اخبر عما سأل علىّ بن يقطين، فليست الرواية الصادرة عن الإمام عليه السّـلام إلّا ما رواها علىّ بن يقطين. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۱

و اعلم أن بعـد الدقة و الفحص يظهر أن هذه الرواية- اعنى الرواية ۸ من الباب المـذكور- هى الرواية الّتى رواها فى الوافى عن حمّاد بن عثمان عن الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۱» و نقل صاحب الوسائل اشتباه.

و كيف كان فاعلم أن الروايات المذكور فيها الاستيطان على ما استظهرنا من كون روايات علىّ بن يقطين رواية واحدة تكون ثلاث:

إحداها: رواية علىّ بن يقطين.

ثانيتها: رواية حماد بن عثمان عن الحلبى، و هى الرواية ٨ من الباب المذكور.
ثالثتها: رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام، و هى الرواية ١١ من الباب المذكور بنقل الوسائل، و هى الرواية الّتى تكون مدرك فتوى المشهور، و هو اعتبار إقامة ستّة أشهر فى وجوب الاتمام

[فى ان الروايات الثلاث مقيدات]

و لا يخفى عليك أن رواية علىّ بن يقطين و حماد بن عثمان و محمد بن اسماعيل بن بزيع الدالات على وجوب التمام فى خصوص المنزل الّذى استوطنه الشخص، و القصر إذا لم يكن فى منزل أو ضيعة استوطن فيها، مقيدات للروايات الدالة على وجوب التمام إذا مر الشخص بضيعته أو قريته أو داره، لأنّ هذه الروايات تدلّ على وجوب التمام بنفس المرور بالضيعة أو القرية أو المنزل.
و رواية علىّ بن يقطين و الحلبى و محمد بن اسماعيل بن بزيع تدلّ على وجوب القصر فى صورة الاستيطان فى الضيعة فتقيد بها الروايات المطلقة.

[ذكر الروايات المربوطة]

و هذه الروايات المطلقة المذكورة فيها لفظ الضيعة تبلغ اثنتى عشرة رواية

---

(١)- الرواية ١٧ من الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر من الوافى.
تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ١٢
و هى الرواية ٢ و ٣ و ۴ و ۵ و ١٢ و ١٣ و ١۴ و ١۵ و ١۶ و ١٧ و ١٨ و ١٩ من الباب المذكور.
إلّا أن اكثرها لا تدلّ على وجوب التمام بمجرد المرور بالضيعة أو القرية أو داره، مثل الرواية ١٣ الّتى رواها حذيفة بن منصور عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فانها قابلة للحمل على كون سؤال السائل من أن هذا المقدار من المسافة هل يوجب القصر أو لا.
و مثل الرواية ١۵ الّتى رواها موسى الخزرجى، فإنّ ظاهرها السؤال عن أنّ المسافة البالغة الى اثنى عشر فرسخا هل توجب القصر أم لا؟ و لا بدّ فى أن يسأل السائل عن المسافة البالغة باثنى عشر فرسخا مع كون القصر واجبا فى ثمانية فراسخ لمكان اشتهار عدم كفاية ثمانية فراسخ، بل و اثنى عشر فرسخا بين العجم من جهة شيوع فتاوى العامة من ابى حنيفة و غيره، و هم يقولون بالقصر فى مرحلتين أو ثلاث مراحل على ما مضى الكلام فيه، فلأجل ذلك سأل من الإمام عليه السّلام عن وجوب القصر و عدمه فى اثنى عشر فرسخا.
و أمّا رواية ابن بكير عن عبد الرحمن بن الحجاج و هى الرواية ١٢ من باب ١۴ بنقل الوسائل فهى و إن كان بحيث يمكن دعوى دلالتها على وجوب التمام فى الضياع بترك الاستفصال، لأنّ أبا عبد اللّه عليه السّلام أمر بالتمام على ما فيها بدون أن يفصل بين الطريق و بين الضيعة، فهذا دليل على وجوب التمام فى الضياع أيضا.
و لكن يمكن أن يقال بعدم كونها غير رواية ابن بكير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن بعض اصحابنا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، اعنى الرواية ٣ من الباب المذكور، فعلى هذا يمكن أن يخدش فى دلالتها أيضا للمطلب، لأنّ هذه الرواية- أعنى
تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ١٣
الرواية ٣- صريحة فى كون السؤال عن المسافة بينه و بين منزله أو ضيعته لا عن نفس المنزل و الضيعة.
و أمّا رواية عمران بن محمد و هى الرواية ١۴ من الباب المذكور الدالة على وجوب القصر فى خمسة فراسخ، و الحكم بالقصر فى الطريق، و التمام فى الضيعة، فإن هذه الرواية من الروايات الدالة على وجوب القصر فى خمسة فراسخ، و هى معارضة مع ما دل على وجوب القصر فى ثمانية فراسخ امتدادية أو الملفقة، فبعد ما دلّت على خلاف هذه الروايات الروايات الكثيرة الدالة على وجوب القصر

فى ثمانيـة فراسـخ امتداديـة او الملفقة على الكلام المتقدم فيه، فلا يمكن العمل بهذه الروايات لأنّ الروايات الكثيرة قائمة على خلافها «۱».

و أمّا الرواية ۱۱ من الباب المذكور فأيضا يكون السؤال فيها عن الحد الّذى يجب فيه القصـر لا عن حكم الضـيعة و جواب الامام عليه السّلام بأن القصر فى «ثلاثة» لعله يكون المراد من الثلاثة ثلاث مراحل، و صدرت موافقة للعامة تقيه.

و كذلك الرواية ۱۴ فهى مع قابلية حملها على كون السؤال فيها عن المسافة الموجبة للقصـر نقول: بأن مدلولها من وجوب الإتمام إذا كان المرور بضياع غيره من بنى أعمامه مثلا مما لم يفت به أحد من الفقهاء فهى غير معمول بها.

و أمّا الرواية ۴ و هى ما رواها ابن أبى عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام فهى أيضا تكون متعرضة سؤالا و جوابا عن المسافة الموجبة للقصر،

---

(۱)- أقول: يمكن أن يقال: بأنّه إن لم يمكن العمل بفقرة من هـذه الروايـة، و هى الفقرة الدالة على وجوب القصـر فى خمسة فراسخ، فلا يوجب ذلك عدم العمل بفقراتها الاخرى الدالة على وجوب الإتمام فى الضيعة، فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴

لا عن حكم الضيعة، فلا تكون مرتبطة بما نحن فيه.

فعلى هـذا نقول: و إن كانت الروايات الّتى ذكر فيها الضـيعة، أو القريـة، أو المنزل كثيرة، و لكن ليست كلها مربوطـة بما نحن فيه كما عرفت ممّا قلنا فى هذه الروايات، فتبقى رواية اسـماعيل بن فضل- و هى الرواية ۲- و رواية عمّار بن موسى- و هى الرواية ۵- و رواية احمد بن محمد بن ابى نصر- و هى الرواية ۱۷- و هى ليست غير رواية احمد الّذى ذكر فى قرب الاسـناد، و هى الرواية ۱۸ من الباب المذكور بنقل الوسائل، و تدلّ رواية احمد على ما نحن فيه بضـميمة ترك الاسـتفصال فى الرواية بين الطريق و الضيعة، فتدل على أن كلا من الطريق الى الضيعة و نفسها محكوم بوجوب الإتمام.

[فى ذكر الطائفة الاولى و الثانية من الروايات]

إذا عرفت حال هـذه الروايات فنقول: إن الروايات الواردة فى هذا الباب تكون على ثلاثة طوائف، بل على وجه على اربع طوائف كما سيأتى ذكره:

الطائفـة الاولى: ما يدلّ على وجوب اتمام الصّـلاة بنفس المرور بالضـيعة، أو القريـة، أو الدار، و هى رواية اسـماعيل بن فضل، و رواية عمّار بن موسـى، و رواية احمد بن ابى نصـر البزنطى، فإن رواية عمار و إن لم يكن فيها لفظ الضيعة و لكن من جملة «فيمر بقرية له او دار» يستفاد أن المراد من الدار هو الضيعة.

الطائفـة الثانيـة: ما يـدلّ على وجوب الإتمام إذا اسـتوطن الشـخص، و هى روايات على بن يقطين، و روايـة الحبلى، و روايـة محمد بن اسـماعيل بن بزيع، و روايـة سـعد بن خلف، إلاـ أن التعبير فى روايـة سـعد بن خلف بلفظ السـكون لا بلفظ الاستيطان، و هـذه الطائفة بعضـها متعرض لوجوب الإتمام فى الضـيعة إذا استوطن مثل الرواية ۷ من على بن يقطين، و روايـة سـعد بن خلف، و روايـة محمّد بن اسماعيل

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵

بن بزيع.

و بعضها متعرض لحكم المنزل الّذى استوطن فيه مثل الرواية ۱ من على بن يقطين، و الرواية ۶ من على بن يقطين، و رواية الحلبى.

الطائفة الثالثة: بعض ما يدلّ على وجوب التمام فى الضـيعة إذا عزم الشخص على الإقامة فيها عشرة أيّام مثل رواية عبد اللّه بن سنان، و

هی الروایة ۶ من الباب ۱۵ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل، و روایة موسی بن حمزة بن بزیع «۱»، و هی الروایة ۷ من الباب المذکور.

و یمکن عد طوائف الروایات أربعة بجعل روایة محمّد بن اسماعیل بن بزیع طائفة مستقلة من باب تعرضها لحد الاستیطان الموجب للتمام.

إذا عرفت أن الروایات باعتبار مفادها علی طوائف ثلاثة، فنقول:

إن الظاهر من الطائفة الأولی هو کون نفس المرور بالضیعة، أو القریة، أو الدار موجبا لوجوب الاتمام.

و ظاهر الطائفة الثانیة وجوب الإتمام فی الضیعة إذا استوطن فیها و إلّا فلا.

و ظاهر الطائفة الثالثة وجوب الإتمام فیها إذا عزم علی إقامة عشرة أیّام فیها و إلّا فلا، فیقع التعارض بین الطائفة الاولی و بین الثالثة لأنّ مفاد الأولی وجوب الإتمام بمجرد المرور بالضیعة سواء عزم علی الاقامة أم لا، و مفاد الثالثة وجوب الإتمام فیما لو عزم علی الاقامة فی الضیعة، فیقع التعارض بینهما و لکن الطائفة الثانیة شاهد الجمع بینهما.

---

(۱)- هی الروایة ۱۱ من الباب ۱۴ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶

[الطائفة الثانیة من الروایات شاهدة الجمع]

لا یقال: بأنّه بعد کون مفاد الطائفة الاولی وجوب الإتمام بمجرد المرور بالضیعة، و اطلاقها یشمل صورة العزم علی الاقامة و عدمه، و کذا یشمل اطلاقها صورة الاستیطان و عدمه، و مفاد الطائفة الثالث وجوب التمام فی خصوص عزمه علی الإقامة، فالطائفة الثانیة و الثالث مقیدتان لاطلاق الاولی، فیقید بمقتضی الجمع العرفی اطلاقها بالثانیة و الثالث و تکون النتیجة وجوب الإتمام فی الضیعة إذا استوطن فیها، أو إذا عزم علی إقامة العشرة، فلا حاجة فی رفع التعارض بین الطائفة الاولی و الثالث بکون الطائفة الثانیة شاهدة علی الجمع و لو لم تکن الطائفة الثانیة یرفع التعارض بما قلنا بین الاولی و الثالثة.

لانا نقول: إن مفاد الطائفة الاولی هو موضوعیة المرور بالضیعة و علیة نفس ذلک لوجوب الإتمام، و مفاد الطائفة الثالث هو علیة العزم علی الإقامة و موضوعیتها لوجوب الإتمام، و الغاء دخل المرور بالضیعة لمدخلیتها فی وجوب الاتمام و کونه کالحجر فی جنب الانسان، فعلی هذا لیس نسبة الطائفة الثالث مع الاولی نسبة المقید حتی یقال بتقید اطلاق الاولی بها، لأنّ لسان الثالث عدم کون الطائفة الاولی تمام الموضوع فی الحکم و لا جزء الموضوع، فعلی هذا یقع بینهما التعارض، و لکن بعد دلالة الطائفة الثانیة علی أن وجه کون المرور بالضیعة و موضوع وجوب التمام هو الاستیطان، و کونها وطن الشخص فیجمع بین الطائفة الاولی و الثالث، و یقال:

إن سبب وجوب الإتمام أمران:

الأمر الأول: المرور بالضیعة من باب کونها وطن الشخص.

و الأمر الثانی: العزم علی إقامة عشرة أیّام فی مکان، فبهذا النحو یجمع بین الطوائف الثلاثة من الروایات، فأفهم.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۷

و اعلم أنّه بعد ما قلنا من أن جملة الروایات المعترضة للاستیطان هی روایة محمّد بن اسماعیل بن بزیع المعترضة لحد الاستیطان نعطف عنان الکلام نحوها، و بیان ما یستفاد منها و نقول:

إذا عرفت ما ذکرنا یبقی الکلام الی ذکر ما یستفاد من روایة محمد بن اسماعیل بن بزیع فنقول بعونه تعالی: إن من الروایات الواقع فیها ذکر الاستیطان هی الروایة التی رواها محمد بن اسماعیل بن بزیع عن ابی الحسن الرضا علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یقصّر

فى ضيعته؟ فقال: لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيّام إلّا أن يكون فيها منزل يستوطنه. فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها) «۱» و هى الرواية ۱۱ من الباب ۱۴ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

و يستفاد من هذه الرواية أن سؤال السائل كان عن الرجل الّذى يرد الى ضيعته و انّه هل يجب عليه القصر، فقال أبو الحسن عليه السّلام: بعدم الباس عليه بالتقصير ما لم ينو مقام عشرة أيّام فى هذه الضيعة، قال الامام عليه السّلام: إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه، فقال السائل: ما الاستيطان؟ فكان سؤاله عما يتحقّق به الاستيطان لا أن يكون سؤاله عن حقيقة الاستيطان، لعدم المجال لأنّ يقال: إن (ما) ما الحقيقية أو الشارحة، لأنّ حقيقة الوطن أمر معلوم عند العرف و السائل عالم بما هو مفهوم الوطن عرفا، فعلى هذا يكون سؤاله عما يتحقّق به الاستيطان.

إن قلت: إن الوطن العرفى أمر معلوم عند العرف حقيقة، فلا مجال لأنّ يسأل

---

(۱)- هى الرواية ۱۱ من الباب ۱۴ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۸

عن حقيقته، و أمّا الوطن الشرعى فحقيقته غير معلوم عند السائل، فسئل عن حقيقة الوطن الشرعى.

أقول: إنه لم يكن فى ارتكازه الوطن غير وطن العرفى حتى يسأل عنه و عن حقيقته، فيكون سؤاله عن محقّق الوطن العرفى بعد معلومية حقيقته عند السائل فاجاب عليه السّلام (أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر) يعنى الاستيطان يكون له فى الضيعة منزل يقيم فيه ستة أشهر، و من الواضح أن قوله «ان يكون له فيها منزل» يكون التوطئة للجواب، لأنّ هذا مذكور سابقا، لأنه عليه السّلام قال أولا- «إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه» فذكره ثانيا توطئة للجواب فيكون الجواب يقيم فيه ستة أشهر، فإقامة ستة أشهر محققة للاستيطان، فعلى هذا لا- دخل لكون المنزل الّذى له فى الموضع الّذى يقيم ستة أشهر فيه، لأنّ محقّق الاستيطان على ما يظهر من الجواب بعد كون قوله «ان يكون له منزل» مذكورا سابقا ليس إلّا إقامة ستة أشهر.

ثمّ بعد ما عبر الامام عليه السّلام عن الإقامة بلفظ المضارع بقوله «يقيم»، فهل نقول:

بأن المراد هو أن يكون له إقامة فعلية ستة أشهر، حتى يجب عليه الإتمام بأن يكون المراد من لفظ (يقيم) هو الحال.

[فى ذكر المراد من لفظ (يقيم) فى رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع]

اشارة

أو يقال: بأن المراد منه الاستقبال، فعلى هذا يكون محقّق الاستيطان هو أن يقيم فى المستقبل ستة أشهر، فيكون المراد وجوب الإتمام فعلا لاجل انّه يقيم بعدا فى هذا الموضع ستة أشهر.

أو أن يقال: بأن المراد من لفظ «يقيم» هو اقامة الماضية سابقا، و يكون المراد من المضارع الماضى فيكون إقامة ستة شهر فى السابق موجبا للإتمام إذا مرّ بهذا الموضع بعد ذلك.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹

أو يقال: بأن المضارع منسلخ فى المقام عن الزمان، أعنى: اعتبرت الإقامة مجرّدة عن الزمان، فلا يستفاد من «يقيم» زمان المضارع و لا الماضى، بل يستفاد منه صرف لزوم حصول ذلك منسلخا عن الزمان و فى وعاء الدهر.

إذا عرفت هذه الاحتمالات نتعرّض أولا لأمرين، ثمّ نتعرض لما هو الحق فى الرواية:

الأمر الأول: يقع الكلام فى ما هو المراد من الوطن عند العرف

اشارة

، و ما يعتبر فيه مع قطع النظر عما يستفاد من الروايات الوارد فيها ذكر الاستيطان.

اعلم أن المعبّر فى كلمات اللغويين فى مقام شرح المراد من الوطن هو أن المراد منه هو المسكن أعنى: محل سكونة الشخص، و يمكن ان يعبر عنه بالفارسية «آرامشگاه».

و هل المعتبر فى الوطن عند العرف- أعنى: محل سكونة الشخص، و موضع توطنه- أن يكون هذا الموضع مولد الشخص.

أو يعتبر أزيد من ذلك بأن يكون محل آبائه و اجداده أيضا، مع كون هذا الموضع هو موضع مولده و مسقط راسه.

أولا يعتبر شيء من ذلك، بل لا يعتبر فيه أن يكون هذا الموضع مولده، بل يكفى فى صدق الوطن مجرد اتخاذ محل مسكنا، و كان بنائه على الإقامة فيه بحيث يكون خروجه عنه باز عاج مزعج و انصراف منصرف، و هل يعتبر فيه أن يكون له فى هذا الموضع ملكا اصلا أم لا؟

و هل يعتبر فيه أن يتخذه مسكنا و مقرا لنفسه دائما أم لا؟

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۰

و هل يعتبر أن يكون هذا الوطن و المسكن منحصرا بواحد بأن لم يكن له إلا وطن واحد؟

أو يمكن أن يكون له وطنان أو ازيد، و يصدق على كل منهما الوطن؟

و هل يعتبر على تقدير تصوير اكثر من وطن واحد أن تكون إقامته فى وطنيه بالسوية بأن يقيم فى كل منهما مثلا ستة أشهر؟

أولا يعتبر التسوية، فيكفى أن يقيم فى احدهما فى عرض السنة اكثر من الأخر.

و على تقدير عدم اعتبار ذلك.

هل يعتبر أن تكون مدة إقامته فى كل منهما معلومة، مثلا يعلم و ينبى على الإقامة فى أحدهما ثمانية أشهر و فى الآخر أربعة أشهر فى كل سنته أولا يعتبر ذلك، بل يكفى صرف الإقامة فيهما و إن لم تكن مدة إقامته فى كليهما معلومة.

و مع قطع النظر عن كل ذلك هل المعتبر فى وجوب الإتمام فى الصّلاة على المكلف، تحقق صدق الوطن أم لا؟ و بعبارة أخرى يدور حكم وجوب الإتمام مدار صدق الوطن حتى نحتاج فى وجوب الإتمام من تحقق هذا العنوان، فكل موضع يعد وطنا عند العرف نحكم بوجوب الإتمام فيه، و إلّا فلا؟ أو لا حاجة فى وجوب الإتمام و تحقّق موضوعه إلى تحقق صدق الوطن عند العرف؟

اعلم أن الوطن عند العرف عبارة عن كل مكان يقيم فيه الشخص بحسب طبعه بحيث لا يخرج منه إلّا لاجل عارض يعرض له.

و بعبارة اخرى كل موضع تكون إقامة الإنسان فيه بحسب ميله الطبيعى، و

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱

حركته الطبيعية، فهو الوطن و لهذا يكون الخروج عنه بحسب الحركة القسرية، و لاجل طروّ عارض، و بعبارة ثالثة كل فرد من افراد الانسان، بل و ساير الحيوانات مسكنهم و موطنهم عبارة عن كل موضع يقيمون فيه، و يتوجهون نحوه بحسب وضعهم و بنائهم الأوّلى، و إذا خرجوا من هذا المكان لاجل عارض و حاجة يتوجهون نحوه مجّددا، و لا يتركونه إلّا باز عاج مزعج و انصراف منصرف.

فهذا ما نفهم من الوطن بحسب ذوق العرفى، و لا دخالة عند العرف فى صدق الوطن كون مسكنه محل ولادته، أو محل آبائه و اجداده، و لا أن يكون بنائه على الإقامة فيه دائما- كما يظهر من السيّد رحمه اللّه فى العروة من اعتبار قصد الإقامة الدائمة فى هذا الموضع- لعدم اعتبار قصد الإقامة الدائمية فى صدق الوطن عرفا، كما ترى أن نوع الناس لم يكونوا قاصدين على الإقامة دائما فى محل سكنا هم، و مع ذلك يصدق عرفا أن هذه المساكن أوطانهم.

بل يكفى فى صدق ذلك بنظر العرف كون الشخص ساكنا فيها بعنوان الإقامة، بحيث يكون بحسب وضعه الطبيعى ساكنا فيها، و لا يخرج منها الا بازعاج مزعج، وجهة طارئة كما قلنا، و لا يعتبر بنظرهم أن يكون هذا الوطن منحصرا بواحد، بل يمكن أن يكون

للشخص وطنان، و كان بنائه على الإقامة فيهما بحسب وضعه الطبيعي، أو اكثر من وطنين، و كذلك لا يعتبر كون إقامته فى أوطانه بالسوية، بل يصدق على كل منهما الوطن و إن لم تكن إقامته فيهما بالسوية.

نعم يمكن أن يشكل فى صدق الوطن عرفا فى ما كانت إقامته فى أحد وطنيه معلومة بحسب الزمان، و الآخر غير معلوم، أعنى: يشكل صدق الوطن على المحل الغير المعلوم سكونه فيه بحسب الزمان فقط لا فى الآخر المعلوم سكونه فيه.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۲

هذا كله فى ما يعتبر فى صدق الوطن بنظر العرف، و يمكن أن يرد فى بعض صغرياته إشكال فى صدق الوطن عرفا.

[موضوع وجوب الاتمام هل يكون متفرعا على الوطن أولا]

و أمّا الكلام فى ما قلنا من أن حكم وجوب الإتمام يكون تابعا و متفرعا على صدق الوطن عرفا، حتى انّه إذا لم يصدق الوطن بموضع لا يجب على المكلف القصر فيه، أو ليس تابعا له.

فنقول: إن المستفاد من الآية الشريفة وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ الخ بعض روايات الواردة فى الباب، هو وجوب القصر على المسافر، فمن كان مسافرا يجب عليه القصر، و من لم يكن مسافرا يجب عليه التمام، لأنّ الظاهر من قوله تعالى وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ هو وجوب القصر فى مورد الضرب فى الأرض، و معناه وجوب الاتمام فى غير مورد الضرب فى الأرض، فالقصر مجعول للمسافر و من يكون فى السفر و ضاربا فى الأرض، و الإتمام واجب على غير المسافر و من لم يكن ضاربا فى الأرض، سواء يصدق عليه عرفا انّه وطنه أولا يصدق ذلك، لأنّ موضوع حكم الإتمام هو غير المسافر، و قد يعبّر عنه بالحاضر، لا أن يكون موضوع الحكم من يكون فى وطنه، لأنّ ظاهر الدليل هو وجوب القصر على المسافر و من يكون ضاربا فى الأرض، فمن لم يكن كذلك أعنى: يكون حاضرا فهو موضوع وجوب التمام، سواء يصدق أن هذا الشخص الغير المسافر فى وطنه أو لا يصدق ذلك.

و بعبارة اخرى كان القصر واجبا على من يكون مسافرا و بعيدا عن موضع يقتضى طبعه وقوفه فى هذا- الموضع و لهذا قلنا فى البدوى: بعدم وجوب القصر عليه لعدم كونه بالسفر بعيدا عن منزله و بيته، لأنّ بيته معه- فمن كان مسافرا يجب عليه القصر، و من لم يكن مسافرا لا يجب عليه القصر بل يجب عليه الإتمام، فموضوع

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۳

وجوب حكم الإتمام هو من لم يكن مسافرا، ففى كل موضع لا يكون الشخص مسافرا يجب عليه الإتمام سواء صدق عرفا أن هذا الموضع وطنه أولا، فعلى هذا لم يكن وجوب الاتمام دائرا مدار صدق الوطن العرفى.

و إن وقع الشّك فى كونه مسافرا أم لا، يجب عليه الإتمام أيضا لما قدمنا الكلام فيه، فإن بقينا فى الشّك فى صدق الوطن عرفا على بعض الصغريات المتقدمة و عدمه، و لا يمكن لنا الجزم بكونه مصداقا للوطن عند العرف، فمع ذلك لا يوجب ذلك الاشكال لنا فى وجوب الإتمام، لأنّ موضوع وجوب الإتمام هو من لم يكن مسافرا، و بعبارة اخرى من يكون ساكنا فى بيته سواء يصدق عليه انّه فى وطنه أولا، يجب عليه الإتمام.

الأمر الثانى: [فى ان الفقهاء مختلفون فى المراد من الوطن]

اعلم أن ما يظهر من كلمات الفقهاء فى مقام ذكر الوطن، هو انهم مختلفون فيه بحيث يمكن ارجاع كلامهم الى اصطلاحات ثلاثة للوطن:

الأول: ما يظهر من كلمات بعض المتأخرين من انّه ليس الوطن إلّا ما هو معناه بحسب العرف، و هو كل محلّ يكون موطن الانسان إمّا لولادته فيه، أو لكونه موطن آبائه و اجداده، أو من باب اتخاذه وطنا بدون أن يكون مولده و مسقط رأسه، و موطن آبائه و أجداده،

فإنّ هذه الطائفة قائلة بالوطن العرفى و انّه لا يجب الإتمام إلّا فى هذا الوطن، و إن كان الاشكال و الخلاف فى بعض صغرياته عندهم و لا يقولون بالوطن الشرعى، بل يقولون بوجوب الإتمام فى الوطن العرفى.

و هذا الوطن العرفى على قسمين:

الأول: ما يكون محلّ إقامته باعتبار كون مولده و محلّ نشوه.

و الثانى: ما يتخذه وطنا و يسمّى بالوطن المستجدّ، و هو كل موضع يبنى على

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۴

الاقامة فيه و ان لم يكن محل ولادته و موطن آبائه و محل اقامته من اصل، بل يتخذه محل إقامته.

الثانى: الوطن الشرعى بمعنى انّه كما يفرض للشخص الوطن العرفى بالمعنى المتقدم، و يجب عليه الإتمام فى هذا الوطن، كذلك يفرض وطن آخر، و هو المسمى بالوطن الشرعى، و هو كل موضع أقام فيه ستة أشهر و إن أعرض عنه بعد هذه الإقامة، فيجب عليه الإتمام إذا مرّ بهذا المحل و ان اعرض، بشرط أن يكون للشخص فى هذا الموضع ملك و إن لم يكن هذا الملك إلّا نخلة واحدة، و القائلون بهذا الوطن الشرعى و وجوب الإتمام فيه المشهور من الفقهاء رضوان اللّه عليهم، كما يظهر من تتبع كلماتهم كالشيخ رحمه اللّه و المحقق و غيرهما، فإنّ المحقق رحمه اللّه يقول كما فى الشرائع: (الوطن الّذى يتم فيه هو كل موضع له فيه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعدا متوالية كانت أو متفرقة) «۱» فإنّه و إن كان بينهم الاختلاف فى بعض خصوصيات هذا الوطن الشرعى إلّا انهم قائلون به فى الجملة.

الثالث: الوطن الفاصل بين العرفى و الشرعى، و هو أن الوطن هو الوطن العرفى و لكن يعتبر فى هذا الوطن العرفى الإقامة ستة أشهر فى كل سنة كما يمكن دعوى ظهور ذلك من كلام الصّدوق رحمه اللّه فى الفقيه، و إن لم يكن مسلّما، فهذا هو وطن ثالث.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ ما يظهر من كلمات المشهور هو وجوب الإتمام فى كل موضع يكون للشخص فيه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعدا، متوالية كانت

---

(۱)- الشرائع، ص ۳۹، الشرط الثالث.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۵

أو متفرقة، و ليس فى كلماتهم ما يدلّ على التزامهم بالوطن الشرعى.

و لا يوجد فى عباراتهم ما يشعر بكونهم قائلين بالوطن الشرعى فى قبال الوطن العرفى، بل الوطن الواقع فى كلماتهم أو الاستيطان ليس إلّا عبارة عن المسكن، أو ما يتخذه مسكنا، لأنّ الوطن بمعنى المسكن كما يظهر من كلمات أهل اللغة، فعلى هذا يكون مراد هم إن كل موضع يسكن فيه الشخص له فيه ملك، و قد أتخذه مسكنا ستة أشهر متوالية أو متفرقة يجب عليه الإتمام متى يمر عليه و إن أعرض عنه.

فما قيل من أن المشهور يقولون بالوطن الشرعى فى قبال الوطن العرفى، هو من استنباطات بعض المتأخرين من الفقهاء من كلمات المشهور، و إلا كما هو ظاهر كلماتهم، و بيّنا مرادهم، ليس هناك تعرض فى كلامهم للوطن الشرعى، بل هم يقولون بأن الشخص، و إن لم يخرج من موضوع المسافر إذا مرّ بمحل سكن فيه ستة أشهر، يجب عليه الإتمام مع كونه مسافرا تمسكا برواية ابن بزيع المتقدم ذكرها، فحكمهم بوجوب الإتمام فى الصورة الّتى فرضوها، ليس من باب كون الشخص خارجا عن موضوع المسافر و صيرورته غير المسافر، و كونه فى منزله و وطنه، بل هو مع كونه مسافرا يجب عليه الإتمام، و وجه وجوب الإتمام عليه عندهم هو رواية ابن بزيع، و وجه اعتبار وجوب الإتمام عليه فى مورد يكون له الملك هو رواية عمّار الدالّة على اعتبار الملك و إن لم يكن هذا الملك إلا نخلة واحدة، فاعتبار الملك فى هذا الحكم أيضا مسلم عند المشهور، و لكن يكفى فى الملك اقلا كون نخلة واحدة له، فاذا كان له نخلة

واحدة یجب علیه الإتمام فی الفرض.

و الشاهد علی اعتبار النخلة الواحدة اقلا هو بعض الفروع المعنونة عندهم،

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۲۶

مثل انّه یکفی نخلة واحدة مشترکة بینه و بین غیره، أو ما فرعوا من انّه هل یکفی نخلتان مشترکتان، أو لا بدّ من نخلة واحدة مختصة به لا بالاشتراک، و یأتی الکلام فی اعتبار ذلک، و روایة عمار و ما یستفاد منها، فظهر لک ممّا مرّ أن التعبیر بالوطن الشرعی لم یقع فی کلمات المشهور، و ظهر لک ما هو مرادهم.

[تعبیرات ثلاثة فی الوطن العرفی و الشرعی و البرزخی]

اشارة

إذا عرفت هذین الأمرین، نقول: إنه کما قلنا یظهر من کلمات الفقهاء تعبیرات ثلاثة فی الوطن:

الأول: الوطن العرفی.

الثانی: الوطن الشرعی علی ما نسب الی المشهور.

الثالث: البرزخ بینهما کما یلوح من کلام الصدوق رحمه اللّه، فمع قطع النظر عن الروایات ظهر لک ما هو المراد من الوطن عند العرف، و ظهر لک عدم کون وجوب الإتمام دائرا مدار صدق الوطن العرفی.

أمّا الروایات فنقول: إن روایة الحلبی، و أربع روایات من روایات علی بن یقطین، و روایة محمد بن اسماعیل بن بزیع مشتملة علی الاستیطان، بمعنی دلالتها علی وجوب الإتمام إذا مر بضیعة استوطن فیها، و روایة ابن بزیع مشتملة علی زیادة، و هی أن الراوی بعد ما سأل عن الاستیطان اجاب الامام علیه السّلام (أن یکون له فیها منزل یقیم فیه ستة أشهر) فالقائلون بالوطن العرفی، و عدم تصویر الوطن الشرعی یقولون بما حاصله یرجع الی انّه إن کان الوطن الشرعی مجعولا من الشارع، فمعناه جعل وطن شرعی فی قبال الوطن العرفی، و جعل مستقل فی الوطن علی خلاف ما هو المرتکز عند العرف فهو فی قبال الوطن العرفی، و لازمه جعل الوطن من الشارع، و هذا أمر بعید بحسب النظر، لأنه من البعید أن جعل الشارع

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۲۷

الوطن بحدود خاصة فی قبال الوطن العرفی.

و أبعد من ذلک کون مراد المعصوم علیه السّلام من الاستیطان الوارد فی هذه الروایات، و حتی روایة ابن بزیع هو أمر آخر غیر ما هو فی ارتکاز العرف أعنی:

الوطن العرفی، بل کان مراده الوطن الشرعی، لأنّ الوطن الشرعی غیر معروف عند الناس، و لا یختلج ببال السائل عن الوطن إلّا ما هو یأتی بالنظر العرفی من معناه العرفی.

و الشاهد علی ذلک أن فی غیر روایة ابن بزیع علق المعصوم علیه السّلام حکم الإتمام علی الاستیطان، و لم یعیّن موضوع الاستیطان، و الحال أن السائل لا یفهم من ذلک إلّا اتخاذ الوطن العرفی، فإن کان مراده علیه السّلام غیر الوطن العرفی أعنی: الشرعی، فکان اللازم بیانه و إلّا لاخل بالغرض خصوصا فی مثل هذه المطلقات الواردة فی مقام بیان الحکم.

و لو أراد غیر ذلک یلزم تاخیر البیان عن وقت الحاجة و الإخلال بالغرض، فمن هنا نستکشف أن المراد من الوطن فیها هو الوطن العرفی.

و أمّا فی خصوص روایة ابن بزیع فهو أیضا کذلک، لأنّ هذه الروایة و إن کان لها هذا الذیل إلّا أن صدر الروایة یدلّ علی ما قلنا، لأنّ السائل بعد ما سأل عن الضیعة و أجاب المعصوم علیه السّلام بما حاصله یرجع الی أن نفس المرور بالضیعة لا یوجب انقلاب حکم

القصر إلّا إذا نوى إقامة العشرة فيها قال عليه السّلام (إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه) فهو عليه السّلام اجاب عن السؤال بأن الاستيطان سبب للاتمام، فإن سكت الراوى و لم يسأل عنه بعد ذلك بقوله (ما الاستيطان) لاكتفى عليه السّلام بما اجاب.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۸

فإن كان المراد من (يستوطنه) هو اخذ الوطن الشرعى، فمع عدم خلجان ذهن الراوى إلّا بالوطن العرفى، و عدم بلوغ نظره الى الوطن الشرعى، فهو عليه السّلام اخل بالغرض، لأنه لم يبيّن ما هو موضوع حكمه، مع غفلة السائل عنه و الحال ان المقام يقتضى ذكره، فمع عدم ذكره نستكشف عدم كون موضوع حكمه إلا ما يكون فى ذكر السائل بحسب ارتكازه العرفى.

ثمّ بعد ما سأل السائل عن الاستيطان فأيضا ليس جواب الامام، من ذكر ستة أشهر، دليلا على الوطن الشرعى، بل يكون سؤاله راجعا الى ما هو محقّق الوطن العرفى، و أجاب عليه السّلام و ذكر فى الجواب أحد مصاديق الوطن العرفى، و كان التعبير (بستة أشهر) من باب المثال، لا أن تكون هناك موضوعية للستة أشهر، و لعله تكون ستة أشهر من باب أن من له وطنان يقيم بوضعه الطبيعى فى كل منهما ستة أشهر، و إلا لا مانع من إقامة أربعة أشهر، أو كون أوطان ثلاثة له لعدم وجود مانع فى نظر العرف، و صدق الوطن على كل منها، فعلى هذا لا يستفاد من الرواية إلا الوطن العرفى لا أمرا آخر اوسع منه، أو أضيق منه.

[مراد المعصوم ذكر محقق الوطن العرفى و ذكر ستة أشهر من باب المثال]

إن قلت: إنه إن كان المراد من الوطن الواقع عنه السؤال بقوله (ما الاستيطان) هو الوطن العرفى، فهو أمر واضح لا يخفى على أحد، فكيف كان حقيقته أو محققه مخفيّا على ابن بزيع حتى يحتاج الى السؤال عنه، فبعد عدم كون السؤال عن الوطن العرفى لكون موضوعه جليّا غير خفى على السائل، فلا بدّ من أن يكون السؤال إمّا من باب أن السائل علم أن مراد الامام عليه السّلام وطن غير الوطن العرفى اعنى: الوطن الشرعى، فكان السؤال عن حقيقته، أو أن يكون السؤال راجعا الى ما هو محقّق هذا الوطن بعد علم السائل بحقيقته، أو أن السائل يدرى و يعلم بأن الوطن

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۹

على نوعين: الوطن العرفى و الوطن الشرعى، و لكن كان سؤاله من الامام عليه السّلام من أنه أراد أيّا من الوطنين.

أو انّه و لو لم يعلم بأنّه أراد غير العرفى، أو ما هو محقّق الوطن الغير العرفى اعنى الشرعى، أو لم يكن سؤاله عن إرادته أيا منهما، و لكن يحتمل انّه اراد الشرعى فسئل عنه أو عن محققه، فسئل عن ذلك بقوله (ما الاستيطان).

فاجاب الامام عليه السّلام بما يرجع الى انّه اراد وطنا غير الوطن العرفى أعنى: اراد الوطن الشرعى، لأنّ ما اعتبر فيه من إقامة ستة أشهر لا يتناسب الا مع الوطن الشرعى، فمن هنا نستكشف أن المراد من الوطن الواقع فى مورد السؤال و الجواب هو الوطن الشرعى.

نقول: أمّا ما قلت: من أن الوطن العرفى بعد معروفية موضوعه لا يناسب أن يكون السؤال عنه، فلا بدّ من أن يكون السؤال عن أمر آخر نقول: بأنّه بعد التسليم بذلك و بعد كون السؤال عما هو محقّق الوطن العرفى، و لكن بعد كون الوطن العرفى على قسمين: الأوّل محل مولد الشخص و موضع إقامة آبائه و اجداده، و الثانى الموضع الّذى يتخذه الشخص وطنا لنفسه و دار إقامة، و يبنى على ذلك، و يعبر عنه بالوطن المستجد.

فيمكن أن يكون السؤال راجعا الى الثانى بمعنى أن المرتكز فى ذهن السائل من الوطن كان هو القسم الأول، و بعد ما كان السؤال عن الضيعة لا عن مولده و مسكنه، و لا يكون التوطن فيها بنحو الأول، فلا بدّ و أن يفرض بالنحو الثانى، و حيث يكون الاستيطان بالنحو الثانى غير مرتكز عنده، فلهذا بعد ما فهم من كلام معصوم عليه السّلام انّه اراد الوطن المتخذ، فسأل عن محقّق هذا الوطن فاجاب عليه السّلام بصغرى

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۳۰

من صغرياته على سبيل المثال، فبعد امكان حمل السؤال على ذلك لا يلزم أن يكون سؤاله عن الاحتمالات الاربعة.

إن قلت: إنّ مقتضى القاعدة فى دوران الأمر بين ظهور المفسّر و المفسّر عنه، هو الأخذ بظهور المفسر، لأنّه بيان للمفسّر عنه، فعلى هذا لا بدّ و أن يقال فى المقام بالاخذ بالذيل اعنى: ما يدلّ على كفاية إقامة ستة أشهر فى وجوب الإتمام، لا بالصدر اعنى بنفس اقتضاء اطلاق الاستيطان.

نقول: إنّ ما قلت من تقديم ظهور المفسِّر على المفسّر عنه فى محله، لكن هذا فيما لو لم يكن ظهور المفسّر عنه اقوى من ظهور المفسّر كما فى ما نحن فيه، فإن ظهور الاستيطان فى الوطن العرفى أقوى من ذيل الرواية الواقع فى مقام التفسير، فلا بدّ من حمل الذيل على المثال، و أن ستة أشهر تكون من باب المثال، خصوصا مع ما وقع فى روايات اخرى من التعبير عن الاستيطان بهيئات مختلفة من «تستوطنه» أو «وطنه» فإنّ تقييد هذه المطلقات الواردة فى مقام البيان بما فى ذيل رواية ابن بزيع مشكل، فعلى هذه لا يستفاد من هذه الرواية إلّا الوطن العرفى، و المراد من قوله:

«يقيم» هو أن هذا الموضع يكون معدّا للإقامة فيه بحسب بنائه و اتخاذه وطنا، فلا يكفى صرف إقامة ستة أشهر سابقا و إن أعرض بعد ذلك عنه فى وجوب الإتمام، فلا يثبت الوطن الشرعى بالرواية.

[حاصل كلام المحقق الهمدانى و العلامة الحائرى رحمه اللّه]

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه الاستدلال بهذه الرواية فى عدم إثباتها أزيد من الوطن العرفى، و هذا حاصل ما يستفاد من كلام الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۱» و آية اللّه الحائرى رحمه اللّه.

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۷۳۹.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۱

إذا عرفت ذلك نقول فى مقام فهم ما هو المراد من الرواية بأنّ (الضيعة) تطلق فى الأصل على مطلق حرفة الرجل و صناعته، ثمّ استعملت بعد ذلك فى خصوص العقار و كل أرض معدّة للزرع، و ضيعة الرجل عبارة عن مزرعة، أو قرية، أو أرض معدّة للزراعة سواء كان صاحب الضيعة بنفسه زارعها، أو كان المتصدى للزراعة فيها شخصا غيره، و من كانت له ضيعة إذا لم يكن زارعها بنفسه فيكون المتعارف سكناها فى غير الضيعة إمّا فى البلد الواقعة هذه الضيعة حوله، أو فى بلد آخر و يكون المتعارف أن صاحب الضياع ساكن فى البلد، غاية الأمر يروح و ينزل فى ضيعته فى كل سنة مرة أو مرتين للاطلاع بوضع الضيعة من كيفية بذرها، و ترتيب فلاحتها، و جمع البيدر و غير ذلك.

و ربما يكون له فيها دار و منزل يسكن فيه متى يذهب الى الضيعة، و ربما لا يكون له فيها منزل و دار مخصوص للاقامة فيها، بل ينزل فى منزل من منازل أحد الساكنين فى الضيعة مثلا من الرعايا.

و بعد ما عرفت من أن المراد من الوطن ليس ما يفهمه العجم من كونه عبارة عن البلد، أو القرية الّتى يكون الشخص مقيما فيها، و كان موطنه و مولوده، بل يكون المدلول من الوطن أضيق دائرة من هذا و إن كان لا يعتبر فيه كون هذا الموضع ملكا له، لأنّ الوطن كما قلنا عبارة عن المسكن، و المسكن لا يطلق على بلد الشخص أو قريته إلا مسامحة، بل المسكن عبارة عن بيت أو دار يكون الشخص ساكنا فيه، كما ترى أن ذلك يستفاد من بعض هذه الروايات المتعرضة للاستيطان، فإن فيها فرض بأن يكون للشخص فى الضيعة منزل يستوطنه، فالتوطن و السكونة يقع فى الضيعة، فالضيعة اوسع دائرة من ذلك، فالمراد من الوطن أعنى: المسكن، هو بيت، أو دار، أو منزل يكون للشخص فى بلد، أو قرية، أو ضيعة يستوطن فيه.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۲

فعلى هـذا نقول: إن هـذه المسألـة كانت مورد السؤال و الجواب عنـد العامـة، و كـذا الخاصّة كما ترى أن بعض العامة قائلون بوجوب الإتمام على صاحب الضـيعة إذا مرّ بها تمسكا بأن من ينزل فى ضيعته فهو فى ملكه، و بيته و من يكون فى داره و بيته فليس بمسافر، و لا ـ يجب القصـر إلّا على المسافر، بل يجب عليه الإتمام، و كان هـذا الموضوع موردا لسؤال السائلين فى هـذه الروايات، فاذا نرجع الى الروايات و نحاسب ما يستفاد منها.

[النظر فى الروايات الوردة فى الباب التى فيما لفظ الوطن]

فنقول: إن بعضـها ورد التعبير فيه بلفظ (تسـتوطن) و اثبت الحكم بالإتمام فى الضيعة فى صورة الاستيطان بالمفهوم، و هو روايات على بن يقطين الّتى قلنا بأنها كلها رواية واحدة، و هى الرواية ۱ و ۶ و ۱۰، لأنّ لسان الرواية يكون هكذا «كل منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصـير» فى الرواية ۱، و قـال «كـل منزل لا تسـتوطنه فليس لک بمنزل، و ليس لک أن تتمّ فيه» فى الروايـة ۶، و قال «كل منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصير» فى الرواية ۱۰ من باب ۱۴ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.
فيسـتفاد من هـذه العبارة أن كل منزل لا تسـتوطنه يعنى: ما اتخـذته وطنا، و ما وقع منك الاستيطان فيه بعـد فليس لک بمنزل أو يجب عليك التقصـير، فيكون مفهوم هذه القضية هو أن كل منزل من منازلك وقع منك الاستيطان فيه و اتّخذته وطنا اعنى: مسكنا من قبل، فيجب عليک فيه الإتمام.
فيسـتفاد من هـذا اللسـان انّه يعتبر حصول الاستيطـان، و طلب السـكونة، و وقوعهـا من الشـخص من قبـل حتى يجب عليه الإتمـام بعد حصول ذلـک، فلا ـ يكفى فى وجوب الإتمـام الاستيطـان الحاصـل من بعـد ذلـک المرور، أو فى حال المرور «فلا يسـتفاد منها الوطن العرفى، لأنه لا يكفى مجرد اتخاذ الوطن فيه و إن أعرض عنه
تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۳
بعده فى وجوب الإتمام».
و بعضها و هى الرواية ۹ من هذا الباب، و هى أيضا من جملة روايات على بن يقطين، فهى صـريحة فى اعتبار حصول السـكونة الفعلية لإتمام البعديـة، و صـريح فى كون المراد من الوطن هو المسـكن لكون التعبير بلفظ (سـكن) لأنّ لسان الرواية هكذا «قال: إن كان ممّا قد سكنه اتم فيه الصّلاة فإن كان مما لم يسكنه فليقصر».
و بعضـها و هى الرواية ۸ من هـذا الباب الّتى رواها الحلبى (و ما فى نقل صاحب الوسائل عن حمّاد اشـتباه) و الصـحيح هو نقل الوافى هى بهذه العبارة «عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يسافر فيمر بالمنزل له فى الطريق يتم الصّلاة أم يقصر؟ قال: يقصر، إنما هو المنزل الّذى توطنه».
فلفـظ (توطنه) يحتمل لأنّ يكون توطنه اعنى الماضـى من توطن يتوطن، و ان استشـكل على هـذا الاحتمال الحاج آغا رضا الهمـدانى رحمه اللّه، «۱» أو يكون مضارعا و خطابا، أو بعض احتمالات أخر، فمع هـذه الاحتمالات لا صـراحة فى الروايـة، بل لا دلالـة لها على اعتبار فعليـة الاستيطان، بل قابل للحمل على ما قلنا فى ساير الروايات و هو حصول الاستيطان أعنى: السـكونة قبلا، فلا يسـتفاد من هذه الروايات ما ينافى اعتبار السكونة و تحققها قبل المرور بالضيعة فى وجوب الإتمام إذا مرّ بها.
إذا عرفت حال هـذه الروايات يبقى الكلام فى روايـة ابن بزيع و هـذه الروايـة، مع ما بيّنا لک من كون الوطن عبارة عن المسـكن لا ما يتبادر منه عند أهل العجم، و مع ما بيّنا لک من كون حكم نفس الضيعة بنفسها من حيث ورود صاحبها فيها من

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۷۳۹.
تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۴

جهة حكمه فى القصر و الإتمام موردا للسؤال و الجواب عند العامة و الخاصة، و مع ما قلنا من أن وجوب الإتمام فى الوطن الأصلى، و المسكن الحقيقى من باب كون الشخص غير مسافر و عدم صدق ضارب الأرض عليه، لا من باب دليل خاص وارد فيه.

لا يستفاد من هذه الرواية إلّا أن السائل أعنى: ابن بزيع سئل عن حكم مسئلة الورود على الضيعة الّتى كانت مورد السؤال و الجواب عند العامة و الخاصة، فلا يكون سؤاله راجعا أصلا الى الوطن و المسكن العرفى الّذى يكون مقابل السفر و الضرب فى الأرض، بل يكون سؤاله عن حكم الضيعة الواقع مورد السؤال و الجواب، و هو من حيث إن من يكون مسكنه محلا- آخر، و له ضياع، و يمرّ بضياعه هل يجب عليه الإتمام فيها أم لا خصوصا مع وضع السائل، فإن ابن بزيع كان دخيلا فى مؤسسة خلافة بنى العباس، و له ضياع و كان مسكنه فى غير ضياعه، غاية الامر قد يتفق له المرور بضياعه للاطلاع على وضع زراعتها و جهاتها الاخرى، فلم يكن أصل السؤال و الجواب عن الوطن و المسكن الأصلى المقابل للسفر، أو بتعبيرهم لا يكون السؤال و الجواب راجعا الى الوطن العرفى، بل عن الضيعة و هى غير مستقر الشخص و مسكنه العرفى.

و الشاهد على ذلك- مع قطع النظر عما بينا من وضع الضيعة و حكمها الواقع مورد السؤال و الجواب عند العامة و الخاصة- هو انّه إن كان المراد من الاستيطان، و سؤال السائل و جواب الامام عليه السّلام من الوطن العرفى، فيلزم أن يكون الاستثناء، و هو قوله عليه السّلام فى الرواية «إلا- أن يكون له فيها منزل يستوطنه» منقطعا لأنّه مع ما قلنا من أن المتعارف فى الضياع هو كون وطن صاحبها و مسكنه فى غيرها، و

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۵

لا يتعارف سكونته العرفية فيها، فقوله (إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه) يعنى إلّا أن يكون لصاحب الضيعة فيها منزل اتخذه مسكنا عرفيا لنفسه يكون خارجا عن الوضع المتعارف من الضيعة، لأنّ قسما من الضيعة لا يتخذه مسكنا عرفيا فيه، بل المتعارف ما قلنا، فيكون الاستثناء خارجا عن وضع الضيعة، فالاستثناء يكون منقطعا على هذا، و هو خلاف الظاهر.

فبعد ذلك نقول: بأن حاصل السؤال و الجواب هو انّه بعد ما سئل السائل عن حكم الضيعة، و أن الشخص يقصر فيه أولا، أجاب عليه السّلام بعدم البأس بذلك يعنى:

القصر ما لم ينو البقاء عشرة أيام إلّا أن يكون له فى الضيعة منزل اتخذه مسكنا لنفسه فسأل عن المقدار الّذى يكفى فى السكونة فى الضيعة، فاجاب عليه السّلام بأن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، يعنى: إذا سكن فى منزل له فى الضيعة ستة أشهر، فيجب عليه الإتمام فيها إذا مربها، فلا يستفاد من الرواية إلّا انّه يعتبر فى وجوب الإتمام فى الضيعة سكونته ستة أشهر، و هذا غير مربوط بالوطن العرفى اصلا لما قلنا من أن الإتمام فى الوطن العرفى يكون من باب عدم كون الشخص مسافرا و ضاربا فى الأرض، و لا حاجة الى دليل خاص، و أمّا فى الضيعة فهو مع كونه مسافرا، و كون مسكنه غير الضيعة إذا أقام فيها ستة أشهر يجب عليه الإتمام بشرط أن يكون له ملك فيها.

فظهر لك ممّا قلنا فى هذا المقام أن وجوب الإتمام على غير المسافر أعنى: من يكون فى منزله و مسكنه، و بتعبير القائلين بالوطن العرفى من يكون فى وطنه، ليس إلّا من باب كونه غير مسافر و عدم كونه ممّن يضرب فى الارض، فلا حاجة فى وجوب الإتمام عليه الى دليل خاص، بل من أول الأمر من يكون كذلك خارج عن

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۶

الحكم الّذى ثبت للمسافر، و هو وجوب القصر.

فما ترى من أن الفقهاء قبل العلّامة رحمه اللّه لم يعدّوا المرور بالوطن و المسكن من القواطع، و ليس هناك تعرض فى كلماتهم له، ليس إلّا من باب عدم الحاجة الى ذكر ذلك، لأنّ كلامهم- على ما هو صريح فى عناوين كلماتهم- فى احكام صلاة المسافر و وجوب القصر عليه، فمن لا يكون مسافرا خارج من رأس عن موضوع كلماتهم، فلا حاجة الى استثناء غير المسافر عن الأحكام الثابتة

للمسافر.

مضافا الى أن الكلام يكون فى قواطع السفر، و الكلام فيه هو فى ما يكون الشخص مسافرا و وقع له قاطع فى سفره، و لهذا ينبغى أن يذكر فى هذا المقام أمران:

الأمر الأول: العزم على الإقامة عشرة أيّام فى محل.

و الأمر الثانى: بقاء ثلاثين يوما مترددا فى محل، فهما قاطعان لحكم السفر اعنى القصر «على الكلام الّذى يأتى من كونهما قاطعين للموضوع أو الحكم».

[المرور فى أثناء السفر بالوطن لا يكون قاطعا]

و أمّا المرور فى اثناء السفر الى الوطن و المسكن فلا يعد قاطعا، لأنّ من مرّ بوطنه و مسكنه فهو غير مسافر، لا أن يكون مسافرا و مع ذلك طرأ له القاطع، فلهذا لا ينبغى أن يذكر المرور بالوطن و المسكن من جملة القواطع، فلاجل ما قلنا لم يتعرض القدماء قبل العلّامة رحمه اللّه للمرور بالوطن و لم يعدّوه من القواطع، و إذا بلغ الزمان الى العلّامة رحمه اللّه تعرض لذلك و ذكر بأن مع المرور بالوطن و المسكن فى اثناء السفر يجب الإتمام، و لعل ذلك كان لتوضيح منه، و إلا لا حاجة الى التعرض له.

فالمرور بالوطن و المسكن موجب للاتمام من باب كون الشخص غير مسافر فوجوب القصر ثابت للمسافر، وجوب الاتمام لغير المسافر، فمن لم يكن مسافرا يجب عليه الإتمام سواء صدق عرفا بأنّه فى وطنه أم لا، فلا يدور حكم وجوب

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۷

الإتمام لغير المسافر مدار صدق الوطن العرفى.

و أيضا ظهر لك أن حكم وجوب الإتمام الثابت على كل من يمر بكل موضع يكون فيه له ملك قد استوطنه ستة أشهر، و إن أعرض عنه مع بقاء ملك له فيها، الذى افتى به المشهور، و هو مختار الشّيخ رحمه اللّه و غيره، و هو ظاهر كلام العلّامة رحمه اللّه فى القواعد «۱» فى باب قواطع السفر فإنه قال «و كذا لو كان له فى الاثناء ملك قد استوطنه ستة أشهر متوالية و متفرقة، و لا يشترط استيطان الملك، بل البلد الّذى هو فيه و لا كون الملك صالحا للسكنى بل لو كان له مزرعة أتم الخ».

[فى ان مراد المشهور من الوطن المسكن كما قلنا]

ليس من باب كون هذا الموضع وطنه العرفى، و لا- وطنه الشرعى المعبّر عنه فى بعض الكلمات، و نسب الى المشهور بأنّهم قائلون بالوطن الشرعى، لما قلنا من أن حمل روايات الباب و رواية ابن بزيع على الوطن العرفى لا وجه له، و ليس فى كلماتهم التعبير بالوطن الشرعى، و لم يقل بذلك بمعنى جعل مستقل من الشارع فى باب الوطن فى مقابل الوطن العرفى، حيث إنه ما وقع من الشارع جعل فى هذا الباب فى قبال العرف حتى يقال إن من المجعولات الشرعية هو الوطن الشرعى، و ليس مراد المشهور أيضا ذلك.

بل مراد هم كما يظهر من كلماتهم بعد توضيح منا من أن المراد من الوطن المسكن، و بعد ما قلنا من أن حكم الضيعة من حيث القصر و الإتمام فيها كان مورد الكلام عند العامة و الخاصة، كما ترى أن الشافعى من العامة قال فى أحد قوليه:

بوجوب الإتمام تمسكا بأن من ورد الى ضيعته، فهو فى بيته و منزله، فيجب عليه

---

(۱)- قواعد كتاب الصّلاة فصل ۵، ص ۵

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۳۸

الإتمام، و قال فى أحد قوليه: بخلاف ذلك تمسكا بفعل الصحابة، و انهم بعد هجرتهم الى المدينة متى دخلوا مكّة قصروا من الصّلاة،

و الحال أن مكّة بيتهم و محل اقامتهم سابقا، و استشكل على ذلك بأن قصرهم بمكة كان من باب عدم كون ملك لهم فى حال زيارتهم البيت و دخولهم بمكة، لانهم باعوا منازلهم و املاكهم، و وجوب الإتمام فرع بقاء ملك للشخص فى الضيعة، و لكل موضع يكون له فيه ملك، و على كل حال يكون الغرض أن المسألة كانت مورد الكلام عند العامة.

و كذلك كانت مورد الكلام عند الخاصّة كما ترى أن المسألة وقعت مورد السؤال و الجواب من زمن الصادق و الموسى و الرضا عليه السّلام هو انّه يجب الإتمام فى هذا الموضع مع كون الشخص فى السفر، و عدم كونه غير مسافر، لأنّ من مرّ بضيعته يكون برزخا بين المسافر و الحاضر، فلا يكون حاضرا لعدم كونه فى منزله و مسكنه العرفى و مع ذلك لا يكون كسائر المسافرين، لأنّ وضعه فى ضيعته على غير وضع المسافرين و لكن مع ذلك لم يخرج من كونه مسافرا، فمع كونه مسافرا يجب عليه الإتمام لما يظهر من رواية ابن بزيع.

فالحكم الّذى افتى به المشهور هو حكم يثبت من هذه الرواية، إنما الكلام فى بعض خصوصياته.

فنقول: أمّا اعتبار إقامة ستة أشهر و اشتراطها فلدلالة رواية ابن بزيع عليه.

و أمّا اشتراط كون ملك له فيه، و إن لم يكن إلا نخلة واحدة، فلرواية رواها عمّار بن موسى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (فى الرجل يخرج فى سفر فيمرّ بقرية له أو دار فينزل فيها، قال: يتم الصّلاة و لو لم يكن له إلا نخلة واحدة، و لا يقصر، و ليصم إذا

حضره الصوم و هو فيها). «۱»

فهذه الرواية تدلّ على أن مع الملك و إن لم يكن إلا نخلة واحدة يجب الإتمام، و بعد فهم هذه الرواية و تقييدها برواية ابن بزيع الدالة على أن مجرد المرور إذا لم يقم فيها ستة أشهر لا يصير موجبا للإتمام، فتكون النتيجة هى وجوب الإتمام فى الضيعة و امثالها إذا سكن فيها ستة أشهر.

و أمّا بعض الروايات الاخرى الواردة فى الباب و إن كان مورد فرض الرواية موردا يكون للشخص ملك، و لكن مع ذلك لا يستفاد منه اعتبار الملك فى وجوب الإتمام فى الضيعة، لأنّ صرف كون المورد الّذى وقع منه السؤال موردا يكون ملك للشخص ليس دليلا على اعتبار الملك، إذ لعل ذلك كان من باب المورد، و المورد لا يخصص و لا يعمم، و يمكن انّه إذا كان السؤال عن مورد لا يكون للشخص ملك يامر الامام عليه السّلام بالاتمام أيضا، فالدليل على اعتبار الملك هو رواية عمّار الّذى وقع التصريح فيها بأن الحكم بالاتمام مقيد بصورة وجود الملك و إن لم يكن إلا نخلة واحدة.

و أمّا عدم اعتبار التوالى فى ستة أشهر و كفاية إقامة ستة أشهر متفرقة فى وجوب الإتمام فنقول: إن كنا نحن و ظاهر رواية ابن بزيع فلا بدّ من الالتزام باعتبار تحقق إقامة ستة أشهر متوالية، لأنه قال: إن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، و ظاهر هذه العبارة هو حصول ذلك بالتوالى.

و لكن بعد ما نرى خارجا ما هو المتعارف فى الإقامة فى الضيعة من إقامة

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱۴ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

مالكها و صاحبها فيها يوما، أو يومين، أو أكثر من ذلك بقليل، و لا يتعارف إقامة ستة أشهر متوالية أو اكثر من اصحاب القرى و الضياع فى قراهم و ضياعهم- خصوصا ابن بزيع فإنه كان دخيلا فى أساس حكومة بنى العباس، و مشغولا بشغل فيه، فكيف هو يتوقف ستة أشهر فى ضياعه و ليس متعارفا الإقامة بهذا المقدار متواليا- فنستكشف من هذا انّه لا تعتبر إقامة ستة أشهر متوالية، لأنّ بعد كون المتعارف هو الإقامة أقل من ذلك، فلا يفهم العرف من ستة أشهر إلّا ما هو المتعارف عند هم من وقوع ذلك متفرقة، فإن كان نظره

عليه السّلام بالتوالى لكان اللازم بيانه، فلاجل ذلك نقول بعدم اعتبار إقامة ستة أشهر متوالية.

[لا يصير الأعراض مانعا عن حكم الاتمام]

و أمّا عدم كون الإعراض مضرا اعنى: إذا أقام الشخص ستة أشهر و لو متفرقة فى موضع يكون له فيه ملك، يجب عليه الإتمام إذا مر بهذا الموضع و إن أعرض عن الإقامة فى هذا الموضع.

فلأن ظاهر رواية ابن يزيع هو كفاية إقامة ستة أشهر فى ذلك الموضع، و ظاهر رواية عمّار هو دخالة كون الملك له فيه، و بعد عدم الدليل على كون الإعراض مضرا، فلا بدّ من الأخذ بهذا الظهور، و مقتضاه هو اعتبار ما قلنا فقط، فلا يصير الإعراض مانعا عن حكم الإتمام إذا حصل سائر ما هو المعتبر فى موضوع الحكم، فافهم، هذا تمام الكلام فى هذا الباب.

ثمّ إنه قد ظهر لك ممّا مرّ أن من لم يكن مسافرا و لا يصدق عليه انّه المسافر و الضارب فى الأرض، يجب عليه الإتمام سواء يصدق عليه انّه فى وطنه أولا يصدق ذلك، فمن يكون فى مسكنه و موطنه يجب عليه الإتمام لكونه غير مسافر.

[هل يعتبر فى الاتمام على المقيم قصد الاقامة دائما او لا؟]

ثمّ إنه يتولد هنا فرع، و هو انّه هل يعتبر فى هذا المحل الّذى يجب على الشخص

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۴۱

فيه الإتمام لكونه غير مسافر، أن يكون من قصده الإقامة فيه دائما، بحيث انّه لو لم يكن قاصدا لذلك كان الواجب عليه القصر، أولا يعتبر ذلك، فمن ذهب الى موضع غير مسكنه و موطنه الأصلى، و أقام فيه و له فيه أهل، و عيال، و متجر، و مكسب، و أراد الاقامة فيه فعلا- و إن لم يكن قاصدا فعلا- لإقامته فيه دائما، أو يكون مترددا فى الإقامة فيه، فهل يجب عليه القصر، أو يجب عليه الإتمام إذا مر بهذا الموضع.

فهل يقال: إنه مسافر فى هذا المحل، أو يقال: إنه غير مسافر بشرط عدم اعراضه فعلا عن الاقامة فيه؟

مثلا- نحن أهل العلم الساكنون فى النجف الأشرف أو فى قم يكون وضع تحصيلنا بالاقامة فى احدهما زمانا، و لم نكن بانين على الإقامة فى أحدهما دائما، أو لم يكن بنائنا فعلا بالنسبة الى الإقامة البعدية، أو لم نكن ملتفتين الى ذلك أصلا، أو نكون مترددين فى الإقامة البعدية من تلك المدة الّتى أقمنا فى احدهما، و لكننا مقيمون فى احدهما فعلا، بل لبعضنا اهلا و عيالا فى أحدهما، فهل نكون نحن مسافرين، و يقال فى حقنا عرفا بانا مسافرون، أو يقال فى حقنا بأنا غير مسافرين؟

لا يخفى عليك أن بعض صغرياتها و إن كان مورد الإشكال فى صدق المسافر عليه و عدم صدقه، و بتعبير آخر فى صدق المقيم عليه و غير المقيم، و لكن لا اشكال فى أن بعض صغرياتها لا يعد فى العرف مسافرا، بل يعد عندهم انّه غير مسافر، فأفهم.

الثانى: من القواطع

اشارة

العزم على اقامة عشرة أيّام، و من القواطع توقف ثلاثين يوما أو شهر مترددا فى المكان.

[فى ذكر الروايات الواردة فى كون الاقامة و اقامة شهر قاطع للسفر]

اعلم أن كونهما قاطعين للسفر فى الجملة مسلّم لدلالة روايات متعددة

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۴۲

على ذلك.

منها رواية أبى بصير «۱»، و هى ليست رواية مستقلة غير رواية ۱۳ من هذا الباب و الراوى فى كليهما أبو بصير مع اختلاف يسير فى متنها، و اختلاف النقل حصل من جهة اختلاف الراويين عن ابى بصير، و الراوى عنه فى الرواية ۳ على بن حمزة، و هو الّذى يكون من الواقفية و معروف بالوقف.

و رواية اخرى و هو الّذى يروى عنه كما فى رواية ۱۳ يعقوب بن شعيب، و هذا الطريق أصح من طريق الرواية الاولى لما قلنا من كون على بن حمزة المعروف بالوقف فى طريق الرواية الاولى.

و على ما يروى يعقوب تكون الرواية مسندة لأنه يروى عن ابى بصير و هو القائل (قال أبو عبد اللّه عليه السّلام) فالسند متصل به عليه السّلام بخلاف رواية على بن حمزة فإن على مقتضاها تكون الرواية مقطوعة لأنه يروى من ابى بصير، و يكون السند بهذا النحو «على بن حمزة عن أبى بصير قال: إذا قدمت الخ» فلم يذكران أبا بصير عمّن يروى الرواية فتصير مضمرة.

و على كل حال يستفاد من هذه الرواية كلا الحكمين أعنى: حكم وجوب الإتمام فى صورة عزم عشرة أيّام فى أرض، و حكم إقامة شهر مترددا فى محل، و قبل تماميته يجب القصر مع الإقامة مترددا و بعد تمامية الشهر يجب عليه الإتمام.

و منها رواية ابى ولاد الحنّاط «۲» فإنه يستفاد منها كلا الحكمين.

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۴۳

و منها الرواية الّتى رواها زرارة عن ابى جعفر المستفاد منها كلا الحكمين.

و منها رواية محمد بن مسلم «۱» و كان أبو أيّوب حاضرا حينما سأل محمّد بن مسلم هذا الحكم عن المعصوم عليه السّلام و هو أبو أيوب فما فى نسخ الوسائل (ابن ابى أيوب) بدل (أبى أيوب) اشتباه، و محمد بن مسلم يروى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام و يستفاد منها أيضا كلا الحكمين، و ما فى ذيل الرواية بعد بيان الحكمين و هو «فقال محمد بن مسلم: بلغنى انك قلت: خمسا، فقال قد قلت ذلك، قال أبو أيوب فقلت أنا جعلت فداك، يكون أقل من خمسة أيّام؟ قال: لا». «۲»

فالمراد منه هو انّه ما قال سابقا كان من باب التقية، و لذا قال (قد قلت ذلك) و لكن مع الحكم فى الصدر بما ينافى ذلك أعنى: الإتمام فى الخمسة فقوله (قد قلت ذلك) اعنى قلت، و لكن ما قلت كان من جهة التقية و إلّا فالحكم ما قلت فى الصدر، و بعد ما سأل ابو أيوب فى أقل من خمسة فأجاب أيضا بقوله لا، يعنى: لا توجب الإقامة فى أقل من الخمسة الإتمام «و قيل: يحتمل الذيل أعنى: (قد قلت ذلك) أعنى:

قلت حكم المسألة بأن الإتمام واجب فى صورة العزم على إقامة عشرة أيّام، فظهر حكم أقل من العشرة يعنى لا يجب الإتمام، و لذا لم يقل (نعم، قد قلت ذلك) و حمل الشيخ حكم الخمسة على من كان بمكة أو بالمدينة». «۳»

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۲ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- أقول: و من القريب كون الرواية ۱۶ الّتى رواها حريز عن محمد بن مسلم و هو لم يذكر عمّن يروى، و لذا تكون الرواية مضمرة، هى هذه الرواية لا غيرها، غاية الأمر تارة نقل محمد بن مسلم ما سمع فروى عنه حريز، و تارة نقل أبو أيوب المستمع لما سأل محمد

بن مسلم،-

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۴۴

و تدلّ على الحكمين بعض روايات أخر مثل رواية معاوية بن وهب.

و تدلّ على نفس وجوب الإتمام فى صورة العزم على الإقامة عشرة أيّام فقط بعض الروايات أيضا.

و على كل حال أصل المسألة أعنى وجوب الإتمام فى صورة العزم على إقامة عشرة أيّام، و فى صورة إقامة الشخص مترددا شهرا او ثلاثين يوما «باختلاف الروايات فى ذلك» فى الجملة ليس مورد الإشكال.

و إنما الكلام فى بعض خصوصيات المسألة فنقول بعونه تعالى: إنه يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى أن موضع هذين الحكمين هل يكون خصوص البلد، أو القرية، أو الكوخ مثلا بحيث إن قصد إقامة عشرة أيّام أو إقامة شهر مترددا إذا كان فى بلد، أو قرية، أو كوخ موجب للإتمام، أو لا خصوصية للبلد، و القرية، و الكوخ، بل كل موضع تعلق العزم بالاقامة فيه عشرة أيّام، أو أقام فيه ثلاثين يوما و لو كان هذا الموضع بادية من البوادى، أو على رأس جبل، أو عند عين جارية يجب الاتمام؟

لا إشكال فى عدم خصوصية للبلد، أو القرية، أو الكوخ بل يشمل الحكم لكل موضع من الأرض و الجبال و غيرهما، لأنّ الوارد فى بعض الروايات و إن كان البلد، و لكن بعد عدم خصوصية للبلد «بل فى بعض الروايات التصريح بكفاية مطلق الأرض لأنه فرض فيه الإقامة فى أرض» فثبوت الحكمين لمطلق موضع عزم

- فالروايتان واحدة، و إن كان بينهما اختلاف يسير بحسب المتن و ما قلت اختاره سيدنا الأستاذ- مد ظله- فى يوم البعد فى مجلس البحث. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۴۵

الشخص على الاقامة فيه عشرة أيّام، أو أقام فيه شهرا مترددا ممّا لا إشكال فيه.

الجهة الثانية: هل يعتبر أن تكون هذه الإقامة فيمن عزم على الإقامة عشرة أيّام و فيمن أقام ثلاثين يوما، فى محل واحد، أو يكفى كونها فى محلين؟ مثلا- يعتبر أن يعزم على إقامة عشرة أيام أو إقامة ثلاثين يوما مترددا فى النجف الأشرف فقط فى موجبيتها لطرو الحكمين، أو يكفى العزم على الإقامة فى النجف الأشرف و الكوفة، أو فى الكاظمين و بغداد، أو فى قم و جمكران كليهما، بأن يعزم على الإقامة فى كلا المحلين عشرة أيّام أو أقام مترددا فى كليهما شهرا.

لا إشكال فى اعتبار كون ذلك فى محل واحد، لأنّ معنى الإقامة فى أرض، أو بلد ليس إلّا هذا.

نعم، يقع الكلام فى أن الإقامة فى محل يكون معناه هو العزم على خصوص الإقامة فى هذا الموضع، و الشاهد ظهور الأخبار فى ذلك لأنّه قال مثلا «إذا دخلت أرضا» أو «إذا اتيت بلدة» أو «إذا دخلت بلدا» و غير ذلك، او يكون أوسع من ذلك نذكره فى الجهة الثالث.

الجهة الثالثة: يقع الكلام فى ما هو المراد من الإقامة المتعلقة بها العزم، و الإقامة المعتبرة فى ثلاثين يوما مترددا.

و انّه هل يكون المراد من الإقامة هو أن يتوقف الشخص فى خصوص موضع تعلق به الإقامة، مثلا- إذا عزم على الإقامة فى بلد، أو قرية، أو كوخ، أو خيمة لا بدّ أن يقيم فى نفس البلد بحيث لا يخرج من سوره، أو من جدران القرية أو من الكوخ و الخيمة، أولا يضرّ بصدق الإقامة الخروج الى اطراف البلد، أو القرية الّذى قصد

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۴۶

المقام فيهما و حواليها من المزارع و البساتين، أو اطراف الكوخ و الخمية، أو لا يضرّ بصدق الاقامة الخروج الى حد الترخص من البلد، أو القرية الّتى أقام الشخص فيها، أو تكون دائرة الإقامة أوسع من ذلك، فلا يضرّ فى صدق الإقامة الخروج الى ما دون المسافة،

فما نقول فى المقام؟

لا يخفى عليك أن دائرة الاقامة ليست ضيقة بمقدار حتى يقال: إن من قصد الإقامة فى محل لا بدّ من أن لا يخرج عن نفس هذا الموضع، و يرسم خطا فى أطرافه، فاذا خرج عن هذا الخط خرج عن المقيم فى هذا المحل، بل الإقامة فى محل بحسب الصدق العرفى لا- ينافى الذهاب و الإياب الى حوالى هذا الموضع، بل ربما تقتضى الإقامة فى كل موضع الإياب و الذهاب الى حواليه و حواشيه القريبة.

[فى ذكر الاقوال فى المسألة]

إنما الكلام فى ما ينبغى أن يقال فى هذا المقام.

فهل نقول بعدم اعتبار الخروج من سور البلد كما يظهر من الشّيخ المهدى الفتونى رحمه اللّه أستاذ بحر العلوم رحمه اللّه؟

أو نقول بعدم مضرية الخروج الى أقل من المسافة فى صدق الإقامة.

أو نقول بعدم مضرية الخروج الى حدّ الترخص لا أزيد من ذلك فى صدق الإقامة، أو نقول بعدم كون الخروج الى التوابع المتصلة من البساتين و المزارع القريبة من البلد مضرّا فى صدق الإقامة فى البلد.

أو نفصّل بين من يخرج من محل الإقامة الى ما دون المسافة و يعود عن قريب بحيث يعود فى يومه أو يعود فى ليلته، لأنّ ينام فى هذا المحل بحيث يكون هذا المحل محل نومه و بين من لا يعود كذلك، وجوه فى المسألة بل اقوال.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۴۷

و الحق أن يقال: بأن السفر الّذى هو عبارة عن البعد عن المسكن و المنزل يقتضى بحسب وضعه، و فى كل يوم و ليلة مقدارا من السير و الحركة، و يقتضى مقدارا من التوقف و الاقامة للاستراحة من النوم و الأكل و الشرب و غير ذلك، و هذا المقدار من السير و التوقف فى كل يوم و ليلة هو المقدار المتعارف فى السفر و التوقف، فهذا المقدار من الإقامة كما قلنا غير مناف مع وضع السفر، و معه يعدّ الشخص مسافرا، و لا يخرج بذلك من المسافرة، و لا يعدّ بأنّه متعطل للسفر، و تارة يقيم الشخص فى ضمن السفر فى محل، و يكون وقوفه فيه بمقدار يعدّ فى العرف تعطل السفر، و أقام فى هذا المحل، و بالفارسية يقال ان المسافر «لنگ كرده است» فاذا تعطل السفر بالاقامة فى محل.

فنقول: إن الإقامة فى بلد أو محل آخر فى ضمن السفر، تارة تكون بنحو يقال للمقيم، إنه متعطل للسفر بالاقامة فى هذا المحل، فهو مقيم فاذا عد مقيما فى هذا المحل، فكلما خرج عن هذا المحل الى محل يعد مع هذا الخروج انّه متعطل للسفر فيعد مقيما، لذا قلنا فى حاشيتنا على العروة بأن «إقامة المسافر فى منزل يوما أو اياما عبارة فى العرف عن بقائه فيه متعطلا عما هو شغل المسافرين فى كل يوم من مرحلة قصيرة او طويلة لا جعله ذلك المنزل محل استراحته و نومه عند فراغه من شغل المسافرة فى يومه» فالضابط فى الاقامة هو أن يعدّ الشخص متعطلا لسفره باعتبار إقامة فى المحل الذى أقام فيه فمتى يكون الشخص باعتبار إقامته فى محل الإقامة هو متعطلا للسفر فهو مقيم.

فخروجه من موضع إقامته إذا كان فى بعض الأمكنة الّتى لا يخرجه عن التعطيل فى السفر من حيث كونه مقيما، فهذا المقدار غير مضر بصدق الإقامة.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۴۸

و أمّا إذا كان خروجه من محل الإقامة الى بعض المواضع من أطراف محل الإقامة و جوانبها الّتى يعد بسبب خروجه إليها انّه انشأ سفرا جديدا، و لا يعد مع ذلك الخروج انّه تعطل للسفر، فهذا غير داخل فى حدود الإقامة.

[أنا ندور مدار الضابط فى الاقامة]

فعلى هذا نرى أن فى بعض المصاديق تكون الإقامة باقية بنظر العرف باعتبار عدّ الشخص متعطلا للسفر مثل خروجه الى بعض المزارع القريبة من بلد الإقامة، و اطرافه المتصلة به، و فى بعض المصاديق لا يعد متعطلا مثل ما إذا خرج أربعة فراسخ أو اكثر، فان هذا سفر لا يعدّ الشخص مع هذه المسافرة إنه متعطل للسفر، و لهذا الضابط بعض المصاديق المشتبهة، و لا يضر ذلك بتمامية الضابط لأنه يجد لنوع الضوابط بعض المصاديق المشتبهة، فعلى هذا نقول: إنا ندور مدار هذا الضابط فى الإقامة.

و ليس الاعتبار بما ربما يتوهم، كما اشرنا سابقا، من كون العبرة فى الإقامة و عدم مضرية الخروج بكون الذهاب و الاياب فى يومه أو ليلته، أو بحيث يكون محل الإقامة محل نومه و استراحته فقط، فلا يضر الخروج بلغ ما بلغ إذا كان نومه و استراحته فى الليل فى هذا المحل.

لان معنى الإقامة فى محل ليس معناها كون المحل محل إقامته فى الليل، أو كون نومه و استراحته فيه، بل كما قلنا تكون الإقامة مقابل السفر، فمتى لا يعدّ الشخص مسافرا يمكن اطلاق المقيم و إلّا فلا، و العرف كما ترى لا يرى الضابط هذا، بل العرف مساعد مع الضابط الّذى اخترناه.

إذا عرفت ما قلنا من الضابط فى باب الإقامة فربما يتوهم أن بعض الأخبار تدلّ على كون الاعتبار بغير ما قلنا، فاذا لا بدّ من التعرض للأخبار و مقدار دلالتها

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۴۹

و تمامية سندها حتى يظهر الحق،

[فى الروايات غير مربوطة بما نحن فيه]

فنقول بعونه تعالى: بأن هذه الروايات ثلاثة.

الأولى: رواية اسحاق بن عمّار «قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن أهل مكّة إذا زاروا عليهم إتمام الصّلاة قال: المقيم بمكة الى شهر بمنزلتهم» (۱).

و توهم أن هذه الرواية تدلّ على انّه لا يضر فى صدق الإقامة بمكة الخروج الى عرفات و المنى لأنه بمنزلة أهل مكة، فكما أن أهل مكّة إذا رجعوا الى منى و زاروا البيت يتمون، كذلك المقيم الى شهر يتم إذا رجع الى مكّة لأنه بمنزلتهم.

و فيه أن هذه الرواية غير متعرضة لما نحن بصدده، أعنى: ما يكفى فى صدق الإقامة و ما يضرّ فى صدقها فى محل، و انّه إذا اراد الشخص ان يقيم عشرة أيّام فى محل، أو بقى مترددا فى محل فهل يلزم أن يكون فى خصوص هذا المحل أو لا يضرّ فى الإقامة الخروج الى الاطراف القريبة، أو الى فرسخ أو فرسخين، أو إلى ما دون المسافة، فنزاعنا فى هذا الحيث و فى ما يتحقّق به أصل الإقامة، و ليس الكلام فى بعد الإقامة ما حكمه، و ما أثر الإقامة، فربما يكون أثر إقامة عشرة أيام أو شهر مترددا أنه بعد تحقق ذلك لا يكون الخروج الى الاقل من المسافة بل المسافة أيضا مضر فى وجوب الإتمام عليه إذا رجع الى محل إقامته، و الرواية متعرضة لهذا الحيث، و لا بدّ من إجراء الكلام بعد ذلك فى انّه يمكن أن يحكم بما يحتمل فى الرواية من أن الخروج الى هذا الحد غير مانع من وجوب الإتمام إذا رجع الى المحل الّذى وقعت فيه اقامة عشرة أيّام مع العزم أو شهر مترددا أولا، فإن نفس هذه المسألة محل الكلام و على كل حال فهى غير مربوطة بما نحن فى مقامه.

---

(۱)- الرواية ۱۱ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۵۰

الثانیـۀ: روایـۀ زرارۀ عن ابی جعفر علیه السّـلام (قال: من قدم قبل الترویۀ بعشـرۀ أیّام وجب علیه اتمام الصّـلاۀ، و هو بمنزلۀ أهل مکۀ، فاذا خرج الی منی وجب علیه التقصیر، فاذا زار البیت أتمّ الصّلاۀ، و علیه إتمام الصّلاۀ إذا رجع الی منی حتی ینفر. «۱»

و توهم أن هذه الروایۀ تدلّ علی أن فی إقامۀ العشـرۀ لا یضرّ الخروج الی الاقل من المسافۀ الشرعیۀ فی صدق الاقامۀ لأنّ المستفاد من الروایۀ إن المقیم الی عشـرۀ بمنزلۀ أهل مکۀ، فکما أنّه لا یضـر فی وجوب الإتمام علیهم الخروج الی الاقل من المسافۀ فکذلک ناوی إقامۀ العشرۀ).

و لکن فیه- بعـد حمل الروایـۀ علی صورۀ عزم إقامـۀ العشـرۀ لأنّ من یأتی الی مکۀ فهو یأتی لاداء مناسک الحج فیبقی الی زمان بلوغ الموسم فیقصـد الإقامـۀ- ما قلنا فی الروایـۀ السابقـۀ من عـدم تعرض الروایۀ لما نحن بصدده، لأنا فعلا نتکلم فیما هو المراد من الإقامۀ الّتی یکون العزم علیهـا فی عشرۀ أیّـام، أو وقوعهـا ثلاـثون یومـا مترددا و تحقّق عنوانهـا موجبـا للإتمام، فیکون الکلام فعلا فی ما هو دخیـل فی الإقامـۀ حتی کـان المعتبر فی وجوب الإتمـام العزم علی الإقامـۀ مع ما هو دخیل فیها أو وقوع الإقامـۀ شـهر مترددا مع ما هو دخیل فیها، و فی ما لم یکن دخیلا فی هذه الاقامۀ.

و لم یکن الکلاـم فعلاـ فی انّه بعـد تحقق الإقامـۀ علی وجهها فما هو اثر العزم علی الإقامـۀ الواقعـۀ مورد العزم علی وجهها، أو الاقامۀ الخارجیۀ فی شهر مترددا من وجوب الإتمام إذا دخل بعد ذلک فی هذا المحل الّذی أقام فیه، کما یمکن أن یستظهر من هذه الروایۀ، و فیها کلام من حیث انّه هل یکون الحکم الإتمام فی محل الإقامۀ إذا مرّ به بعد حصول الإقامۀ و تحققها فیه أولا، فالروایۀ علی تقدیر دلالتها و الالتزام

---

(۱)- الروایۀ ۳ من الباب ۳ من ابواب صلاۀ المسافر من الوسائل.

بمضـمونها تـدلّ علی وجوب الإتمام بعد حصول ما هو موضوع الإقامۀ، و نحن فعلا نتکلم فی ما هو موضوعها فالروایۀ غیر مرتبطۀ بما نحن فیه.

الثالثـۀ: ما رواها محمد بن حسن «شـیخ الطائفۀ» باسـناده عن محمد بن احمد بن یحیی، عن محمد بن عبد الجبار، عن علی بن مهزیار، عن محمد بن إبراهیم الحضـینی (قال: اسـتأمرت أبا جعفر علیه السّـلام فی الإتمام و التقصیر، قال: إذا دخلت الحرمین فانو عشرۀ أیّام و أتم الصّلاۀ. قلت: إنی أقدم مکّۀ قبل الترویۀ بیوم أو یومین أو ثلاثۀ ایام، قال: انو مقام عشرۀ أیّام و اتم الصّلاۀ). «۱»

و توهم أن الروایـۀ تـدلّ علی أن قصد الإقامۀ غیر مناف مع الخروج الی ما دون المسافۀ بل الی أزید من المسافۀ، لأنه مع فرض الراوی بأنّه لم یبق فی مکّۀ الا یوما أو یومین أو ثلاثـۀ، لعـدم زمان ازیـد من ذلک الی بلوغ یوم الترویـۀ و یـذهب الی عرفات بعد ذلک، مع ذلک أمر علیه السّـلام بأن ینوی مقام عشـرۀ أیّام و یتم مع وقوع مقدار من العشـرۀ بحسب قصده فی عرفات و المشـعر و منی، فیستفاد عدم منافات هذه المسافۀ فی الإقامۀ بمکۀ.

و فیه، مع قطع النظر عن سند الروایۀ، بأن الروایۀ بحسب الاحتمال، قابلۀ لان یکون سؤال السائل عن حکم وجوب الإتمام أو القصر فی الحرمین، و حیث یکون مفاد بعض الروایات الإتمام فیهما من العلم المـذخور عنـدهم علیهم السّـلام، و کانت العامـۀ مخالفـۀ لـذلک، فاجاب علیه السّـلام السائل، و بیّن الحکم الواقعی بلسان التقیـۀ و قال: إذا دخلت الحرمین فانو عشـرۀ أیّام فامر بوجوب الإتمام، و لکن علل الحکم ظاهرا بامر

---

(۱)- الروایۀ ۱۵ من الباب ۲۵ من ابواب صلاۀ المسافر من الوسائل.

آخر و هو العزم على الإقامة عشرة أيّام تقية، ثمّ بعد ما سأل السائل و (قال: إنى اقدم مكّة قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة) فمع ذلك أمر بالإتمام لوجوب الإتمام فيهما، و لكن مع ذلك لاجل التقيّة قال إنو مقام عشرة أيّام، فهو عليه السّلام فى هذه الرواية يكون فى مقام بيان وجوب الإتمام فى الحرمين من باب خصوصية فيهما و كون الإتمام فيهما من العلم المذخور، غاية الأمر علّل ظاهرا هذا الحكم بالعزم على الإقامة عشرة أيّام من باب التقية.

و قابلة لأنّ يكون نظر المعصوم عليه السّلام بكفاية العزم على العشرة مع كون بعضها فى غير محل الإقامة، بل مع كونه فى بعض أيّام العشرة بحسب قصده الأولى خارجا عن المسافة الشرعية.

و الاحتمال الأوّل اقوى بالنظر، و لا أقل من عدم ظهور الرواية فى الاحتمال الثانى، فهذه الرواية أيضا لا يستفاد منها شيء على خلاف الضابط الّذى قلنا.

إذا عرفت ذلك نقول توضيحا للمطلب: بأن الميزان فى الإقامة هل هو كون محل الإقامة محل بيوتة الشخص و نومه فى كل ليلة فى هذا المحل حتى لو خرج فى يومه الى غير هذا المحل الى ما دون المسافة، مثلا بنى الشخص على الإقامة عشرة أيّام فى قم، و لكن يذهب فى كل يوم الى مسافة لم تبلغ المسافة الشرعية مثلا ثلاثة فراسخ و نصف فرسخ، و يأتى للاستراحة و البيتوتة و النوم فى الليل بقم؟

أو يكون الميزان ما قلنا من انّ معنى الإقامة هو تعطيل السفر فكلما يعدّ تعطيلا للسفر فهو مقيم؟

و بعبارة اخرى من الواضح بأن السفر بحسب وضعه الطبيعى يشغل مقدارا من الزمان قسم منه للضرب فى الأرض و السير، و قسم منه معد للاقامة و

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۵۳

الاستراحة و تجديد القوى للسير و الضرب، فالقسم المعدّ لاقامته يكون من السفر لما قلنا من أن وضع السفر يقتضى مقدارا من الإقامة، فمن ينوى الإقامة فى محل لا بدّ و أن ينوى أن يصرف مقدارا كان معدا للضرب و السير فى الإقامة، لأنّ الإقامة عبارة عن تغيير وضع السفر و هو بأن يعطّل المسافر السير و الضرب و يبدّله بالإقامة، فلا بدّ من أن يصرف المقيم مقدارا الّذى يصرفه فى السير و الضرب فى الإقامة، فمقدار من الزمان المعد للسير يصرف فى الاقامة، لأنّ الإقامة مقابل السفر.

و إن كان تحقق الإقامة بصرف الإقامة فى الليل و بالمقدار المعد للاستراحة فكل مسافر يكون له هذا المقدار من الإقامة، فالإقامة محتاجة الى التوقف و تعطيل السفر أزيد من ذلك المقدار، و هو مقدار الّذى يقتضى السفر و السير و الضرب فى هذا المقدار من الزمان للمسافر، فالمقيم هو المتعطل لما يقتضى وضع السفر السير فى هذا المقدار، فعلى هذا لا يكفى فى تحقق عنوان الإقامة، و صدقها بنظر العرف صرف البيتوتة فى الليل، أو جعل موضع محل نومه فى الليل، بل لا بدّ من كون المقيم معطلا للسفر حتى يصدق عليه انّه مقيم.

[لا يكون محل الاقامة عبارة عن محل النوم و الاستراحة]

ثمّ إن القائل بكون الميزان فى صدق الإقامة هو كون محل الإقامة محل بيتوتته بالليل أو محل نومه و استراحته فى الليل لا بدّ من أن يلتزم بأن.

الخروج الى الأزيد من المسافة لم يكن مضرا فى صدق الإقامة إذا كان يعود فى الليل، مثلا عزم الشخص على الإقامة فى الطهران عشرة أيّام، أو فى ضمن إقامة شهرا مترددا فيه، و لكن يكون له شغل فيذهب كل يوم الى قم، و الحال أن ما بين قم و طهران ازيد من المسافة الموجبة للقصر، و يشتغل بشغله أو حرفته و كسبه، و يعود من قم الى طهران و يبيت فيه فى الليل و ينام فيه، فهو مقيم عشرة أيام فيه إذا

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۵۴

أقام بهـذا النحو عشـرة أيّام فيه، أو عزم من الأوّل على الإقامـة بهـذا النحو أو إذا أقام مترددا شـهرا فيه بهذا النحو يعدّ انّه أقام شـهرا فيه مترددا، فلا بـدّ للقائل بهـذه المبنى من الالتزام بعـدم مضـرية هذا السـفر فى صدق الإقامة و الحال أن القائل لا يلتزم بذلك و لا يمكن الالتزام به.

فمن هـذا التـالى الفاسـد نكشف عـدم كون الضابـط مـا تخيّل من كون محل الإقامـة عبارة عن محل النوم و البيتوتـة فى الليل و محل الاستراحـة فى الليل، و يستكشف من ذلك أن المرتكز فى الذهن بحسب الارتكاز العرفى هو أمر غير هذا الضابط، و لذا يأبى الذهن عن قبول صدق الإقامة فى هذه الصورة، فهذا أيضا دليل على بطلان هذا الضابط.

ثمّ إنّه ربّما يتوهم عدم كون الخروج الى الاقل من المسافة الشـرعية عن محل الإقامة مضـرا فى صدق الاقامة بنحو آخر و هو أن يقال: بأن الميزان فى مضرية الخروج عن محل الإقامة فى صدق الإقامة فى هذا المحل و عدم مضرية الخروج، هو كون زمان الخروج طويلا و عدم كون زمان الخروج طويلا، فاذا كان الزمان الّذى يخرج عن محل الإقامة طويلا مثل أن من عزم على الإقامة يذهب فى كلّ يوم الى محل مع الوسائط النقليـة السابقـة كالحمار، و البغال، و الجمال و يطول زمان الخروج، مثلا فى اليوم أو أكثر من اليوم، فهـذا النحو من الخروج يكون مضـرا، و أما إذا يخرج فى كل يوم عن محل الإقامـة و كان زمان خروجه قليلا مثل أن يسافر فى السـيارة أو الطيارة ساعة فى كل يوم، فلا يكون هذا الخروج مضرا بصدق الإقامة.

و فيه انّه إن كان يلتزم أحـد بهـذا، فلازمه رفع اليـد عن أحكام صـلاة المسافر من رأس، لأنه على هذا يقال: إن جعل صـلاة المسافر و وضعها كان باعتبار نوع

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۵۵

المسـافرات المتداولـة فى العصـر الأـوّل من الإسـلام، و مـا يشـابهه من كون المسـافرات المتعارفـة إمّا راجلا أو مع الحمير أو البغال أو الجمال الّذى يطول معه السـفر، فليس حكم صـلاة المسافر مجعولا لوضع المسافرات المتداولة فى عصرنا من المسافرة فى السيارات، و الطيارات، و السكك الحديدية، و السفن الدخانية بلا مشقة و كلفة، فيسير الشخص مسافة بعيدة فى نصف ساعة.

و لاـ يمكن الاـلتزام بـذلك و القول بـأن حكم صـلاة المسـافر كـان مجعولاـ باعتبار طول زمان المسافرة، فلم يكن مجعولا للمسافرات المتداولة فى عصرنا هذا، فبعد عدم إمكان الالتزام بذلك، و كيف يمكن الالتزام به مع استلزامه فقها جديدا، فنقول:

إنه لا يمكن كون الميزان فى هـذا الباب أيضا طول الزمان و قصـره فيكون الخروج من محل الاقامة الى ما دون المسافة مضـرا بالإقامة إلّا إذا وقع تحت الضابط الذى قدمنا ذكره من كون الميزان تعطيل السفر فى صدق الإقامة.

فمحقق الإقامـة الّتى خارجيتها تكون موضوعا لوجوب الإتمام و قاطعيـة السـفر فى ثلاثين يوما أو الشـهر، و يكون تعلق العزم عليها فى العشـرة موضوعـا لحكم وجوب الإتمـام و قاطعـا للسـفر، هو تعطيل السـفر، فالعرف لا يفهمون من الإقامـة إلّا تعطيل السـفر فى مقـدار يقتضـى السفر السير فيه، لا تعطيل السفر فى خصوص المقدار الذى يقتضى السفر بنفسه تعطيل هذا المقدار للاستراحة، فعلى هذا ربما لا يعـدّ الخروج الى بعض التوابع المتصـلة من محل الإقامـة، مناف لصـدق الإقامـة لعـدم كون هـذا المقدار من السـير و الخروج منافيا لتعطيل السـفر، و ليس الميزان سور البلـد أو حـد الترخص، أو ما دون المسافة، بل الميزان ما قلنا و إن كان ربما يعدّ الخروج حتى الى حد الترخص غير مضر بصدق الإقامة من باب كون هذا السير غير مناف

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۵۶

لتعطيل السفر الّذى هو ضابط صدق الإقامة، و ليس الميزان طول زمان الخروج و قصره كما قلنا.

[ان التوابع ربما يتخلف عند العرف بحسب الزمان]

نعم، هنا کلام و هو انّه بعد ما قلنا من أن الخروج الی بعض التوابع المتصلة لا یعدّ منا فیا لتعطیل السفر، یمکن أن یقال: بأن التوابع ربما یختلف عند العرف بحسب الازمنة من باب اختلاف وضع السفر، مثلا إن کان السفر مع الجمال و البغال و الحمیر لکان الخروج الی قلهک مثلا من طهران خارجا عن حد التوابع لطول زمان السفر إلیه، و لم یکن المتعارف الخروج إلیه من طهران لمن کان مقیما فی طهران، و لکن الیوم مع وضع الوسائط النقلیة یعدّ جزء طهران و من توابعه بحیث لا یکون الخروج إلیه من طهران و الرجوع الی طهران لقصر زمان الایاب و الذهاب منافیا مع تعطیل السفر بالاقامة فی طهران، لتعارف ذلک مع الإقامة، و حتی ربما یقتضی وضع الاقامة الذهاب إلیه لقضاء بعض الحوائج من الکسب و الحرفة، مثل من یکون مقیما فی قلهک و یروح کل یوم للبیع و الشّراء الی طهران، و هذا و إن کان ممّا یتخیله الانسان و یختلج بالبال، و لکن لیس علی وجه نطمئن به و لنا فیه التردّد.

الجهة الرابعة: هل المیزان فی عشرة أیّام الّتی تقع متعلق العزم، هو انّه یلزم قصد عشرة أیّام بحیث یکون کل یوم من هذه العشرة یوما تاما من اوّل طلوع الفجر أو طلوع الشّمس- علی الکلام فی ذلک- الی آخر الیوم، بمعنی لزوم تعلق العزم بعشرة أیّام بهذا النحو، و لازم ذلک انّه إن ورد ساعة بعد طلوع شمس و عزم علی الإقامة إلی ساعة بعد طلوع الشّمس من یوم الحادی عشر لم تکن هذه الإقامة کافیة لکونها مع العزم قاطعة للسفر، بل و لا بدّ من کون قصده الإقامة عشرة أیّام یکون کل یوم منه یوما تاما و تماما.

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۵۷

أو لا یلزم ذلک، بل کما یحصل القاطع بقصد الاقامة عشرة أیّام بحیث یکون کلّ یوم منه یوما تاما، کذلک یحصل بالتلفیق بمعنی أن العزم لو تعلق بما یکون عشرة أیّام و لو بالتلفیق حصل القاطع للسفر، مثلا إذا ورد الشخص فی بلد فی وسط الیوم، و اراد الإقامة فی هذا البلد الی وسط یوم الحاد یعشر، فتکون هذه الإقامة الواقعة متعلق القصد قاطعة للسفر، لأنه عزم علی الإقامة عشرة أیّام و إن لم تکن کل یوم من العشرة یوما تاما، بل تصل هذه الایام بالعشرة علی وجه التلفیق، و هذا معنی کفایة عشرة أیّام ملفقة.

أو یقال: بأنّه بعد ما قلنا فی الجهة الثالثة بأن المیزان فی الإقامة بحسب صدقها العرفی هو کون المسافر متعطلا للسفر، بأنّه یعتبر أن یکون القصد متعلقا بعشرة أیّام اعنی: علی هذا یکون القصد متعلقا بعشرة تعطیلات، مثلا فی المثال المتقدم من دخل بلدة فی نصف الیوم، فهو فی هذا الیوم قد صرف ما یقتضی المسافرة فی کل یوم للمسافر، و یکون تعطیله فی هذا الیوم لا من باب الإقامة، بل هذا التعطیل هو مقتضی وضع السفر، لأنّ المسافر کما قلنا محتاج بحسب وضع السفر الی مقدار من السیر و مقدار من الإقامة و الاستراحة، فهذا المسافر الّذی ورد من السفر فی نصف النار فی هذا البلد فهو ما صرف مقدار السیر فی الإقامة، بل صرف فی السیر، فهو إن عزم علی الاقامة فلا بدّ من أن یقصد عشرة أیّام فی مقدار الّذی یقتضی السفر السیر فیه و لا یوجد هذا المقدار، لأنّ موضوعه مفقود بالسیر القبلی من الصبح الی نصف النهار، و علی الفرض فی الیوم الحاد یعشر أیضا یروح بعد الظهر فیصرف مقدارا من یوم الحاد یعشر من المسافرة فی السیر أیضا، لا فی الاقامة.

فعلی هذا لا یکفی التلفیق، بل لا بدّ من تعلق العزم بعشرة أیّام یکون فیها

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۵۸

عشرة تعطیلات، و لا تحصل ذلک إلّا فی صورة تکون إقامته فی محل الإقامة عشرة أیّام تامة، و لیس المراد من عشرة أیّام تامة کون کل یوم من أول الیوم الی آخر الیوم، کما هو المفروض فی الاحتمال الأول، بل المراد کون إقامة المتعلقة للقصد فی عشرة أیّام کانت إقامة الشخص فی محل الإقامة فی عشرة مرحلة من مراحل یقتضی السفر السیر فی هذه المرحلة و ان لم تکن یوما تاما، فالمیزان هو أن یعزم علی عشرة أیّام تدخل فیها عشرة مراحل من مراحل الّتی یقتضی وضع السفر السیر فیها حتی یتحقّق تعطیل السفر الّذی هو میزان صدق الاقامة، فعلی هذا إن کان یوم الورود و الخروج یوما غیر تام صرف المسافر هاتین المرحلتین فی هذین الیومین فی السیر، فلا یحسب من هذه الاقامة،

فالاحتمالات فی المسألة ثلاثة.

قد يأتى بالنظر أن الميزان هو الاحتمال الثالث على ما اخترنا من كون الميزان فى صدق الاقامة هو كون المسافر متعطلا للسفر، لأنّ فى العشرة الملفقة ليس المسافر فى اليوم الأوّل و الآخر اعنى: يوم الحاد يعشر متعطلا للسفر، بل يصرف المرحلتين فى السير لأنه فى اليوم الأوّل ينزل فى وسط اليوم فصرف مرحلته فى السير، و يروح بعد نصف النهار فى اليوم الآخر فصرف مرحلته فى السير أيضا.

و لكن لا يبعد أن يقال: إنه على مختارنا أيضا يكفى فى حصول القاطع العزم على الاقامة فى العشرة الملفقة، لأنّ الشخص و إن صرف فى السير مرحلتين و لكن مع ذلك يعد فى العرف انّه أقام عشرة أيام، و إن كانت اقامته فى اليوم الأوّل و الآخر لا فى مقدار الّذى يقتضى السفر السير فيه، لأنّ المسافر بعد قصد الإقامة يقال فى حقة: إنه عزم على الاقامة عشرة أيّام، و من ورد فى وسط اليوم و عزم على الاقامة و أراد الخروج فى اليوم الحاد يعشر فى وسط النهار مثلا، فهو اراد الاقامة فى هذا

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۵۹

المحل و كان تعطيله فى اليوم الأوّل و الآخر لا فى مقدار يقتضى السفر السير فيه، و لكن مع ذلك يعدّ عند العرف أن هذا الشخص متعطل لسفره بمجرّد عزمه على الاقامة باعتبار عزمه على الاقامة عشرة أيّام، فيصدق تعطيل السفر الّذى هو عبارة عن الاقامة.

و لا يقول العرف: بأنه، مع عزمه فى اليوم الاول، لم يكن مقيما باقامة المقابلة للسفر من اليوم الأوّل و الآخر، بل الاقامة فى اليوم الأوّل و الآخر تعدّ جزء لاقامة عشرة أيّام، و يقال: إن هذا الشخص عزم على إقامة عشرة أيّام، فمع ما قلنا من الضابط أيضا تكفى عشرة أيّام ملفقة «خصوصا مع أن احتمال الأوّل- و هو كون اليوم بتمامه موضوعا للحكم، و دخالة عشرة أيّام تامة فى الاقامة- ممّا لا وجه له، بل الميزان على ما يخطر بذهن العرف هو زمان محدود بهذا الحد اعنى، عشرة أيّام فعلى هذا يكفى التلفيق».

الجهة الخامسة: بعد ما قلنا بأن الاقامة المترددة فى شهر أو ثلثين يوما قاطع للسفر، يقع الكلام فى أن الميزان فى ذلك هو إقامة شهر او ثلثين يوما، و منشأ هذا الكلام هو الأخبار.

فإن فى تمام الأخبار المتعرضة لهذا الحكم- غير رواية واحدة- ورد بلفظ شهر اعنى: إقامة شهر مترددا قاطع للسفر، فجعل فيها الاقامة فى شهر قاطعا، و فى رواية واحدة، و هى ما رواها ابى أيوب جعل قاطع الاقامة فى ثلثين يوما مترددا، لا شهر «۱».

---

(۱)- قلنا بأن الصحيح أبو أيوب فما فى الوسائل طبع أمير بهادرى (ابن ابى أيوب) اشتباه

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۶۰

[فى بيان ان الميزان هو أى احتمال]

اشارة

إذا عرفت ذلك، فما نقول فى المقام؟ فيحتمل أن يكون الميزان هو الشهر، و المراد بالشهر يكون هو أيّام الواقعة بين الهلالين الّذى يكون له خارجا مصداقان، فتارة يتحقّق الشهر بثلاثين يوما، و تارة بتسعة و عشرين يوما، لأنّ الهلال تارة يرى بعد تمامية ثلثين يوما، و تارة بعد تمامية تسعة و عشرين يوما.

و يحتمل أن يكون الميزان هو ثلثون يوما مطلقا، و تكون الإقامة المردّدة فى هذا الزمان قاطعا للسفر، سواء كان الشهر ثلثين يوما، أو تسعة و عشرين يوما.

و يحتمل أن يكون الميزان هو الشهر سواء كان الشهر ثلثين يوما أو تسعة و عشرين يوما إذا كان شروع الاقامة فى أول الشهر، و أن يكون الميزان ثلثين يوما إذا كان شروع إقامة الشخص فى وسط الشهر.

و يحتمل إن يكون الميزان هو الشهر، و المراد منه مطلقا هو تسعة و عشرين يوما.

اعلم أن احتمال الأخير ممّا لا نجد له وجها، لأنه و إن لم يكن المراد من الشهر هو ثلثون يوما بقرينة رواية ابى أيوب، فلا اقل من عدم وجه لحمل الشهر على خصوص تسعة و عشرين يوما مع كون الغالب فى الشهر هو ثلثون يوما.

و أمّا وجه احتمال كون القاطع هو إقامة شهر سواء كان الشهر ثلثين يوما أو نقص من ذلك بيوم إذا كان شروع الاقامة فى أول الشهر، و ثلثين يوما إذا كان شروعها من وسط الشهر، فلأن الشهر عبارة عن قطعة من الزمان، و يعرف دخوله

و يستفاد منها أن محمد بن مسلم سئل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و هو سمع ما سأله محمد بن مسلم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۱

برؤية الهلال و خروجه بها أيضا، و حيث إن الهلال يرى تارة بمضى ثلثين يوما، و تارة بمضى تسعة و عشرين يوما مضت من أول الشهر، فللشهر مصداقان، و يطلق الشهر على كل منهما فالشهر بعد كونه عبارة عما قلنا و كون المصداقين له، فبعد كون القاطع هو الشهر كما يظهر من روايات الباب إلّا رواية واحدة، فلا بدّ من كون الحكم دائرا مدار تحقق الشهر، فاذا أقام الشخص فى محل مترددا، فمتى لم ينقض الشهر فيجب عليه القصر، و إذا انقضى الشهر فيجب عليه الإتمام لحصول القاطع، و هو مضى الشهر سواء مضى بثلاثين أو انقص.

و أمّا ما ورد فى رواية ابى أيوب من جعل القاطع إقامة ثلاثين يوما مترددا فيمكن أن يكون وجه ذلك هو انّه بعد كون المسافر إذا ورد فى محل فيبنى على الاقامة فيه، فتارة يكون أول زمان إقامته مصادفا مع أول الشهر، و تارة يكون مصادفا مع غير أول الشهر من ساير أيّام الشهر.

فما ورد فى الروايات غير رواية ابى أيوب من كون العبرة بالشهر فى ما كان شروع الاقامة فى أول الشهر، و ما ورد فى رواية أبى أيوب من كون العبرة بثلاثين يوما، يكون فى ما كان شروع الاقامة فى وسطه الشهر، فحيث إنه لا تتم هذه الاقامة بآخر الشهر، بل تتمّ فى وسط الشهر و آخر الشهر يقع فى ما بين الاقامة فجعل العبرة بثلاثين يوما، و هو أحد مصداقى الشهر، فيحمل هذه الرواية على هذه الصورة، فليس منافات بين رواية ابى أيوب و بين ساير الروايات.

و أمّا وجه كون الميزان هو الشهر، سواء كان ثلثين أو تسعة و عشرين يوما، و سواء كان مبدأ الاقامة أول الشهر أو وسطه، فلان كل الروايات الواردة فى إقامة شهر مترددا ورد بلفظ (الشهر) و جعل القاطع إقامة شهر مترددا، فيدور الحكم

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۲

مداره سواء تمر الشهر بثلاثين أو انقص منه بيوم.

و ما ورد من التعبير بثلاثين فى خصوص رواية ابى أيوب، فهو قابل للحمل على الشهر، و أنه فى هذه الرواية بيّن أحد مصداقى الشهر و بيان فرد الغالب، لا أن يكون له موضوعية بخصوصه.

[ذكر مؤيدات لكون المدار على الثلاثين]

اذا عرفت ذلك نقول: إن الاقوى بالنظر هو كون الميزان ثلثين يوما.

أما أولا فلما ورد فى رواية ابى أيوب، فإن فى غيرها من الروايات و إن كان التعبير بالشهر لكن بعد التصريح بثلاثين، فلا بدّ من حمل الشهر على خصوص ثلثين يوما.

و ثانيا فلأنّ الاوفق بالاعتبار هو الثلاثون، لأنّ ما يأتى بنظر العرف من جعل الاقامة المترددة قاطعة للسفر فى مدة، هو كون زمان خاص حدا لذلك بحيث يكون اوله و آخره محدودا بحدّ معين، لا ـ ما يختلف خارجا و ليس له زمان معيّن، فإن كان الميزان هو الثلاثون، فهو محدود لا يوجد تفاوت و اختلاف فى اوله و آخره، و أمّا إن كان الشهر فيوجد الاختلاف فى آخره، لاختلاف الشهور فى كونها

تارة ثلاثين و تارة تسعة و عشرون، و جعل الحد أمرا ليس له آخر معين غير مناسب بنظر العرف لأنّ إقامة معينة جعلت ميزانا.
فالأوفق هو الثلاثون، فيحمل ما دل على الشهر على الثلاثين، و لعل كان وجه ذكر (الشهر) هو كون الغالب فى الشهور هو الثلاثون، مضافا الى أن أصل جعل الحد أمرا ليس له خارجية غير مختلفة مثل الشهر بعيد، فجعل الاقامة لأحد ثلاثين باعتبار كون شهر الّذى أقام فيه ثلثين، و للآخر تسعة و عشرين باعتبار كون شهر

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۳

الّذى أقام فيه هذا المقدار بعيد، لأنّ الظاهر كون الاقامة المترددة فى مدة معينة و بوزان واحد مورد حكم الاتمام لكل من المكلفين.
إن قلت: لا بعد فى جعل الحد أمرا يكون فيه الاختلاف خارجا بالطول و القصر من حيث الزمان مثل الشهر كما نرى فى العدة، فإن عدة الوفات مثلا أربعة اشهر و عشرا، و الحال أن هذه الشهور تختلف من حيث كون عدد كل منها ثلاثين أو تسعة و عشرين، فيوجب على ما قلت جعل العدة لمرأة اكثر من الاخرى باعتبار كون أيّام شهور عدتها ثلثين و الآخر انقص من ذلك.
قلت: أولا: بانا ادعينا البعد مع قطع النظر عن ورود الدليل المصرح بكون الحدّ أمرا مختلفا من حيث خارجيته بحسب الزمان، و ما قلت فى العدة و نظائرها مما ورد عليها الدليل و نحن تابع للدليل و نأخذ به.
و ثانيا: كما قلنا فى خصوص الاقامة تكون إقامة خاصة باعتبار الزمان قاطعة فجعل انتهائها زمانا معينا يكون أوفق بنظر العرف و الاعتبار.
و ثالثا: انّه و لو فرض عدم بعد فى كون الشهر مع كون مصداقه مختلفا حدّا فى حد ذاته كما فى العدة، و لكن فى المقام اشكال آخر، و هو أن رواية ابى أيوب تدلّ على أن العبرة بثلاثين يوما، فصار الشهر مبتلى بالمعارض، ففى مثل هذا المقام يقدم الثلاثون و مؤيد تقديمه على الشهر ما قلنا من أن جعل الحد هو الثلاثون يكون أوفق بالاعتبار بنظر العرف، فالمعيار هو إقامة ثلثين يوما مطلقا، سواء كان شروع

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۴

الاقامة و مبدأها أول الشهر أو وسطه. «۱»
اشكال المقرر بأنّ الجزم بكون المعيار ثلاثين مشكل و الاحتياط بالجمع بين القصر و الاتمام فى يوم ثلاثين حسن

---

(۱)- أقول: ما افاده مد ظله من مؤيدات ما اختاره و إن كان مؤيدا، و لكن لا يمكن الجزم مع ذلك على كون العبرة بثلاثين، لأنّ الدليل مع قطع النظر عما ذكر تأييدا للمطلب، هو رواية ابى أيوب، و كون هذه الرواية كما افاد سيدنا الأستاد مد ظله غير ما رواها محمد بن مسلم بنفسه، و هى الرواية ۱۶ من الباب ۱۵ من أبواب الصّلاة المسافر بنقل الوسائل، غير معلوم و إن كان ابو أيوب يقول: إن محمد بن مسلم سئل و أنا مستمع، و الرواية ۱۶ الّتى يرويها محمد بن مسلم و إن كانت مضمرة لعدم تعرض لمن ينقله عنه، و لكن الظاهر أن الاضمار حصل من تقطيع الروايات.
إمّا من اجل أن بعض من يكون له كتاب رواية جمع روايات فيه، و بعد ما قال فى أول كتابه:
سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام قال- بعد ذلك الى آخر كتابه- (و سألته و سألته و هكذا) فبعده من نقل عن هذا الكتاب نقل (و سألته) فصار ذلك سببا لتوهم كون الرواية مضمرة.
أو من جهة اخر فبين الروايتين و إن كان اختلاف بحسب المتن، و لكن مع ذلك يحتمل قويا، بل المظنون كونهما رواية واحدة، فعلى نقل محمد بن مسلم جعل العبرة بالشهر، و على ما نقل ابو أيوب جعل العبرة بثلاثين، فلا يمكن الاخذ بمقتضى هذه الرواية بأحد منهما غاية الأمر لا بدّ من الاخذ بالشهر بمقتضى روايات أخر.
و بعد ما اوردت ما قلت، فاجاب مدّ ظلّه بأنّه و إن فرض كون الروايتين رواية واحدة، و حصل الاختلاف من الناقلين اعنى: ما صدر

من الامـام عليه السّـلام إمّـا مـا نقـل محمـد بن مسـلم أو ما نقل ابو أيوب، و نقلوا منهما بالمعنى بلفظ آخر، و لكن نقول: بأنّه إن كان الصادر منه عليه السّـلام هو ثلاثون فالعبرة به، و إن كان الصادر منه عليه السّـلام هو الشهر كما نقل محمد بن مسلم، فأيضا يستفاد بأن أبا أيوب الّـذى نقل ثلاثين فهم من أن المراد من الشـهر هو ثلاثون من باب كون المتبادر فى زمان صـدور هذا الكلام من الشـهر، هو ثلاثون، فعلى هذا أيضا لا بدّ من جعل العبرة ثلاثين.

و لكن أقول: مع ذلک إن بعد الاختلاف فى النقلين، فلا ندرى بأن الصادر منه عليه السّلام أيا منها، فصار كلام الصادر محتملا بينهما، فلا يمكن الأخذ بكل منهما لاحتمال وقوع الاشتباه من أحد الراويين.

و ما أفاد مدّ ظله من أن ما صدر و إن كان الشهر فرضا فأيضا يكون المراد منه ثلاثين يوما من–

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۵

[هل القاطع العزم على العنوان العشرة التفصيلى او يكفى القصد الاجمالى]

الجهـة الخامسـة: هـل يكون القـاطع للسـفر هو العزم على إقامـة عشـرة أيّـام بهـذا العنوان التفصـيلى، أو لا يلزم ذلک، بل يكفى قصـد الاجمـالى على ذلک بحيث ينطبق واقعا على عشـرة أيّام، و الثمرة تظهر فى الفرع الّـذى ذكره السـيّد رحمه اللّه فى العروة «۱» فإنّه قال «مسئلة ۱۳ الزوجـة و العبـد إذا قصـدا المقام بمقـدار ما قصـده الزوج و السـيد، و المفروض من انهما قصـدا العشـرة لا يبعد كفايته فى تحقق الاقامة بالنسبة إليهما و إن لم يعلما حين القصد أن مقصد الزوج و السيد هو العشرة نعم، قبل العلم بذلک عليهما

– باب دعوى التبادر فنقول: أمّا أولا كما يحتمل ذلک، يحتمل أن ما صدر من المعصوم عليه السّـلام اشتبه على أبى أيوب ما قاله عليه السّلام، و تخيل انّه قال ثلاثين.

و ثانيا أن دعوى تبادر ذلک حين صـدور الروايـة، دعوى بعيـدة، لعـدم كون حقيقـة شـرعية للشـهر، و هو كون الشـهر عنـد الشـرع أو المتشرعة، موضوعا لثلاثين يوما، بل الشهر هو عبارة عن قطعة من الزمان بين هلالين.

فعلى هـذا نقول: بأن الجزم بكون العبرة بثلاثين و الحكم بذلک مشـكل، و لا بدّ من أن يقع الكلام فى أن المعيار هو الشـهر سواء تمر بثلاثين او تسعة و عشرين يوما، أو بعض احتمالات المتقدمة الأخرى غير احتمال كون العبرة ثلاثين مطلقا.

اعلم أن ما يأتى بالنظر هو كون الميزان، هو الشـهر فى ما كون مبدأ الاقامة أول الشـهر، فاذا تم الشـهر بأى مصداقيه حصل القاطع، لأنه ليس لنا الا روايات الدالة على الشهر.

و يشكل الأمر فى ما كان مبدأ الاقامة وسط الشهر غير اوله، فهل يقال فى هذه الصورة: بأن العبرة أيضا بمضىّ الشهر بمعنى انّه يحسب ما بقى من هذا الشـهر الّذى شرع فى الإقامة مع مثله من الشهر اللاحق بالعدد، مثلا إذا كان مبدأ الاقامة نصف الشهر، فاذا وصل نصف شهر التالى حصل ما هو القاطع، سواء تم شهر الأوّل بثلاثين أو بتسعة و عشرين يوما.

أو يقـال بـأن فى هـذه الصورة تكون العبرة بثلاـثين، فاذا بلغت الاقامـة مترددا بثلاثين، فقـد حصل القاطع، فالمسألـة بعـد عنـدى مورد الإشكال، و الجمع بين القصر و الإتمام فى يوم الثلاثين لازم، فتأمل. (المقرّر).

(۱)– العروة الوثقى، فصل قواطع السفر، مسئلة ۱۳.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۶

التقصـير، و يجب عليهما الاتمام بعـد الاطلاع و إن لم يبق إلّا يومين أو ثلاثـة، فالظاهر وجوب الاعادة أو القضاء عليهما بالنسبة إلى ما مضـى ممّا صلّيا قصرا، و كذا الحال إذا قصد المقام بمقدار ما قصده رفقائه و كان مقصدهم العشرة، فالقصد الاجمالى كاف فى تحقق الإقامة، لكن الاحوط الجمع فى الصورتين، بل لا يترک الاحتياط».

فترى انّه إن قلنا بلزوم العزم على إقامة عشرة أيّام تفصيلا بحيث يكون هذا العنوان واقعا تحت القصد، فلا يجب فى هذا الفرض الاتمام على الزوجة و العبد حتى بعد العلم بكون عزم الزوج و السيد على إقامة عشرة أيّام، لأنهما عزما على الاقامة بمقدار ما عزم الزوج و السيد، و لكن لا يكفى صرف ذلك فى وجوب الإتمام عليهما، لأنهما مع ذلك غير قاصدين على عنوان إقامة عشرة ايام.
و إن قلنا بعدم لزوم ذلك، بل يكفى عزم الاجمالى، فيجب فى هذا الفرع الإتمام على الزوجة و العبد بعد العلم بعزم الزوج و السيد على الاقامة فى عشرة أيّام.

[ذكر مسألتين من العروة فى كفاية القصد الاجمالى]

و ذكر السيّد رحمه اللّه «۱» فى العروة فرعا آخر و هو هذا (مسئلة ۱۴ إذا قصد المقام الى آخر الشهر مثلا، و كان عشرة، كفى و إن لم يكن عالما به حين القصد، بل و إن كان عالما بالخلاف، لكن الاحوط فى هذه المسألة أيضا الجمع بين القصر و التمام بعد العلم بالحال، لاحتمل اعتبار العلم حين القصد».
اعلم أن الكلام يقع فى جهتين:
الأولى: فى أصل حكم المسألة، و أنه يكفى قصد الاجمالى أو لا يكفى، بل موضع وجوب التمام هو العزم على خصوص عنوان إقامة عشرة أيّام تفصيلا.

---

(۱)- العروة الوثقى/ فصل قواطع السفر/ مسئلة ۱۴

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۷

الثانية: فى انّه هل يكون فرق بين المسألتين المتقدمتين فى الحكم، أو تكونان من باب واحد، فإن قلنا باعتبار عزم التفصيلى فلا يجب الإتمام فى كلتا المسألتين بعد العلم، و إن قلنا بكفاية قصد الاجمالى فيجب الإتمام فى كلتا المسألتين بعد العلم.
أما الكلام فى الجهة الأولى فتارة يقع الكلام فى حكم المسألة بعد العلم، و تارة قبل العلم، مثلا فى فرض الزوجة و العبد، أو فى فرض قصد المقام الى آخر الشهر يقع الكلام تارة فى أن بعد علم الزوجة و العبد على أن الزوج و السيد عزما على الاقامة، مع عزمهما المقام بمقدار ما عزم الزوج و السيد، هل يجب الاتمام عليهما أو لا؟ و فى فرض المقام الى آخر الشهر يقع الكلام تارة بعد العلم بأن من يوم وروده و عزمه على الاقامة الى آخر الشهر يكون هذا الزمان عشرة أيّام، هل يجب الإتمام عليه أو لا؟ و تارة يفع الكلام فى ما قبل علم الزوجة و السيد بالحال، و كذلك قبل علم الشخص بكون يوم عزمه الى آخر الشهر عشرة أيّام يجب عليهم القصر أو الإتمام.
فنقول: أمّا بعد العلم فما يأتى بالنظر هو وجوب القصر عليهم فى المسألتين و إن كان بين المسألتين فرق من حيث آخر، و وجه وجوب القصر هو أن ظاهر الادلة اعتبار العزم المتعلّق بعشرة أيّام، فيستفاد منها أن هذا العنوان اعنى: عنوان عزم المتعلّق باقامة عشرة أيّام، موضوع لوجوب الإتمام، و من الواضح بأن من عزم على الاقامة بمقدار الّذى عزم شخص آخر، مثلا عزم العبد أو الزوجة على الاقامة بمقدار الّذى عزم السيّد و الزوج، فهو فعلا غير عازم على إقامة عشرة أيّام، بل مردد فى انّه اى مقدار يقيم فى هذا المحل، و لذا يكون مصداق غدا اخرج أو بعد غد، بل لا يلتفت بمقدار عزم شخص الآخر الّذى تفرع عزمه على عزمه، فهو فعلا غير عازم على العشرة مسلما، لأنّ العزم مثل القصد و العلم من الصفات الوجدانية ذات اضافة

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۶۸

فلا يعقل العزم بدون المعزوم عليه، و القصد بدون المقصود، و العلم بدون المعلوم، فلا بدّ من تعلقها بمورد، فمن عزم على الاقامة بمقدار عزم شخص آخر، فهو إذا رجع الى نفسه يرى انّه فعلا غير عازم على العشرة، فالحكم الثابت لعنوان العازم على العشرة لا يثبت لهذا الشخص، فقبل العلم غير عازم على هذا العنوان و بعد العلم ليس عازما على الفرض لاقامة عشرة أيّام من حين العلم.

[لا وجه لالحاق قبل العلم بما بعد العلم و لا فرق بين مسألتين]

و لا وجه لالحاق قبل العلم ببعد العلم ثمّ الحكم بوجوب الإتمام عليه.

و كـذلك الحال فيمن عزم على الاقامـة الى آخر الشـهر مع كون هذا الزمان عشـرة أيّام واقعا، فإن هذا الشـخص و إن كان عازما على زمان يكون منطبقا على العشـرة واقعا، و هو عزم على زمان يـدرى اوله و آخره، و يكون له من حيث هـذا فرق مع فرع الزوجـة و العبد لأنّهما لا يلتفتان على آخر زمان الّذى يقيمان فى هذا المحل.

و لكن لا فرق بينه و بينهما من حيث الّذى نحن بصدده لأنّ كلامنا يكون فى أن قصد الاجمالى بمعنى العزم على أمر ينطبق مع العشرة فى الواقع يكفى فى وجوب الإتمام و إن لم يكن الشـخص تفصـيلا ملتفتا بعنوان العشرة فعلا، أولا يكفى إلّا قصد التفصيلى على إقامة عشـرة أيّام، و كلتـا المسـألتين لهمـا منـاط واحـد اعنى: إن قلنـا بالاـول فنقول فى كليهما، و إن لم نقل به و قلنا بالثانى نقول أيضا فى كليهما، لأنّ كلتا المسألتين متفرعتان على هذين الاحتمالين بنحو سواء.

فما قال سيد الاصفهانى رحمه اللّه من الاشكال فى أحد المسألتين ممّا لا نعلم له وجها فيما نحن بصدده.

فظهر لك ممّا قلنا فى الجهة الاولى حال الجهة الثانية لما قلنا من عدم الفرق بين

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۶۹

الفرعين المتقدمين.

و أمّا قبل العلم فعلى مختارنا من عـدم كفايـة قصـد الاجمالى، و وجوب الإتمام فى الصورة الّتى تحقق القصـد على الاقامة عشـرة أيّام تفصيلا فالامر واضح اعنى:

لا يجب الإتمام بل يجب القصـر، لأنّ الشخص على الفرض غير عازم على إقامة عشرة أيّام فعلا، بل وجدانا غير عازم على هذا العنوان فيجب عليه القصر، لأنّ الخارج من عمومات التقصير العازم على إقامة عشرة أيّام، و هو فى الفرض لم يكن فردا بعنوان الخاص.

و أمّا على مبنى من يكتفى بقصـد الاجمالى كما يظهر من السـيّد رحمه اللّه فى العروة فيظهر منه ره أنّه قال بوجوب القصـر قبل العلم، فاذا علم يجب عليه الاعادة و قضاء ما صلى قبل العلم إن لم نقل بكون حكم الظاهرى مقتضى للاجزاء.

أقول: لا ادرى ما وجه ما افتى به من وجوب القصر قبل العلم، فإن منشأ ذلك إن كانت العمومات الدالة على وجوب القصر فى السفر، ففى المقام لا يجوز التمسك بها لكون الشـبهة مصداقية، لانه مع فرض عدم علم الزوجة و العبد بما قصد الزوج و السيد، و كون قصد هما الاقامة بمقدار الّذى عزم الزوج و السيد، و كفاية ذلك على مختار السيّد.

فلا يعلم كونهما مصـداقا للعام لاحتمال كون عزم متبوعهما اقامة العشـر و لا يعلم كونهما مصداقا للخاص اعنى: من يجب عليه الإتمام لكونهما غير عازمين على الاقامـة فى عشـرة أيّام، لاحتمال عـدم كون متبوعهما ناو للاقامـة، فلا يعلم كونهما فردا للعام او الخاص، فلا يجوز التمسك فى مثل المقام بالعام لكون الشبهة مصداقية.

و إن كان وجه ذلك استصحاب وجوب القصر الثابت قبل تحقق العزم منهما

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۷۰

على الاقامـة بمقـدار إقامـة الزوج و السـيد، فنقول: إن الاستصـحاب لا يجرى فى المقام لأنّ التكليف المتعلّق بكل صـلاة يكون تكليفا مستقلا، فوجوب القصـر الثابت للصلاة الّتى صـليها قبل العزم غير الوجوب الثابت للصـلاة الّتى يصـليها بعـد ذلك، فلا معنى لوجوب القصـر «مضافا الى انّه يمكن أن يقال: بأنّه لا شك له خارجا، لأنّه يـدرى أن غير العازم على الاقامـة يجب عليه القصـر، و عازم الاقامة يجب عليه الإتمام، و لكن لا يدرى انّه تحقّق عنوان العزم أم لا، فلا وجه لاستصحاب الموضوعى».

[لا فرق بين القصد الاجبارى و الاختيارى]

الجهـة السادسـة: لا يعتبر فى قاطعية العزم على إقامة عشـرة أيّام أن يكون عزم الشـخص من باب ارادته على ذلك بالاختيار، بل يكفى صـدور العزم منه و لـو كـان من بـاب كونه مجبورا على الاقامـة، و فى فرض مجبوريته يعزم على الاقامـة، بـل و لو يعلم بالاقامـة، لأنّ المستفاد من الادلة ليس إلّا العزم على الاقامة، أو اليقين بالاقامة، أو حديث النفس بالاقامة.

الجهـة السابعـة: بعـد العزم على إقامـة العشـرة إذا تمت العشـرة لا يلزم فى وجوب الإتمام على العازم بعـد ذلك من إقامـة جديدة، بل يكفى صرف عزم الأول، فعلى هذا فكل زمان يكون فى محل الاقامة يجب عليه الإتمام، لأنّ القاطع على ما يستفاد من أخبار الباب هو نفس عزم الاقامة، و هو متحقق على الفرض.

الجهـة الثامنـة: ما قلنا من كون إقامة المترددة فى شـهر او فى ثلثين يوما قاطعة ليس معناها اعتبار التردد فيه، بمعنى كونه فى هذه المدة فى كل آن مترددا و يكون له وصف، بل يكفى صـرف عدم كونه عازما على الاقامة عشـرة أيّام، سواء كان له وصف التردد أولا، مثل انّه لا ـ يعزم على الاقامـة و يكون فى كـل يوم ظانـا أو متيقنا بالخروج فى يوم اللاحق، و من باب الاتفاق يبـدو له ما يصـرفه فأقام بهـذا الحال الى

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۱

آخر الشـهر، لأنّ إقامـة المترددة فى شـهر تكون فى قبـال العزم على إقامـة عشـرة أيّام، فمـا لم يعزم على الاقامـة فهو داخل فيمن أقام مترددا، فافهم.

[فى كون هذه القواطع قاطعة لحكم السفر او لموضوع السفر]

ثمّ إن هنا مسئلة مهمة لا بدّ من التنبيه عليها لاهميتها، و هى أن القواطع الثلاث- التى أحدها الاقامة فى محل ستة اشهر مع كون ملك له فيه و إن عرض عنه، ثانيها العزم على إقامة عشـرة أيّام فى محل، ثالثها إقامة شـهر أو ثلاثين يوما مترددا فى محل- هل تكون قاطعة لحكم السفر فقط؟ أو تكون قاطعة لموضوع السفر.

و بعبارة أخرى هل هذه القواطع تقطع حكم السـفر من وجوب القصـر، فالشخص مع كونه مسافرا إذا طرأ عليه أحد هذه القواطع يجب عليه الإتمام؟ أو تقطع هذه القواطع موضوع السفر بمعنى: أن الشخص يخرج عن موضوع كونه مسافرا مع طروّ هذه القواطع.

و تظهر الثمرة فى انّه إن قلنا بكون هـذه القواطع قاطعـة لموضوع السـفر، المسافـة السابقـة و كـذا اللاحقـة على طروّ القاطع لا بـدّ و ان تكون مسـتقلة مسافة التقصـير حتى يجب القصـر فيها، مثلا من خرج من وطنه و مسكنه ليذهب الى مقصد، و لكن فى وسط طريق هذا المقصد مرّ بالمحل الّذى أقام فيه سـتة اشهر، أو عزم على إقامة عشرة أيّام فى هذا المحل، أو أقام فيه مترددا شهرا، ثمّ ذهب بعد ذلك نحو مقصده، فعلى هذا إن كانت المسافة الّتى بين مسـكنه و هذا المحل الّذى طرأ القاطع يكون مستقلا بحد مسافة التقصير، و كذلك بين هـذا المحـل و بين المقصـد مسـتقلا تبلغ مسـافته مسافة التقصـير بـدون ضم كلتـا المسـافتين الى الأـخرى، فيجب القصـر فى كلتا المسافتين، أو فى كل منهما تبلغ مسافته مسافة التقصير بنفسها.

و إن لم تكن كذلك فلا يجب القصر، لأنّ طروّ القاطع يصير سببا لقطع

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۲

موضوع السـفر، فالمسافـة الواقعـة بين المسـكن و محل طروّ القاطع غير قابلـة لأنّ تضم بالمسافـة اللاحقـة حتى صار مجموع المسافتين بالغتين حـد مسافـة التقصـير، لأنّ السـفر قطع بالقاطع فلا بـدّ فى وجوب القصـر الى مسافـة جديـدة تبلغ بنفسـها حـد مسافة التقصـير، و كذلك المسافة السابقة على حصول القاطع.

و أمّا إن كانت القواطع قاطعة لحكم السـفر فقط، فحيث إنّ مع طروّها يقطع حكم السفر أعنى: وجوب القصر مع كون الشخص مسافرا مع ذلك، ففى محل القاطع يجب الإتمام فقط، و أمّا فى المسافة السابقة و اللاحقة فيجب القصـر إذا كانت المسافة فى احدهما، أو مع

ضم كل منهما الى الأخرى بالغة حد المسافة الّتى يجب القصر فيها، و تضم السابقة باللاحقة لأنه لم يخرج من كونه مسافرا بسبب طروّ القاطع، فمع كونه مسافرا يشمله الحكم الثابت للمسافر و هو وجوب القصر.

[فى ذكر الثمرة بين القولين]

إذا عرفت ما هى الثمرة بين القولين نقول: إن ما نسب الى المشهور من القدماء من الفقهاء رضوان اللّه عليهم هو كون إقامة ستة أشهر و العزم على إقامة عشرة أيّام قاطعين لموضوع السفر، كما يظهر هذا القول من الشّيخ فى المبسوط- و هو الكتاب المعدّ لذكر التفريعات لا لخصوص ذكر الفتاوى المتلقاة عن المعصومين عليهم السّلام- و لم يذكر ذلك الحكم فى النّهاية، و هو كتابه المعدّ لذكر الفتاوى المتلقاة عن المعصومين عليهم السّلام.

و من القاضى عميد الدين بن البراج، و لم يكن فى كلامهم تعرض لإقامة ثلاثين يوما مترددا، و انّها هل هى قاطعة للحكم أو للموضوع.

و نسب الى المحقق البغدادى «و لا ندرى بأن المراد منه هو صاحب كتاب مفتاح الكرامة المعبر عنه بالمقدس البغدادى أو غيره» أنّه قال بالتفصيل بين

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۳

إقامة ستة أشهر و إقامة عشرة أيّام مع العزم، و بين إقامة شهر مترددا، فقال: بأن الاولين قاطعان لموضوع السفر، و الثالث قاطع لحكم السفر، و لعل منشأ هذا التفصيل هو ما رأى من وجود الشهرة فى الأولين دون الثالث.

[فى ذكر كلام صاحب المستند]

و على كل حال إنه قال فى المستند «۱» بما يرجع حاصل كلامه الى أن ما يمكن أن يكون وجها لقاطعية موضوع السفر أمور:

الامر الأول: الإجماعات المنقولة على كون إقامة ستة أشهر و إقامة عشرة أيّام مع العزم قاطعين لاصل السفر.

الامر الثانى: ما يدل على وجوب القصر من الادلة يدلّ عليه إذا كانت المسافة سفرا و احدا، و فيما حصل القاطع يصير الشخص فى سفرين، لأنّ القاطع يجعل السفر الواحد سفرين سفرا قبل ورود القاطع، و سفرا بعده.

الامر الثالث: استصحاب وجوب التمام الثابت فى البلد فى المسافة الأولية و استصحاب وجوب التمام الثابت فى أحد الموضعين فى المسافة الثانوية، لأنه فى المسافة قبل الوصول الى محل إقامة ستة أشهر أو المحل الّذى عزم على الاقامة فيه عشرة أيّام، مع عدم كونها بنفسها مسافة التقصير، إذا شك فى وجوب القصر عليه أو الإتمام فيستصحب وجوب التمام الثابت له فى البلد، و فى ما بعد محل الإقامة من المسافة إذا شك فى وجوب القصر عليه أو التمام، مع عدم كونها بنفسها مسافة التقصير يستصحب وجوب التمام الثابت فى محل الإقامة، لأنه بعد عدم شمول أدلة القصر لهذا النحو من المسافة فتصل النوبة الى الاصل، و الأصل هو الاستصحاب، و

---

(۱)- فى الشرط الثالث من شروط القصر، ج ۱، ص ۵۶۴.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۴

هو يقتضى وجوب التمام.

[اشكال صاحب المستند على الادلة الثلاثة]

اشارة

ثمّ استشكل على كل هذه الوجوه بما يرجع حاصله الى ما نذكر فنقول: أمّا ما فى الوجه الأوّل فهو عدم حجية الاجماع المنقول.

و أمّا ما فى وجه الثانى فلانه كيف يدعى عدم كون السفر الواقع بينه أحد القاطعين سفرا واحدا لمنع تعدد السفر عرفا، فإنه لا وجه لكون المسافة المتخللة فى اثنائها تسعة أيّام و نصف مثلا سفرا واحدا عند العرف و إقامة عشرة أيّام سفرين عرفا، و أنتم لا تلتزمون بكون السفر الواقع بينه إقامة تسعة أيّام و نصف سفرين فإقامة العشرة مثلها لعدم الفرق عند العرف بينهما.

و أمّا ما فى الوجه الثالث فلعدم امكان منع شمول أكثر الأخبار الدالة على وجوب القصر لذلك، بل الظاهر شمول الأكثر، و تسليم شمولها للمقيم فى الأثناء تسعة أيّام مثلا، و منعه للمقيم فى الاثناء عشرة أيّام لا وجه له، فبعد شمول الأخبار للمورد فلا تصل النوبة الى الاستصحاب، لأنّ الدليل الاجتهادى مقدم على الأصل العملى «۱».

---

(۱)- اقول: اما ما ذكره وجها للاشكال على الوجه الثالث فيكون مورد الاشكال، لأنّ المستدل يقول: بان الاخبار لا تشمل صورة تقطع السفر بالتمام فى اثناء المسافة، بل الاخبار تشمل ما اذا كانت المسافة من المسافات الّتى يكون المسافر من اولها الى آخرها باقية على القصر، فلا يدفع هذا الاستدلال بما قال صاحب المستند (ره) بأنّه كما تشمل ادلة وجوب القصر ما اذا اقام المسافر فى الاثناء اقلا من العشرة مثلا تسعة ايام، كذلك تشمل ما إذا اقام فى اثناء سفره عشرة ايام، لأنّ المستدل يقول: بان شمولها فى صورة اقامة اقل من العشرة يكون لاجل عدم حصول سبب الاتمام بخلاف اقامة العشرة، فان المسافة صارت منقطعة بالتمام فى اثنائها.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۵

إذا عرفت ذلك نقول، بعد عدم النص الظاهر على مختار المشهور:

ما يمكن أن يقال فى وجه كلامهم: هو أن المستفاد من قوله تعالى: وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ الخ بحسب الظاهر هو وجوب القصر فى ما يكون الشخص ضاربا فى الأرض، غاية الأمر يدخل تحت هذا الحكم اقامات التابعة لهذا الضرب فى الأرض، لأنّ الضرب فى الأرض موقوف بالاقامة للاستراحة، فلا بدّ من أن يصرف المسافر حال السفر قسمة من الزمان فى الضرب و قسمة منه للنوم و الاستراحة.

و لهذا يرى كان ذلك مورد النظر عند العامة فنقل عن عائشة انّها قالت: إن المسافر يجب عليه القصر متى يكون ضاربا و لم يضع اثقاله و احماله من الدابة فى الأرض، فاذا وضع فيجب عليه الإتمام بمجرد ذلك، نعم إذا كانت اثقاله على دابته و صلى يجب عليه القصر.

و قال الشافعى: بأن القصر واجب فى السفر إلّا إذا أقام أربعة أيّام فى محل فوجب الإتمام فى إقامة أربعة أيّام.

و قال أبو حنيفة يجب الإتمام إذا أقام المسافر فى أثناء السفر خمسة عشر يوما.

و ليس مقصودنا الاستناد بأقوال هؤلاء، بل المقصود أن القصر واجب على ضارب الارض، و دخل مقدار الزائد على الضرب من الاقامة اللازمة فى السفر بالتبع، و لهذا اختلفوا فى مقدار الإقامة التابعة، فقالت عائشة: لا تتبع الإقامة الضرب فى وجوب القصر الا فى خصوص المقدار الّذى يضع المسافر احماله و أثقاله عن دابته، و قال الشافعى: تتبع الإقامة الضرب الى أن تبلغ أربعة أيّام، و قال أبو حنيفة: الى خمسة عشر يوما.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۶

فيظهر ممّا مرّ منّا أن المسافر بحسب ظاهر الآية يجب عليه القصر فى ما إذا كان ضاربا فى الأرض و فى ما يقتضى السفر من الاقامة بالتبع بحسب وضع السفر، و إن كان الاختلاف فى ما يقتضى طبع المسافر الاقامة، و بعده يخرج المسافر عن كونه مسافرا، و كان كلام هؤلاء الى بيان حدّ ذلك، و انه اى مقدار يكون ذلك الحد.

إذا عرفت ذلک نقول: إن الأخبار الواردة عن المعصومین علیهم السّلام- من کون إقامة ستة أشهر، أو الإقامة عشرة أيّام مع العزم، أو الإقامة فی شهر مترددا قاطعة- تکون ناظرة الی تحدید ما هو فی ارتکاز العرف من کون المسافر مسافرا فی مقدار یکون ضاربا فی الأرض، و مقدارا خاصا یقتضی وضع السفر الإقامة فی هذا المقدار، و أن الامر لیس علی نحو ما قال هؤلاء، بل ما هو قاطع للسفر أعنی: به یخرج المسافر عن کونه مسافرا لخروجه عن وضع السفر، هو هذا أعنی: الاقامة ستة أشهر، أو العزم علی الإقامة عشرة أیّام، أو الاقامة مع التردد ثلاثون یوما لا غیر ذلک.

فیستفاد من وضع السفر، و کون هذه الجهة مورد الکلام عند العامة أن الأخبار ناظرة الی هذا الحیث، فنستکشف من هذا الطریق إن هذین القاطعین قاطعان لموضوع السفر، و یقال إنّ کون ستة أشهر أعنی الوطن الشرعی أیضا قاطع لموضوع السفر، بأنّه بعد ما أقام الشخص فی موضع ستة أشهر و کان له فیه ملک یجب الإتمام متی یمرّ علیه و إن أعرض عنه، فاذا مرّ الشخص بهذا الموضع و إن کان مروره لا بعنوان الإقامة و هو مسافر، و لکن مع ذلک باعتبار العلقة الحاصلة له فی هذا الموضع لا یعد انّه مسافر فی هذا الموقع، و لهذا إذا مر بهذا الموضع یخرج عن کونه مسافرا، فهذا شاهد علی کون المرور الی الوطن الشرعی قاطعا لموضوع السفر،

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۷

فالوجه فی کون ذلک قاطعا غیر وجه کون العزم علی الاقامة عشرة أیّام و إقامة ثلاثین یوما مترددا قاطعا، فأفهم.

و اعلم أن ما قلنا هنا من کون إقامة ستة أشهر قاطعة لموضوع السفر غیر مناف مع ما قلنا فی توجیه الوطن الشرعی، لأنا و إن قلنا بکونه مسافرا و مع ذلک کان المرور الی هذا المحل موجبا للإتمام، و لکن هذا لا ینافی بأنّه و إن کان فی هذا المرور مسافرا، و لکن مع ذلک یکون فی حال وصوله الی هذا الموضع خارجا عن موضوع المسافر، هذا غایة ما یمکن أن یقال فی توجیه فتوی المشهور، فأفهم.

و الاستدلال علی مختار المشهور بروایة زرارة، و هی الروایة ۳ من باب ۳ من أبواب صلاة المسافر بنقل الوسائل «عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام قال: من قدم الترویة بعشرة وجب علیه اتمام الصّلاة و هو بمنزلة أهل مکة، فاذا خرج الی منی وجب علیه التقصیر، فاذا زار البیت أتم الصّلاة، و علیه إتمام الصّلاة إذا رجع الی منی حتی ینفر».

وجه الاستدلال هو أن یقال: إنّ المستفاد من هذه الروایة هو انّه من قدم قبل الترویة بعشرة أیّام، و الظاهر کون إقامته و قدومه مع العزم، لأنه قدم مکّة لاداء مناسک الحج فهو یقیم فی مکّة مع العزم و یکون بمنزلة أهل مکة، ففرّع علی ذلک أن أهل مکّة کما یقصرون الصّلاة إذا خرجوا الی منی لأن یذهبوا الی عرفات، فهو أیضا یقصر من الصّلاة ثمّ إذا رجع الی مکّة فی یوم العاشر من ذی الحجة، أو فی ما بعد الإتمام المناسک من الطواف و الصّلاة و السعی یجب علیه إتمام الصّلاة لوروده فی محل إقامته، و إذا رجع مجددا الی منی لأنّ یبیت فیه یجب علیه القصر لعدم کون المسافة بین مکّة و بین منی مسافة التقصیر، و لو لم یکن العزم علی الإقامة عشرة أیّام

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۷۸

قاطعا لموضوع السفر، فکان اللازم أن یأمر علیه السّلام لا یجب القصر علیه، بل یجب الإتمام فی هذا السفر إذا کانت المسافة الّتی سافر فیها قبل وروده بمکة إذا انضمت الی المسافة الواقعة بین مکّة و بین منی اقل من المسافة الموجبة للقصر، و الا یجب علیه القصر، فعدم التعرض للمسافة السابقة علی العزم یدلّ علی أن المیزان بعد حصول القاطع هو احتساب کل من المسافة السابقة و اللاحقة علیه مستقلا المسافة الموجبة للقصر.

[رد التمسک بروایة زرارة علی مختار المشهور]

و فیه أن الروایة تدلّ بظاهرها علی أن من قدم الترویة بعشرة أیّام وجب علیه إتمام الصّلاة و هو بمنزلة أهل مکة، ثمّ کون حکم

وجوب القصر فی عرفات متفرعا علی هـذا التنزيل غير مناسب، لأنه لو فرض كون المسافة الواقعة بين مكّة و عرفات موجبة للقصـر، و اغمضـنا النظر عما قلنا من اعتبار كون الرجوع فی البريـد الـذاهب و البريد الجائی ليومه، فالقصـر واجب علی هذا العازم علی كل حال سواء كان بمنزلة أهل مكّة أولا، لأنّ هذا السـفر علی هذا يكون سـفر القصـر و يجب علی المسافر القصـر، و لا يتفرع هذا الحكم علی كونه بمنزلة أهل مكة، بل و لو لم يكن بمنزلتهم أيضا يجب القصر عليه لكون المسافة علی هذا مسافة التقصير «۱».

فـالتفريع راجع الی مـا بعـد ذلـك أعنی: حيث يكون بمنزلتهم فـاذا زار البيت يجب عليه الاتمام مثلهم، و إذا رجع الی منی يجب عليه الإتمام مثلهم، فنقول: إن لازم

---

(۱)- أقول: اللهم إلّا أن يقال بأن المقصود من الروايـة أن هـذا الشـخص يكون بمنزلـة أهل فی وجوب القصـر و الإتمام، فكلما يجب عليهم القصر يجب القصر عليه أيضا، و كلما يجب عليهم الإتمام يجب عليه الإتمام أيضا، و ذكر المورد الأوّل لوجوب القصر، و مورد الثانی لوجوب الإتمام. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۷۹

ذلك هو كون العازم علی إقامة عشرة أيّام فی محل بمنزلة أهل هذا المحل، فكما يجب عليهم الإتمام متی يدخلوا محلّهم و مسكنهم، كـذلك من عزم زمانا علی إقامـة عشـرة أيّام فی هذا المحل يكون مثلهم، و معناه انّه كلما يمرّ علی هذا المحل يجب عليه الإتمام لأنّه أقام فی السالف من الزمان عشرة أيّام فی هذا المحل مع العزم، و لا يمكن الالتزام بذلك.

فالروايـة من هذا الحيث تكون معرضا عنها من قبل الأصـحاب، لأنه لم يقل أحد: بأن صـرف إقامة عشـرة أيّام مع العزم مرة واحدة فی محـل موجب لوجوب الإتمام علی العازم مطلقا كلما يمر بهـذا المحل، و الروايـة تـدلّ علی هـذا، لأنّ الظاهر منها أن العازم علی إقامة عشـرة أيّام فی مكّـة إذا رجع ثانيا الی مكّـة يجب عليه الإتمام، و هـذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فهـذا موجب لعـدم امكان الاخذ بظاهر الرواية «۱».

كما أن الاسـتدلال برواية أخری، و هی رواية اسـحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السّـلام عن أهل مكّة إذا زاروا عليهم إتمام الصّـلاة؟ قال: المقيم بمكة الی شهر بمنزلتهم» «۲» بأن يقال: إنّ الروايـة تدلّ علی كون المقيم الی شـهر بمنزلة أهل مكة، فكما أنّ من يخرج من مكّة من أهل مكّة يجب القصر عليه إذا كانت المسافة الّتی

---

(۱)- أقول: مضافا الی أن الكلام يكون فعلا فی أن من عزم علی الاقامـة و أقام فی هـذا المحل إذا خرج بعـد هـذه الاقامة يمكن ضـم المسافـة السابقـة الی اللاحقة حتی يجب عليه القصـر بضم اللاحقة الی السابقة إذا بلغتا مجموعا بحد مسافة القصـر أم لا، و الرواية غير متعرضـة لهـذا الحكم بل الروايـة متعرضـة لحكم ما إذا ورد بعـد خروجه عن محل الإقامة، و دخوله ثانيا فی محل الاقامة، و خرج بعد ذلـك عن هـذا المحل فی أقل من مسافـة التقصـير، و انّه يجب الإتمام و ليس ذلك مربوطا بما نحن بصـدده، مع أن هـذا أيضا ممّا لا يمكن الالتزام به. (المقرّر).

(۲)- الرواية ۱۱ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۸۰

يقطعها من مكّـة الی مقصده مسافة التقصير، و لا يكفی فی وجوب القصـر عليه ضم المسافة السابقة الی مكّة باللاحقة كذلك للمقيم شهرا، فتدل الرواية علی كون هذا القاطع قاطعا لموضوع السفر.

مما لا وجه له، لأنّ الرواية علی فرض تسلم دلالتها علی أن المراد منه هو أن أهل نفس مكّة إذا زاروا البيت، و كان المقصود انهم إذا رجعوا من منی لزيارة البيت يجب عليهم إتمام الصّلاة، كذلك المقيم الی شهر بمنزلتهم يعنی: أن من أقام شهرا فی مكة إذا خرج الی

عرفات و رجع لزيارة البيت يجب عليه إتمام الصّلاة لكونه بمنزلتهم، و معناه انّه يجب عليه الإتمام لوروده الى محل أقام فيه شهرا و هو مكـة، فلازم ذلـك هو أن كـل من أقـام شـهرا فى موضع يجب عليه الإتمـام إذا مرّ بهـذا الموضع، و هـذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فلا يمكن العمل بالرواية، فلا بدّ من ردّ علمها الى اهلها.

[لم يرد دليل دال على مذهب المشهور]

فظهر لك ممّا مرّ عدم ورود الرواية الدالة على المذهب المشهور، و غاية ما يمكن أن يقال هو ما قلنا، فأفهم.

بل إن قيل بأن مقتضى أدلة وجوب القصر على المسافر و عموماتها، هو كون القصر ثابتا لكل مسافر فى كل زمان من مسافرته، و غاية ما فى الباب ورود التخصيص للمسافر فى جزء من الزمان و هو فى زمان، عزمه على الاقامة و كان فى محل الإقامة، فاذا خرج من هذا المحل فيدخل فى الحكم الثابت بالعمومات، لأنه إذا كان لسان العام هو العموم الأزمانى، ففى القدر المتقين من الدليل الخاص نأخذ بالخاص و فى غيره إذا شك فى كون هذا الزمان محكوما بحكم العام أو الخاص فنأخذ بالعام.

لا وجه لأنّ يقال فى مقام دفع ذلك: بأن رواية زرارة المتقدمة تدلّ على أن

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۸۱

بعد حصول الإقامة يقطع السفر موضوعا، فالمسافر يخرج بسبب هذه الإقامة عن كونه مسافرا، فلا يشمل عمومات وجوب القصر مثل هذا المسافر الّذى قطع مسافة التقصير بالقاطع بين المسافة بحيث لا تكون المسافة قبل القاطع و لا بعده مستقلا مسافة التقصير.

لما قلنا فى الرواية من عدم امكان الاستدلال بها لما فيها من الإشكال، مضافا الى انّه لو فرض بانا التزمنا بالإتمام إذا مرّ الشخص بمحل اقامته، و قلنا أيضا بوجوب الإتمام إذا خرج بعد المرور عن محل الاقامة باقل من المسافة، لما كان فى هذه الرواية من وجوب الإتمام إذا زار البيت، و إذا خرج الى منى بعد زيارة البيت، فغاية ذلك وجوب الإتمام فى تلك الصورتين، و وجوب الإتمام كما يناسب مع كون ذلك من باب عدم كون المسافر مسافرا لاجل الاقامة السابقة و كون الإقامة عشرة أيّام قاطعة لموضوع السفر، كذلك يناسب مع كون هذا الشخص مع كونه مسافرا و لم يخرج بسبب حصول القاطع عن كونه مسافرا خرج عن الحكم الثابت للمسافر و هو وجوب القصر لاجل طروّ القاطع، و كان ذلك تخصيصا فى حكم المسافر، فلا يستفاد على هذا كون القاطع قاطعا لموضوع السفر من الرواية. «۱»

---

(۱)- اقول: بعد ما افاد مدّ ظلّه هكذا قلت بحضرته فى مجلس البحث: بأنّه إن قلنا كذلك فتبطل الثمرة، لأنّ الثمرة بين الالتزام بكون القواطع قاطعة للموضوع و بين كونها قاطعة للحكم هو وجوب القصر إذا كان كل من المسافة السابقة على طرو القاطع و اللاحقة بنفسها مسافة القصر، ففى كل منهما أو كليهما يجب القصر إذا كانت مسافة كل منهما مستقلا مسافة القصر، و إلّا يجب الإتمام، و وجوب الإتمام إذا كانت المسافة السابقة و اللاحقة عن طروّ القاطع منضما الى مسافة غير بالغة بحد مسافة القصر، و إلّا لو بلغتا و لو منضمة بحد مسافة القصر يجب القصر، و-

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۸۲

[فالملاک ما قلنا من كون هذه الامور الثلاثة تخرج المسافر عن كونه مسافرا]

نعم يبقى فى المقام ما قلنا فى وجه كون هذه القواطع قاطعة لموضوع السفر و هو كون الروايات الواردة فى هذه القواطع ناظرة الى ما كان مرتكزا فى الأذهان من فتاوى العامة من كون زمان السفر بمقدار خاص يعد جزء للسفر، و هو المقدار الذى يكون المسافر ضاربا فى الأرض، و مقدار آخر داخل فى السفر بالتبع، و إن اختلفوا فى المقدار الداخل بالتبع.

و حیث کان هـذا الموضوع مورد الکلام عنـد الناس فلسان الروایات الواردة عن المعصومین علیهم السّلام ناظر الی هذا الحیث، و فی مقام بیان تحدید مقدار من الإقامة للضـرب فی الأرض، و هو المقدار الّذی یکون المسافر مسافرا، و لا یخرج بسـببها عن کونه مسافرا، فحدد ذلک و أنّ إقامة سـتة أشـهر بالنحو المتقدم، و العزم علی الاقامة بالنحو المتقدم، و إقامة شهر مترددا بالنحو المتقدم یقطع السفر، و یخرج المسافر بسببها عن کونه مسافرا، و الشافعی قال: بأن إقامة أربعة أیّام غیر یوم

بعبارة اخری بناء علی کونها قاطعـة للموضوع لا تنضم المسافـة السابقـة الی اللاحقة، و بناء علی کونها قاطعة للحکم تنضم السابقة الی اللاحقـة، و علی ما قلت لا تجری الثمرة، لأنه علی کلا التقدیرین لا یجب القصـر إلّا إذا کان کل من المسافتین بنفسـها مسافة التقصـیر أمّا علی إخراج الموضوع فواضـح، و أمّا علی الاخراج الحکمی فأیضا بعـد کون المرور بمحل الإقامـة و الخروج بعـد ذلک الی الاقل من المسافـة موجبا للاتمام من باب الروایـة، فوجوب الإتمام بعـد الخروج من محل الاقامـة إذا کان الخروج فی أول مرتبـة بعد الاقامة مسـلم بطریق اولی، لأنّ الروایـة علی هـذا دلت علی أنّ بعـد المرور بمحل الاقامـة لا یجب القصـر إلّا إذا کان الی مسافة جدیدة، فبعد الخروج عن محل الاقامة و بعد حصول الإقامة فی السفر الأوّل یکون الاتمام بطریق اولی إذا کانت المسافة اللاحقة اقل من المسافة.

و أجاب مـد ظله و قال: بأن الأمر و إن کان کذلک لکن کلامنا فی أن ما قالوا بأن هذه القواطع قاطعة لموضوع السـفر لا وجه له، و لا یستفاد من الاخبار. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۸۳

الدخول و الخروج یخرج المسافر عن کونه مسافرا، و أبو حنیفة قال: بأن المسافر یخرج عن کونه مسافرا إذا أقام خمسة عشـرة یوما فی محـل، و همـا لاـ یعتبران العزم فی الاقامـة، غایـة الأـمر یقولاـن بـأن العزم یتم من الأوّل و فی صورة عـدم العزم یتم بعـد حصول الأیّام المعتبرة.

و علی کل حال یکون مقصودنا أن هـذه الأخبار ناظرة الی هـذا الحیث، و فی قبال العامـة أعنی: ناظرة الی بیان مقـدار من الاقامة الّتی یکون المسافر مسافرا مع عـدم کونه ضاربا فی الأرض، و المقـدار الّذی لا یکون المسافر مسافرا معه، فیسـتفاد أنه فی صورة إقامة سـتة أشـهر مع مـا قـدمنا الکلاـم فیهـا، و فی صورة العزم علی الاقامـة، و فی صورة الإقامـة مترددا فی شـهر یخرج المسافر عن کونه مسافرا، فیحتاج القصـر الی کون المسافـة اللاحقـة علی ذلک بنفسـها مسافـة جدیـدة، و کـذلک وجوب القصـر فی المسافة السابقة یکون فی صورة کونها بنفسها بالغة حد السفر الموجب للقصر.

مسئلة: بعد ما قلنا بأن من القواطع العزم علی إقامة عشرة أیّام فی محل.

یقع الکلاـم فی انّه مـا هو القـاطع، فهل العزم أو الیقین الوارد فی بعض روایات الباب یکون أخـذهما فی الموضوع بعنوان الطریقیـة او بعنوان الموضوعیة و علی تقدیر موضوعیتهما هل یکونان تمام الموضوع، أو یکونان جزء الموضوع؟ فنقول إن هنا احتمالات أربعة:

[فی ذکر الاحتمالات الاربعة فی المقام]

الاحتمـال الأـول: أن یقـال بـأن العزم أو العلم أخـذ طریقا، بمعنی أن القاطع للسـفر أو لحکم السـفر هو إقامـة الواقعیـة فی عشـرة أیّام، فالإقامة فی عشرة أیّام موضوع لوجوب الإتمام، فیعتبر فی وجوب الإتمام الإقامة الواقعیة فی عشرة أیّام

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۸۴

و لو بنحو الشرط المتأخر، فاذا أقام عشرة أیّام یکشف عن وجوب الإتمام علیه من أول ما عزم علی الإقامة.

الاحتمال الثانی: أن یکون نفس حدوث العزم أو العلم باقامة عشرة أیّام قاطعا و إن حصل الانصراف عن العزم أو تبدل علمه آنا ما بعد العزم و العلم، فعلی هذا یکون وجوب الإتمام فی صورة حصول العزم علی الاقامة آنا مّا، سواء أقام عشـرة أیّام بعد العزم أم لا، و سواء

وجب عليه عمل عبادى متفرعا على العزم أم لا.

الاحتمال الثالث: ان يكون العزم على الاقامة جزء الموضوع لوجوب التمام، و يكون جزئه الآخر بقاء هذا العزم إلى أن يأتى زمان التكليف مبنيا على حصول العزم على الاقامة، و توجه به هذا التكليف، مثلا- عزم على الاقامة و يبقى عزمه الى أن يتوجه بالعازم تكليف صلاة رباعية يكون وجوبها رباعية مبنيا على عزمه، أو توجه به الصوم المتفرع توجه وجوبه به على عزمه، و حاصل هذا الوجه اعتبار العزم فى وجوب الإتمام على العازم مع بقاء عزمه الى وقت يتوجه به تكليف مبنى على كونه عازما على الإقامة، فاذا بقى العزم الى هذا الوقت تحقق موضوع الإقامة و يجب الإتمام و إن انصرف بعد ذلك عن عزمه، و إن لم يبق العزم الى هذا الوقت فلا يجب الإتمام.

الاحتمال الرابع: ان يكون العزم موضوعا لوجوب الإتمام مع بقاء هذا العزم الى زمان توجه التكليف المتفرع على حصول الإقامة فى تمام العشرة به، بمعنى أن وجود العزم فى كل زمان يتوجه به التكليف يكون موضوعا لوجوب الإتمام، ففى العشرة الّتى عزم على الاقامة فيها لا- بدّ من ملاحظة أوقات توجه التكليف المتفرع على العزم من الصّلاة و الصوم، ففى كل وقت من هذه العشرة يكون ظرف التكليف

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۸۵

إذا كان العزم موجودا يجب الإتمام و إلّا فلا، مثلا من عزم على الاقامة فى أول طلوع الصبح الّذى ورد فى محل الاقامة إذا جاء وقت الظهر- و هو وقت يتوجه التكليف بالصّلاة الرباعية- إذا كان عازما على الإقامة يجب الإتمام عليه و إلا فلا، و هكذا الى آخر العشرة.

و إذا فرض مجيء أيّام شهر رمضان فى ضمن تلك العشرة فإن بقى عزمه الى زمان توجه هذا التكليف يجب عليه الصوم و إلا فلا، فوجوب الإتمام يتفرع على بقاء العزم فى ظرف توجه التكليف، ففى كل ظرف من ظروف التكليف الواقع فى ضمن العشرة إن كان العزم باقيا يجب الإتمام فى هذا الظرف، و فيما لم يبق هذا العزم لا يجب الإتمام عليه.

[فى ذكر توالى الفاسدة للاحتمالات الاربعة]

إذا عرفت هذه الاحتمالات الأربعة، فما نقول فى المقام؟

فنقول: إن من البعيد كون روايات الباب ناظرة الى الاحتمال الأول، لأنه و إن يمكن أن يقال: إن كون العزم بنفسه موضوعا لوجوب الإتمام و عدم دخالة إقامة العشرة، يكون خلاف الظاهر، بل الظاهر هو كون العزم أو العلم طريقا الى الواقع.

و لكن جعل إقامة عشرة أيّام شرطا لوجوب الإتمام بمجرد العزم على العشرة فى أول العشرة بنحو الشرط المتأخر، بحيث يكون الحكم بالاتمام فى ما قبل اتمام العشرة مراعى باتمام العشرة، فإن اقام يكشف عن كون الإتمام واجبا من الأوّل و إلّا فلا، بعيد فى غاية البعد، فلا وجه لترجيح هذا الاحتمال على غيره.

و أمّا الاحتمال الرابع فيبعّده أن المستفاد من الروايات هو كون العزم على إقامة عشرة أيام قاطعا، و المراد من ذلك يحتمل أن يكون الموضوع هو عزم باقامة العشرة بتمامها، و يحتمل أن يكون المراد هو العزم المتعلّق بالعشرة فى أول العشرة و

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۸۶

فى ما بعد ذلك باقل من ذلك، مثلا من أراد المقام فى بلد عشرة أيّام ففى اليوم الأوّل يعزم على إقامة العشرة، و فى اليوم الثانى الى إقامة تسعة أيام، و فى اليوم الثالث الى إقامة ثمانية أيّام، و هكذا الى أن ينتهى الى اليوم الآخر، فلا بدّ من أن يكون عزمه متعلقا على إقامة يوم واحد.

فإن قيل: بالأخذ بالاحتمال الرابع فلا بدّ من الالتزام إمّا بأن القاطع هو العزم على العشرة فى أول العشرة و فى ما بعده كما فرض فى المثال المتقدم يكون القاطع العزم على إقامة أقل من العشرة، و إمّا من التزام بأنّه يلزم بقاء العزم على تمام العشرة فى كل يوم من أيّام

العشرة حتى يصدق بأنّه ناو للعشرة، لأنه بعد اعتبار بقاء العزم فى ظرف كل تكليف معناه العزم على إقامة العشرة فى تمام العشرة.

فان قلنا بالالتزام الأوّل فلا بـد أن يقال يكفى فى صـدق العزم على إقامـة العشـرة فى ظرف كل تكليف العزم على إقامة عشـرة واحدة، فيلزم أن يكون الشـخص فى ضـمن العشـرة فى غير اليوم الأوّل غير عازم على إقامة العشـرة، لأنّ من يعزم على إقامة عشرة أيّام فى بلد فى اليوم الأـوّل عـازم على العشـرة، و فى اليوم الثانى على التسـعة قهرا، و هكـذا فهو فى وسط العشـرة إذا جاء ظرف التكليف لم يكن عازما على العشرة، و الحال أن المستفاد من الدليل اعتبار العزم على العشرة لا على بعض العشرة، فلازم الاحتمال الرابع هو الالتزام على هذا الاحتمال بكفاية العزم على الاقامة فى بعض العشرة لما قلنا، و لا يمكن الالتزام بذلك لكونه خلاف ظاهر الرواية.

و إن قلنا بالالتزام الثانى فلا بد أن يقال: بكون العزم على إقامة العشرة فى كل يوم قاطعا، فعلى هذا الاحتمال أعنى: الاحتمال الرابع فلا بدّ من الالتزام بأنّه يلزم فى

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۸۷

تمام العشـرة فى الظرف التكاليف المبنية على إقامة العزم على العشرة مثلا، فلا بدّ على الشخص العازم على الاقامة من العزم على إقامة العشـرة فى اليوم الأوّل، و كـذا اليوم الثانى، و هكـذا فلازم ذلك كون القاطع العازم على إقامة عشـرات لا عشـرة واحدة لأنه لا بدّ من بقاء عزمه فى ظرف تمام التكاليف فى ضـمن العشـرة، فلا بدّ من أن يكون كل يوم عازما على العشـرة، فلازم ذلك كون القاطع إقامة عشرات لا عشرة واحدة.

و يمكن أن يقـال فى دفع هـذا الإشـكال: بانـا نلـتزم بـأن القـاطع هو العزم على العشـرة، غايـة الأـمر العـازم فى أول عزمه يعزم العشـرة بوجودها الحدوثى، و فى ما بعد ذلك بوجودها البقائى فما دام هو فى العشرة يكون عازما على العشرة من باب كون هذا جزء العشرة، و بقاء هذا الوجود الحادث أعنى: العشرة، فيرتفع الإشكال.

و أمّا الاحتمال الثانى، و هو كون نفس حدوث العزم و لو آنا مّا كاف، فهو أيضا بعيد.

[ما يقوى بالنظر هذا الاحتمال الثالث]

فالاحتمال الثالث، و هو كون القاطع العزم و بقائه الى وصول ظرف التكليف على الاقامة مثل أن يأتى وقت صلاة رباعية، يكون أرجح بالنظر، لأنّ المسـتفاد من روايات الباب هو هذا، كما ترى فى رواية أبى بصير قال: «إذا قدمت أرضا و أنت تريد أن تقيم بها عشرة أيّام فصم و اتم» فإن الظاهر فيها هو كون الصوم و التمام متفرعا على إرادة الإقامـة، فيفهم من ذلك اعتبار كون إرادة عشـرة أيّام باقية حتى يصل وقت أن يصوم و يتم، لأنّ الظاهر هو وجوب الصوم و الإتمام فى حال وجود إرادة الإقامة عشـرة أيّام للشـخص، فمن أجل ذلك يقوى بالنظر هذا الاحتمال من بين

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۸۸

الاحتمالات الأربعة. «۱»

هذا كله بمقتضى ما تقتضيه الاطلاقات أو العمومات الأولية الدالة على وجوب الإتمام مع العزم على إقامة عشرة أيّام.

[ذكر الرواية المعروفة التى كان مضمونها مورد عمل الاصحاب و لا يساعد مع أحد الاحتمالات الاربعة]

ثمّ إن هنا روايـة معروفة، و هى الّتى كان مضـمونها مورد عمل الاصـحاب رضوان اللّه عليهم، و تكون رواية صـحيحة، و هى ما رواها أبى ولّاد الحناط قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام إنى كنت نويت حين دخلت المدينة أن أقيم بها عشرة أيّام و اتم الصّلاة، ثمّ بدا لى بعد أن لا أقيم بها، فما ترى لى أتم أم اقصـر؟ قال: إن كنت حين دخلت المدينـة و حين صـليت بها صـلاة فريضة واحدة بتمام فليس لك أن تقصـر حتى

تخرج منها، و إن کنت حین دخلتها علی نیـة التمام فلم تصل فیها صـلاة فریضـة واحـدة بتمام حتی بدا لک أن لا تقیم فأنت فی تلک الحال بالخیار إن شـئت فانو المقام عشـرا و اتم، و إن لم تنو المقام عشرا فقصر ما بینک و بین شهر، فاذا مضی لک شهر فاتم الصّلاة». «۲»

مضـمون هـذه الروایـة لا یساعد احدا من الاحتمالات الاربعة، لأنه علی الاحتمال الرابع یجب الإتمام فی ظرف کل تکلیف فی ضـمن العشرة إن بقی العزم الی

---

(۱)- أقول: مـا یـأتی بـالنظر فعلاـ و إن کـان محتاجـا الی التأمـل کاملاـ هو کون نفس حـدوث العزم آنا مّا و إن ذهب بعـد حـدوثه، موضوعا لوجوب الإتمام متی یکون فی محل الاقامـة، لأنّ ظاهر الأخبار هـذا و ما تفرع علی ذلک من وجوب الإتمام أو الصوم، فلیس معنـاه بقـاء العزم الی ظرف التکلیف المبنی علی العزم، لعـدم اسـتفادة ذلـک من الروایـات، و التعبیر فی بعضـها بالمضـارع لا یقتضـی اسـتمرار الإرادة الی التالی، بل یتناسب مع حدوث صرف العزم، مضافا الی أن التعبیر فی بعضها کان بلفظ الماضی مثل قوله «و ایقنت» فتأمّل. (المقرّر)

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۱۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۸۹

هذا الظرف، و الروایة تدلّ علی وجوب الإتمام بمجرد الاتیان بصلوة واحدة و أن انصرف بعد ذلک عن عزمه.

و کذلک مع الاحتمال الثالث، لأنه علی هذا کان العزم الباقی الی مجیء ظرف أول تکلیف متعلق بالمقیم موضوعا لوجوب الإتمام، و الروایة تدلّ علی عدم کفایة ذلک بل علی إتیان صلاة مع العزم.

و کذلک مع الاحتمال الثانی، لأنّ علی هذا الاحتمال کان العزم بنفسه موضوعا لوجوب الإتمام، و الروایة تدلّ علی عدم کفایة ذلک، بل علی أن العزم مع إتیان صلاة فریضة واحدة بتمام موضوعا لوجوب الإتمام.

و کذلک مع الاحتمال الأوّل فإن مقتضاه کون إقامة عشرة أیّام واقعیة بتمامها موضوعا لوجوب الإتمام، و الروایة تدلّ علی کفایة العزم مع اتیان صلاة، فالروایة بمضمونها مخالفة مع کل الاحتمالات.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۲، ص: ۸۹

[فی ذکر بعض الجهات]

اشارة

إذا عرفت ذلک نقول: إن المسـتفاد من الروایة هو وجوب الإتمام إذا عزم علی الاقامة و صلی صلاة فریضة واحدة بتمام و إن انصرف بعد ذلک عن عزمه، و وجوب القصـر إذا عزم و انصرف قبل ذلک عن عزمه، و هذا المقدار یستفاد من الروایة مسلما بمعنی کون بقاء العزم إلی اتیـان خصوص صـلاة فریضـة واحـدة بتمـام موضوعـا لوجوب الإتمام و إن انصـرف المقیم بعـد ذلک عن عزمه، و وجوب القصر إذا انصرف عن عزمه قبل أن یصلی صلاة فریضة واحدة بتمام ممّا لا إشکال فیه، إنما الإشکال فی بعض الجهات الأخری:

الجهة الاولی:

اشارهٔ

هل يكون لاتيان صـلاهٔ فريضهٔ واحدهٔ بتمام موضوعيهٔ و خصوصيهٔ بحيث لا يمكن التعدى منها الى غيرها، فعلى هذا إن ورد الى محل فى الليل

تبيان الصلاهٔ، ج ۲، ص: ۹۰

و عزم على الإقامـهٔ، و فرض كون تلك الليلهٔ ليلهٔ أول شـهر رمضان فقصد الصوم و صام، و اتفق انّه لم يأت بصـلاهٔ الظهر و العصـر إمّا غفلـهٔ أو عمدا، و لكن صام حتى دخل الليل الثانى فبعد ذلك انصـرف عن عزمه، و الحال انّه لم يصل صـلاهٔ فريضهٔ واحدهٔ بتمام، فلا يجب عليه الاتمام بعـد ذلك متى يكون فى هـذا المحل، لأنّ الروايهٔ اختصت حكم وجوب الإتمام لخصوص صورهٔ بقاء العزم الى أن يصلى صلاهٔ فريضهٔ واحدهٔ بتمام.

أولا يكون للصّلاهٔ خصوصيهٔ، بل يكون ذكر الصّلاهٔ من باب المثال بدعوى عدم خصوصيهٔ للصّلاهٔ، لأنّ هذه الخصوصيهٔ ملغاهٔ فى نظر العرف، و يفهم أن ذكر الصّلاهٔ كـان من باب أن الراوى حيث كان سؤاله عن الإتمام فى الصّلاهٔ، فأجاب عليه السّلام «إن كنت حين دخلت المدينـهٔ صـليت بهـا صـلاهٔ واحـدهٔ فريضـهٔ بتمـام» و جعـل الإتمام و القصـر دائرا مـدار اتيان الصّلاهٔ مع العزم و عـدمه، و إلّا لا خصوصيّهٔ للصّلاهٔ.

و بعـد كون ذكر الصّلاهٔ من باب ذكر أحد الأفراد و من باب التمثيل، أو كون السؤال عن اتمام الصّلاهٔ، فدار الحكم مداره، فما نقول فى المقام؟ هل نقول بالاول و أن لإتيان الصّلاهٔ موضوعيهٔ، أو نقول بالثانى أعنى عدم خصوصـيهٔ له، بل يكفى إتيان كل تكليف يبنى على الاتمام كالصوم مع بقاء العزم الى أن يأتى به، كما ادعيت الشهرهٔ على كفايهٔ إتيان الصوم مع بقاء العزم فى وجوب الإتمام.

لا يخفى عليك انّه و إن لم يبعـد عدم كون خصوصـيهٔ للصّلاهٔ- و كون الجواب و ذكر خصوصـيهٔ الصّلاهٔ إمّا من باب المثال، أو من باب كون سؤال السائل راجعا الى الإتمام فى الصّلاهٔ، و لعله كان دخوله فى المدينهٔ فى غير شهر الصيام، و لا حاجهٔ له الى السؤال عنه، بل كان محتاجا الى خصوص الصّلاهٔ و لهذا سئل عنها-

[الافتاء بكفايهٔ الصوم لتحقّق الاقامهٔ مشكل]

و لكن الجزم مع

تبيان الصلاهٔ، ج ۲، ص: ۹۱

ذلـك على هـذا، و الافتـاء على كفايـهٔ إتيـان الصوم عن عزم فى وجوب الإتمام فى ما بعـد و إن انصـرف بعـد إتيان صومه عن عزمه، مشكل.

ثمّ إن لم نقل بدلالهٔ الروايهٔ مع إلغاء الخصوصيهٔ بنظر العرف لعدم الفرق بين الصّلاهٔ و الصوم فى هذا الحكم.

و لكن الروايهٔ- مع كونها متعرضهٔ لخصوص الصّلاهٔ لا لغيرها، لأنه بعد كون قوله عليه السّلام «إن كنت حين دخلت المدينهٔ صليت بها صلاهٔ واحدهٔ فريضهٔ بتمام فليس لك أن تقصـر حتى تخرج منها» غير ظاهرهٔ فى كون إتيان خصوص الصّلاهٔ مع العزم موجبا للإتمام ما لم يخرج من بلـد الإقامـهٔ، بل من المحتمل كون ذكر الصّلاهٔ من باب الخصوصـيهٔ فيها- لا تدلّ بمنطوقها و لا بمفهومها المذكور بعدا بصورهٔ المنطوق، و هو قوله عليه السّلام «و إن كنت حين دخلتها على نيـهٔ التمام فلم تصل فيها فريضهٔ واحدهٔ بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم، فأنت فى تلك الحال بالخيار» على أن غير أعنى:

الصوم غير كـاف فى وجوب الإتمـام، لإمكـان كون ذكر الصّلاهٔ فقط من باب كون الصّلاهٔ محتاجا إليها الراوى، و عـدم ذكر الصوم كـان من باب عـدم كونه مورد ابتلائه من باب عـدم كون زمان سؤاله زمان الصوم، و الشاهـد على ذلك هو أن الراوى فرض أن يقيم ليتم الصّلاهٔ، فبعد عدم كون الروايهٔ متعرضهٔ لانحصار كون الإتمام و القصـر دائرا مدار العزم الباقى مع إتيان صلاهٔ واحدهٔ فريضهٔ بتمام

و عدمه و غاية الأمر عدم دلالتها على كفاية الصوم، لا دلالتها على عدم كفايته.

فلا بدّ من أن يتفرع الحكم بوجوب الإتمام و القصر مدار اتيان الصوم مع العزم و عدمه على الاحتمالات الأربعة المتقدمة فى الروايات الدالة على قاطعية العزم على إقامة عشرة أيّام.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۹۲

فعلى الاحتمال الأوّل لا يكفى إتيان الصوم لوجوب الإتمام فى ما بعد مع فرض البداء، لأنّ إقامة عشرة أيّام تكون موضوع الحكم و مع الانصراف ما حصل موضوع لحكم الإتمام.

و على الاحتمال الثانى يجب الإتمام لتحقق العزم و إن انصرف بعد ذلك لموضوعية نفس العزم و لو آنا مّا لوجوب الإتمام.

و على الاحتمال الثالث أيضا يجب الإتمام، لأنه يكفى فى وجوب الإتمام بقاء العزم الى وصول ظرف أول تكليف يبنى على العزم و لو انصرف بعد ذلك، و على الفرض حصل الموضوع، لأنه صام على الفرض.

و على الاحتمال الرابع يجب القصر بعد الانصراف و إن صام، لأنه لا بدّ من بقاء العزم فى ظرف كل تكليف مبنى على العزم فى تمام العشرة، و هو على الفرض انصرف عن عزمه، فلا يجب عليه الإتمام، بل يجب القصر عليه.

الجهة الثانية:

بعد ما لا إشكال فى أنّ المسافر إذا عزم على الاقامة فى محل و صلى صلاة واحدة فريضة بتمام، يجب عليه الإتمام بعد ذلك متى يكون فى هذا المحل و إن انصرف عن عزمه لدلالة رواية أبى ولاد على ذلك، فهل يكتفى فى هذه بخصوص الصّلاة أدائية، أو يكتفى باتيان صلاة رباعية قضائية فى وجوب الإتمام أيضا مثل الادائية؟

و الكلام فى ذلك تارة يقع فى الاكتفاء فى وجوب الإتمام باتيان صلاة رباعية قضائية يكون سبب وجوبها حاصلة من قبل، مثل من فاتت عنه صلاة رباعية فى الحضر فى زمان فحيث يجب عليه قضائها رباعية فى السفر أيضا، فاتى بقضائها بعد العزم، ثمّ بدا له فى الاقامة، أو عدم الاكتفاء بتلك الصّلاة الرباعية القضائية.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۹۳

فإن كان الكلام فى هذا، فلا إشكال فى عدم شمول رواية أبى ولاد له، لأنّ إتيانها رباعية ليس مبينا على العزم مسلما، بل لو لم يعزم لكان الواجب عليه إتيانها رباعية لأنّ القضاء تابع للأداء.

و تارة يقع الكلام فى ما إذا أتى بعد العزم على الإقامة بصلوة رباعية قضائية حصل سبب وجوبها بعد العزم، مثل من دخل أرضا و أراد أن يقيم فيها عشرة أيّام و دخل عليه وقت الظهر و لم يأت بصلوة الظهر حتى خرج الوقت، ثمّ بعد الوقت قبل أن ينصرف عن عزمه قضى الصّلاة الّتى فاتت عنه، ثمّ انصرف بعد ذلك عن عزمه، فهل يكتفى بهذه الصّلاة لوجوب الإتمام فى ما بعد الانصراف متى يكون فى هذه الأرض، أولا يكتفى بها.

و منشأ الاكتفاء و عدمه شمول رواية أبى ولاد و عدمه، فهل يشمل قوله عليه السّلام فى الرواية «صليت بها صلاة فريضة واحدة بتمام» لهذه الصّلاة، لأنّ الميزان هو إتيان صلاة واحدة فريضة بتمام، و لا فرق بين كون هذه الصّلاة أدائية أو قضائية، و يحتمل عدم الشمول.

«و قد يقال فى وجه ذلك بالانصراف، لانصراف الصّلاة الفريضة عن الصّلاة القضائية».

«و فيه أن منشأ عدم الشمول إن كانت دعوى الانصراف، فإن كان انصراف فهو انصراف بدوى، و لا فرق بين الصّلاة الأدائية و القضائية و عدم انصراف الفريضة الواقعة فى الرواية بالفريضة الادائية».

و الحق هو عدم شمول الرواية للصلاة القضائية، لا لأجل دعوى الانصراف، بل من باب أن الظاهر من الرواية كما ترى، هو وقوع صلاة فريضة رباعية مبنيا

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۹۴

على العزم على الإقامة، فمن أتى بصلوة أدائية رباعية بعد العزم كان إتيانها رباعية مستندا و مبنيا بنفسه الى العزم، لأنه لو لم يعزم على الإقامة لما وجبت عليه صلاة فريضة رباعية، و أمّا من أتى بصلوة رباعية قضائية قبل الانصراف عن عزمه فاتت عنه بعد العزم، فإتيانه هذه الصّلاة القضائية غير مستند و غير مبنى بنفس العزم، بل وجوب قضاء الرباعية مستند الى أن ما فات منه من الصّلاة الأدائية كانت رباعية، فاتيانها رباعية مستند الى أن ما وجب عليه فى الوقت كان رباعية.

فما يكون مستندا الى العزم هو وجوب إتيان صلاة رباعية أدائية، لأنّ مع العزم يجب عليه الإتمام، فوجوب الإتمام مستند الى العزم، و أمّا إذا لم يأت بها و خرج الوقت، فوجوب قضائها رباعية غير مستند الى العزم بنفسها، بل مستند أولا و بلا واسطة إلى أن ما وجب عليه فى الوقت كانت رباعية، لأنّ القضاء تابع للأداء.

فالصّلاة الّتى تشملها رواية أبى ولاد هى كل صلاة يكون إتيانها رباعية مستندة بنفسها و بلا واسطة الى العزم، و هى ليست إلا الصّلاة الأدائية، فنحن و إن لم نخالف السيّد فى حاشيتنا على العروة، لكن الآن نقول: بأن الحق هو عدم الاكتفاء لوجوب الاتمام بعد الانصراف عن العزم باتيان صلاة واحدة رباعية قضائية خلافا للسيد، فإنه اكتفى بتلك الصّلاة فى وجوب الإتمام بعد الانصراف متى يكون الشخص فى محل الاقامة.

الجهة الثالثة:

اشارة

استفيد من رواية ابى ولّاد وجوب الإتمام بعد الانصراف عن العزم متى يكون الشخص فى محل الاقامة إذا أتى بصلوة فريضة واحدة بتمام قبل الانصراف، و وجوب القصر و عدم وجوب الإتمام إذا أنصرف عن عزمه قبل إتيانه بصلاة فريضة واحدة بتمام إلّا أن يعزم على إقامة جديدة.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۹۵

فهل يكون الانصراف عن العزم موجوبا للقصر و ترتيب آثار السفر، فى صورة عدم الاتيان بصلوة فريضة واحدة بتمام، من حين البداء و حصول الانصراف من العزم، فيكون لازم ذلك ترتيب الاثر على الانصراف من حينه و وقوع ما وقع قبل الانصراف و ترتيب أثر الاقامة عليه، أو يكون الانصراف كاشفا عن عدم حصول موضوع وجوب الإتمام و الصوم من أول الأمر، فعلى الأوّل يكون نظير النقل، و على الثانى نظير الكشف، و تظهر الثمرة فى بعض الموارد:

منها ما لو صام قبل الانصراف عن العزم، و فرض عدم الاكتفاء باتيان الصوم فى وجوب الإتمام بعد الانصراف، و فرض عدم اتيانه صلاة فريضة ادائية واحدة بتمام فانصرف عن عزمه بعد الصوم، فيقع صومه صحيحا و فى محله، لأنه قبل الانصراف كان غير مسافر و بعد الانصراف يصير مسافرا على تقدير كون تأثير البداء من حينه لا من الأصل، و عدم وقوع الصوم صحيحا على الالتزام بالكشف عن عدم حصول القاطع من رأس مع الانصراف.

و منها ما لو عزم و دخل عليه وقت صلاة رباعية، ثمّ فاتت عنه و لم يأت بها فبعد الوقت قبل قضائها انصرف عن عزمه، فعلى النقل يجب عليه اتيان قضائها رباعية لأنه قبل الانصراف كان مقيما بحكم المطلقات الدالة على وجوب الإتمام و الصوم على المقيم، و غاية ما خصص منها برواية ابى ولاد هو عدم تأثير العزم بعد الانصراف لو لم يصل الصّلاة فريضة واحدة بتمام.

و أمّا على الكشف فيجب عليه قضاء هذه الصّلاة قصرا، لأنه على الكشف يكشف الانصراف عن عدم حصول القاطع، و كون الشخص مسافرا فى حال دخول الوقت و من المسلم انّه يجب على المسافر اتيان الرباعيات قصرا.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۹۶

إذا عرفت الفرق بين القولين.

[الانصراف يكون مؤثرا فيما بعده لا قبله]

اشارة

نقول: لا إشكال في أن الانصراف يؤثر في ما بعد الانصراف لا فيما قبله، و بعبارة اخرى نلتزم بالنقل لا بالكشف.

لا لما قد يتراءى من بعض الكلمات من لزوم الدور لو قلنا بالكشف بأنّه يقال:

على هـذا يكون وجوب اتيـان الصّلاة أربع ركعات موقوفا على تحقق العزم، لأنه ما لم يعزم لا يجب الإتمام و اتيان الصّلاة رباعيـة، و على الفرض اعنى: فرض الكشف يكون وجوب الإتمـام واقعا موقوفا على اتيان الصّلاة أربع ركعات، فيتوقف وجوب الاتيان بالصّلاة الرباعيـة على تحقق العزم على الاقامـة، و يتوقف نفس العزم و كونه موجبـا لوجوب الإتمـام و اتيـان صـلاة الرباعيـة على اتيـان صـلاة الرباعية، و بعبارة اخرى يتوقف وجوب التمام على فعل أربع ركعات على الفرض، لأنه على الكشف استفيد من رواية ابى ولاد اشتراط وجوب الإتمـام باتيـان صـلاة رباعيـة، و من المسـلم أن فعـل أربع ركعـات فى محل الاقامـة يتوقف على وجوب الإتمام و لو لم يجب الإتمام لما يجب فعل الصّلاة رباعية، و هذا دور.

لأنّه يمكن الجواب عن ذلك بأن المستفاد من روايـة ابى ولاد هو اشتراط وجوب الإتمام على اتيان صـلاة رباعيـة واقعا، بحيث لو لم يصـل صـلاة رباعيـة يكشف ذلـك عن عـدم تـأثير العزم على الكشف، فقبـل ذلـك يجب الإتمـام بعـد تحقق العزم، لأنه عازم فعلا و يستصـحب بقاء عزمه الى آخر العشرة، فهو يعتقد بقاء عزمه الى حصول الشـرط و هو اتيان صـلاة رباعية، فيجب لاجل ذلك بحسب الظاهر الإتمام و اتيان الصّلاة رباعيـة، فإن بـدا له بعـد فعل الصّلاة يكشف انّه لم يكن موضوعا لوجوب الإتمام و إن صـلّى رباعيـة و يكشف عن وقوع القاطع من أول ما

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۹۷

عزم على الاقامة.

بل نقول فى وجه النقل و تأثير البداء من حين حصوله: بأن الظاهر من رواية أبى ولاد و هو كون سؤال السائل عن الإتمام و القصـر بعد الانصـراف عن العزم و جواب الامام عليه السّلام ناظرا الى الإتمام فى ما بعد الانصـراف إن صلى صلاة فريضة واحدة بتمام، و وجوب القصـر إن لم يصل صـلاة فريضـة واحدة بتمام، فليست الرواية متعرضة لتأثير إتيان الصّلاة و عدمه لما قبل ذلك، و هذا معنى النقل و يتفرع على ذلك فروع:

[فى ذكر بعض الفروع]

الفرع الأول: انّه لو عزم على الاقامـة و دخـل وقت صـلاة من الصـلوات الرباعيـة، فلم يأت بها إمّا نسيانا أو عمـدا حتى خرج الوقت و انصـرف عن عزمه، فيجب قضائها إتماما على النقل سواء يقضيها بعد البداء فى هذا المحل أو فى محل آخر، لأنّ ما تعلق به فى الوقت هى الصّلاة الرباعية فيجب إتيانها قضاء أربع ركعات، لأنّ من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت.

و يجب قضائهـا قصـرا إن قلنـا بـالكشف، لأنّ بعـد البـداء يكشف أن القـاطع ما حصل من رأس و ما حـدث موجب الإتمام، فهو كان مسافرا فى الوقت و كان الواجب عليه اتيان الصّلاة قصـرا، فاذا فاتت يجب قضائها قصرا أيضا سواء اتى بعد الانصراف فى محل الاقامة أو فى محل آخر.

الفرع الثـانى: لو عزم على الاقامـة و صام يوما أو أياما بعـد العزم من باب كون شـهر رمضان مثلا، و لكن لم يصل رباعيـة إمّا غفلـة أو عمدا، ثمّ بعد ما صام يوما أو أياما بدا له فى العزم.

فعلى النقل يصح صومه لوقوعه فى زمان لم يكن الشخص مسافرا، و لا يجب

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۹۸

قضاء هذا الصوم عليه، و على الكشف يكشف بعد البداء بطلان الصوم لوقوعه فى السفر، و يجب قضاء هذا الصوم.

و هذه الثمرة مبنية على عدم كون إتيان الصوم قبل اتيان صلاة فريضة واحدة بتمام موجبا للاتمام فى ما بعد، و أمّا إن قلنا بكون الصوم مثل الصّلاة كما اشرنا سابقا بأن يقال: إنه بعد كون العزم على إقامة العشرة قاطعا للموضوع و مقتضى المطلقات وجوب الإتمام و الصوم بعد العزم، و رواية ابى ولاد و إن وقع التصريح فيها بخصوص الصّلاة، لكن بعد احتمال كون ذكر خصوص الصّلاة من باب كون مورد سؤاله و نظره الى الإتمام، لا من باب خصوصية فى صلاة، و لا اقل من عدم دلالتها على عدم الاكتفاء بالصوم، فلا يبعد الاكتفاء بالصوم فى وجوب الإتمام، و عدم الاختصاص بما إذا عزم و صلى صلاة فريضة واحدة بتمام، بل الصوم أيضا مثلها.

الثالث: إذا صام بعد العزم على الاقامة، و امسك الى أن يدخل الظهر و زال الشمس، و قبل أن يصل صلاة فريضة رباعية مبنية على العزم انصرف عن عزمه، فعلى النقل لا إشكال فى وقوع الصوم الى حال البداء صحيحا لأنه لم يكن مسافرا و على الكشف لا يصح صومه لكونه مسافرا واقعا بناء على عدم الاكتفاء بالصوم.

ثمّ بعد وقوع الصوم صحيحا من أول الفجر الى ما بعد الزوال على النقل، فيقع الكلام فى ما بعد البداء و أنه يمكن تصحيح هذا الصوم بحيث لا يجب الافطار، بل يجب الامساك بعد ذلك الى الغروب و يقع صحيحا، و لا يحتاج هذا الصوم الى القضاء أو لا؟

اعلم أن ما يمكن أن يكون وجها لتصحيح هذا الصوم هو التمسك فى اجزاء الباقى من الصوم بعد البداء، بما ورد من انّه من يسافر بعد الزوال يصح صوم يومه

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۹۹

بأن يقال: إن مورد هذا الدليل هو من سافر بعد الزوال، و هو أيضا كذلك لأنه بعد البداء يصير مسافرا.

لا يبعد شمول الدليل لهذا المورد بدعوى عدم خصوصية لكون المراد من مدلول الدليل من ينشأ السفر ابتداء، لا من يكون مسافرا و قطع سفره، ثمّ يصير مسافرا، لعدم الفرق عند العرف بينهما فى كونهما مسافرا، لأنّ المسافر فى مقابل الحاضر سواء انشأ السفر ابتداء أو قطع سفره بقاطع ثمّ يصير مسافرا، فيشمل الدليل لكل منهما.

الجهة الرابعة:

اشارة

إذا عزم الشخص على الاقامة فى موضع، ثمّ صلى صلاة فريضة واحدة بتمام و حصل له الانصراف، يجب عليه الإتمام ما دام يكون فى محل الاقامة لدلالة رواية ابى ولاد.

فهل يحتاج القصر بعد خروجه عن محل الاقامة الى قصد مسافة جديدة بحيث لو خرج الى ما دون المسافة لا يجب عليه القصر، أو ليس كذلك بل بمجرد الخروج يدخل فى حكم المسافر و إن لم يكن السفر الّذى انشأ بقدر المسافة؟

لا اشكال فى انّه إذا عزم الشخص على الاقامة عشرة أيّام، و تحقق منه الاقامة و خرج بعد العشرة عن محل الاقامة، يجب عليه القصر إذا قصد سفرا بالغا حد المسافة و إلّا فلا، لأنه بعد كون عزم الإقامة قاطعا لموضوع السفر، فكما قلنا سابقا فى مقام الثمرة بين كونه قاطعا لموضوع السفر و بين كونه قاطعا لحكم السفر، هو أنه على تقدير كونه قاطعا للموضوع لا يقبل ضم السفر السابق الى الاحق إذا كانا معا بالغين حد المسافة، بل لا بدّ فى وجوب القصر فيهما من كون كل منهما بنفسه سفر التقصير، فلا بدّ من وجوب القصر بعد قطع السفر على هذا، بالعزم على الاقامة من

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۰۰

إنشاء سفر جديد بالغ حد المسافة.

[اذا خرج عن محل الاقامة قبل العشرة يحتاج الى قصد سفر جديد بقدر المسافة أو لا يحتاج]

إنما الكلام فى ما قلنا من انّه إذا لم تتحقق إقامة العشرة، و لكن عزم و صلى صلاة واحدة فريضة بتمام، فاذا خرج بعد الانصراف قبل إتمام العشرة عن محل الاقامة، فهل يحتاج وجوب القصر فى هذه الصورة أيضا الى قصد سفر جديد بالغ حد المسافة، أو لا يحتاج الى ذلک، بل بمجرد الخروج عن محل الاقامة يجب عليه القصر و إن لم يقصد مسافة التقصير.

وجه عدم احتياج وجوب القصر الى قصد السفر الموجب للتقصير بل وجوب القصر بمجرد الخروج، هو أن غاية ما يستفاد من رواية ابى ولاد هو وجوب الإتمام بعد الانصراف متى لم يخرج عن محل الاقامة، فظهور الرواية فى ذلک.

و وجوب الإتمام بعد الانصراف كما يمكن أن يكون من باب كون الشخص غير مسافر، و لذا كان الواجب عليه الإتمام بمعنى كون صرف العزم مع الصّلاة قاطعا للسفر و موجبا للاتمام فى ما بعد متى يكون فى محل الاقامة، كذلک يحتمل أن يكون الحكم بوجوب الإتمام تخصيصا فى حكم المسافر، بمعنى انّه مع كونه مسافرا لعدم بقاء عزمه و حصول البداء له، و لكن هذا المسافر يجب الإتمام عليه، فتكون هذه الرواية مخصصة للعمومات الدالة على وجوب القصر على المسافر، مضافا الى أن المستفاد من الرواية هو بقاء وجوب الإتمام الى زمان الخروج، فبعد الخروج يجب القصر لحصول غاية الإتمام.

و أمّا وجه احتياج القصر الى قصد مسافة جديدة فهو بأن يقال: إنه بعد ما قلنا من أن المستفاد من الاطلاقات الدالة على وجوب الإتمام مع العزم على إقامة عشرة أيّام، مع ما قلنا من أن الأخبار ناظرة الى الجهة الّتى قدمنا ذكرها، هو كون

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۰۱

العزم على الاقامة قاطعا لموضوع السفر، فاذا كان كذلک فرواية أبى ولاد أيضا ناظرة الى هذه المطلقات، و وزانها و زانها بمعنى: أن المستفاد من كيفية سؤال ابى ولاد و جواب الامام عليه السّلام هو انّه كان سؤاله راجعا الى فهم ما هو القاطع، و انّه بعد كون العزم على العشرة قاطعا، فهل لا يضر البداء فى قاطعيته و موجبيته للاتمام، أو يكون البداء مضرا، فجوابه عليه السّلام بأنّه (إن صلى صلاة فريضة واحدة بتمام يجب الاتمام عليه) ناظر الى أن القاطع هو ذلک، فبعد ذلک هو غير مسافر، و لهذا يجب عليه الإتمام «مضافا الى أن الرواية ليست متعرضة لحال الخروج و فى مقام البيان من هذا الحيث، فعلى هذا بعد الخروج متى يجب القصر و متى يجب الإتمام فالرواية لم تكن فى مقام بيانها، بل غاية ما كانت فى بيانها هو وجوب الإتمام متى لم يخرج، فاذا خرج فما هو محقّق الخروج و متى يجب الإتمام أو القصر، فليست الرواية فى مقام بيان ذلک» مع أن مناسبة وضع السائل أعنى: أبى ولاد انّه إذا خرج من المدينة يذهب الى وطنه و هو الكوفة، فالظاهر و لا أقل من المحتمل أن الخروج الّذى هو غاية للاتمام و يتوهم أن بعده القصر، هو خروجه الى الكوفة، فكان خروجه الى سفر يكون سفر التقصير، و لهذا يجب القصر بعد الخروج، فلا ظهور للرواية على أن مطلق الخروج و إن كان الى اقل من المسافة موجبا للقصر.

الجهة الخامسة:

بعد ما يجب الإتمام فى الصّلاة، إذا حصل الانصراف بشرط أن صلّى صلاة فريضة واحدة تماما، بمقتضى دلالة رواية أبى ولاد فهل يجب الصوم أيضا، أو يقال: بأنّ الرواية لا تدلّ إلّا على وجوب الإتمام متى يكون فى محلّ الاقامة بعد ما صلّى صلاة فريضة واحدة تماما و حصل الانصراف و البداء له؟

لا يخفى عليك انّه فى الفرض يجب الصوم إذا جاء فى ضمن العشرة وقت

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۰۲

الصوم الواجب، مثل انّه إذا دخل شهر رمضان لا لدلالة رواية أبی ولاد، بل للملازمة المستفادة من بعض «۱» الروايات بأنّه إذا قصّرت افطرت، و إذا أفطرت قصّرت، و إذا وجب التمام وجب الصوم و بالعكس، فبناء على هذا يجب بعد الانصراف إذا صلّى صلاة فريضة واحدة بتمام، الصوم إذا جاء وقته بلا إشكال «۲».

الجهة السادسة: [فی ذكر المسألة المهمة التی اضطربت فيها كلمات الاعلام]

اشارة

يقع الكلام فی مسئلة مهمّة صارت مورد الكلام، و هی المسألة الّتی يقول عنها صاحب «۳» الجواهر: المسألة الّتی اضطربت فيها الأفهام و زلت فيها أقدام كثير من الأعلام، و هی أنّه بعد كون العزم على إقامة عشرة أيّام قاطعا للسفر يقع الكلام فی أن الشخص إذا خرج عن محل الاقامة الى محل تكون المسافة بينه و بين محل الاقامة اقل من المسافة الموجبة للقصر، و اراد العود الى محلّ الإقامة ثانيا و الخروج عنه، و تكون المسافة بين المقصد الّذی يذهب إليه و منتهی سفره مسافة موجبة للقصر، فيكون الذهاب من محل الإقامة أقلّ من المسافة الموجبة للقصر، و الذهاب الى منتهی سفره أكثر من المسافة الموجبة للقصر، و نحن نتعرّض أولا لما هو المتيقّن من محلّ الكلام فی المسألة، ثمّ نتعرّض لبعض صور أخر.

فنقول: إن القدر المتيقّن من محل الكلام فی هذه المسألة، هو انّه إذا خرج المسافر عن محل الاقامة، و كانت المسافة بينه و بين مقصده اقل من أربعة فراسخ، و يريد الرجوع الى محل الاقامة، و الخروج عنه الى وطنه مثلا و يكون الاياب اعنی:

---

(۱)- الرواية ۱۷ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- أقول: بعد ما عنون سيّدنا الأستاذ- مد ظله- هذه المسألة و ذكر الاحتمالين قلت: فی وجه وجوب الصوم ما ذكرت من الملازمة بين الصوم و الإتمام، و استرضی هو مد ظله. (المقرّر).

(۳)- جواهر، ج ۱۴، ص ۳۶۳.

المسافة الواقعة بين المقصد و الوطن، ثمانية فراسخ ففی هذا المورد ما يظهر من كلمات الشيخ فی المبسوط، و بعض من تأخر عنه- ممن يكون له كتاب يتعرض للمسائل التفريعية- هو الحكم بالقصر مطلقا فی الذهاب و الاياب و محل الاقامة، و فی قبال ذلك نسب الى الشهيد الإتمام متی خرج عن محل الاقامة الى المقصد، و القصر فی الاياب مطلقا اعنی: فی الطريق الى منتهی السفر، و محل الاقامة الّذی يمر به فی الاياب، و تبعه بعض من تأخر عنه و ان كان الاختلاف بين الشهيد رحمه اللّه و بينهم فی جهتين:

الجهة الأولى: أن ظاهر عبارة الشهيد رحمه اللّه هو الوجوب فی الذهاب بعد ما خرج عن محل الاقامة الى المقصد، و الظاهر دخول المقصد فی الذهاب فی وجوب الإتمام و كلام من تبعه ظاهر فی وجوب الإتمام فی الذهاب لا فی المقصد، بل القصر فيه و فی الاياب.

الجهة الثانية: أن ظاهر عبارة الشهيد رحمه اللّه هو وجوب القصر فی الاياب و فی محل الاقامة إذا مرّ به، و أمّا إذا توقف فيه و إن كان وقوفه اقل من العشرة يجب الإتمام، و الحال ان من تبعه لا يفرّقون بين المرور و بين الاقامة أقل من العشرة فی محل الاقامة، و يحكمون فی كلتا الصورتين بالقصر.

و اعلم أن ما يظهر بعد التتبع التام هو أن أول من تعرض لهذه المسألة هو الشيخ رحمه اللّه فی المبسوط، و هو كتابه الّذی قال فی أوله: بأنّه كتاب لا يكتفی فيه بذكر خصوص المسائل المتلقاة عن الأئمة عليهم السّلام، بل بنائه رحمه اللّه فی هذا الكتاب هو ذكر التفريعات، و استفادة حكمها من بطون النصوص فی قبال العامة، فإنهم حيث يستنبطون احكاما بآرائهم و بعض امور ليست ميزانا عندنا

و موافقة للصواب من

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۰۴

الاستحسانات و الاقيسة، فصار الشّيخ رحمه اللّه بأن يستنبط حكم التفريعات من نفس النصوص، لأنّ يثبت بأنّا و إن كنّا أهل النص، و لا نعمل بالقياس و الاستحسانات، و لكن مع ذلك نستنبط حكم التفريعات من النصوص، و بعد كون بنائه على ذلك فى هذا الكتاب، لا ـ فى مقام بيان خصوص الفتاوى المتلقاة منهم عليهم السّلام، كما هو دأب من تقدم عليه زمانا من الفقهاء رضوان اللّه عليهم، و بناء نفس الشّيخ رحمه اللّه فى بعض كتبه الاخرى، بل هو فى هذا الكتاب فى مقام ذكر التفريعات، و لا يرى تعرضا لهذه المسألة فى كلام أحد قبل الشّيخ رحمه اللّه، و من تعرض بعده أيضا يكون ممّن بنائه ذكر التفريعات، لا خصوص الفتاوى المتلقاة من الأئمّة عليهم السّلام.

[ليس فى المسألة اجماع فلا مجال لدعواه]

فعلى هذا لا مجال فى مثل هذه المسألة للاجماع أصلا، لما قلنا مكررا من أن مورد دعوى الاجماع يكون فى خصوص الفتاوى المتلقاة عنهم عليهم السّلام، فاذا رأينا فى الكتب المعدة لذكر الفتاوى المتلقاة ذكر مسئلة و بيان حكم لها، فإن لم نجد فى موردها نص نكشف بعد ذلك من ذكرهم وجود نص فى المسألة، فعلى اى حال ليس فى مثل هذه المسألة مجال لدعوى الاجماع على أحد طرفى المسألة، فما أتعب نفسه صاحب الجواهر رحمه اللّه من التمسك بقول الشّيخ رحمه اللّه و بيان وجه ذهابهم الى القصر فى الذهاب و الاياب حتى فى محل الاقامة، مما لا وجه له كما أن دعوى الاجماع على فتوى الشهيد رحمه اللّه أيضا ممّا لا وجه له، فلا وجه لكون المدرك فى المسألة الاجماع.

بل ما يمكن أن يكون وجها لكلا القولين هو أن يقال: إن ما يمكن أن يكون نظر الشيخ رحمه اللّه إليه فى وجوب القصر فى الذهاب و الاياب حتى فى محل الاقامة، هو بعد خروجه عن محل الاقامة و انشائه لسفر موجب للقصر، فهو مسافر و يجب عليه القصر.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۰۵

[فى ذكر وجه فتوى الشهيد]

و ما يمكن أن يكون نظر الشهيد رحمه اللّه و من تبعه فى تلك الفتوى هو انّه فى الذهاب الى المقصد حيث تكون المسافة أقل من أربعة فراسخ، فلا يجب القصر فيه، لأنّ فى المسافة التلفيقية لا بدّ من كون الذهاب أربعة فراسخ كما قدمنا سابقا. «۱»

---

(۱)- اقول: بعد ما ذكر سيدنا الاستاذ مدّ ظلّه هذا الوجه لفتوى الشهيد رحمه اللّه. قلت ردا لهذا الوجه و تقوية لفتوى الشيخ رحمه اللّه: بأنّه اما أولا فما قلنا فى المسافة التلفيقية من انّه لا بد و ان يكون الذهاب أربعة فراسخ اقلا، و لا يجب القصر إذا كان اقلا من ذلك و ان كان الاياب بحد يبلغ مع ضمه بالذهاب الى ثمانية فراسخ او اكثر، مثلا إذا كان الذهاب ثلاثة فراسخ و الاياب خمسة فراسخ فلا يجب القصر، فكان الغرض هو ان الذهاب لا بد و ان يكون بريدا فاذا كان اقل من ذلك، فلا يقبل هذا الذهاب لأنّ يصير مسافته جزء المسافة المحققة للقصر، و اثر ذلك عدم وجوب القصر فى المثال المتقدم، و ليس المراد ان الذهاب خارج عن السفر اصلا حتى يكون معناه ان من يسافر الى مقصد و يكون ذهابه ثلاثة فراسخ، و ايابه ازيد من ثمانية فراسخ، فهو لا يكون مسافرا متى يكون فى الذهاب، بل يصير إذا شرع فى الاياب، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فالمسافر بمجرد خروجه من منزله فهو مسافر و يعد مسافرا و مصيره جزء للسفر، غاية الامر بعض المسافات لا توجب القصر و بعضها توجب القصر، فالذهاب الاقل من أربعة فراسخ لا يخرج عن السفر، بل خارج عما هو محقّق للسفر الموجب للقصر.

و ثانيا إن ما قلنا فى المسافة التلفيقية من اعتبار كون الذهاب أربعة فراسخ، او ما قواه- مد ظله- من كون وجوب القصر دائرا مدار كون الرجوع ليومه كلاما آخر غير مربوط بالمقام، لأنّ كلام المشهور من اعتبار كون الرجوع ليومه او كلامه (مد ظله) من اعتبار كون الذهاب فى المسافة التلفيقية أربعة فراسخ اقلا هو فى ما كان المجموع من الاياب و الذهاب يبلغان حد القصر.

فمورد كلام المشهور هو فى ما كان الذهاب أربعة فراسخ و الاياب كذلك فاعتبروا كون الرجوع ليومه فى ذلك، و امّا المسافة التلفيقية الّتى يكون الاياب فيها بنفسه ثمانية فراسخ فالذهاب و ان كان اقل من ذلك فلا يجرى فيه كلامهم.-

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۰۶

[المختار قول الشيخ و من تابعه]

اقول: إذا عرفت هذين القولين فى المسألة إن ما يأتى بالنظر هو ما اختاره الشيخ من وجوب القصر فى الذهاب و الاياب و المقصد حتى فى محل الإقامة، و وجه ذلك هو أن هذا السفر الملفق من الذهاب و الاياب مع المقصد، و العبور عن محل الإقامة، يعدّ سفرا واحدا، لأنّا إذا راجعنا العرف نرى أن المسافر إذا خرج من منزله لأجل مقصد أو مقاصد، فمتى يكون فى هذا السفر يعدّ سفره سفرا واحدا، و لا يعدّ ذهابه سفرا و إيابه سفرا آخرا، و لهذا نقول: بأن الشخص إذا سافر فإن كان له فى هذا السفر مقاصد شتّى فى المنازل الواقعة بين سفره، و لكن مع ذلك سفره يكون سفرا واحدا إلّا إذا حصل قاطع من القواطع الثلاثة المتقدمة بمقتضى الدليل على متى طرأ القاطع يخرج المسافر عن كونه مسافرا، فعلى هذا من خرج عن محل إقامته يعدّ

و كذلك ما قلنا من اعتبار كون الذهاب أربعة فراسخ هو فى ما كان المجموع من الذهاب و الاياب ثمانية فراسخ بحيث يكون ضم كل منهما الى الآخر محقّق للقصر فاعتبر (مد ظله) فى هذا المقام كون الذهاب أربعة فراسخ اقلا، فلا يجب القصر الّا إذا كان الذهاب أربعة فراسخ اقلا.

و امّا إذا كان الاياب بنفسه ثمانية فراسخ أو اكثر بحيث لا يكون الذهاب دخيلا فى محققية القصر، فيكون الذهاب داخلا فى السفر، و يجب القصر و إن كان محقّق القصر فى هذا السفر هو الاياب لا الذهاب.

فعلى هذا نقول: بان الحق مع الشّيخ رحمه اللّه فانّه انشأ السفر الموجب للقصر بعد خروجه عن محل الاقامة، لا ما ذهب إليه الشهيد رحمه اللّه و من تبعه.

و بعد ما بينت مرادى توجه (مد ظله) الى هذا الكلام، و عطف عنان الكلام نحو هذا البيان، و اتم البحث فى هذا اليوم، و اتفق لى السفر الى طهران و طال سفرى ثلاثة ايام، فبعد رجوعى من طهران و حضورى فى مجلس البحث قد تم هذا البحث، و لكن بين حاصل مراده و مختاره (مد ظله) فى هذه المسألة، و كان راجعا الى ما خطر ببالى و قلت بحضرته، مع ما بينه من بيان امتن و ابلغ، فنذكر حاصله الآن. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۰۷

سفره ذهابا الى المقصد و إيابا من المقصد الى محل الإقامة، و منه الى منزله، سفرا واحدا فاذا كان هذا السفر سفرا واحدا يجب القصر فى هذا السفر على هذا الشخص، لكونه عازما و قاصدا على طى مسافة تبلغ هذه المسافة الى ثمانية فراسخ.

و إن قلت: إن الاياب يكون ثمانية فراسخ، و أمّا الذهاب الى المقصد فعلى الفرض يكون أنقص من أربعة فراسخ، فلازم ذلك القصر فى الاياب و محل الإقامة حتى إذا وصل الى منزله لا الذهاب، لأنّ الذهاب بعد كونه أنقص من أربعة فراسخ فلا يمكن جعله داخلا فى السفر، لأنّ الذهاب على ما اخترت لا بدّ و أن لا يكون اقلا من أربعة فراسخ فى المسافة الملفقة، و إن كان انقص من ذلك فلا يجب القصر فى السفر الملفق و أن كان الاياب بمقدار يبلغ من ضمه الى الذهاب بحد مسافة القصر، فعلى هذا يجب الإتمام فى

الذهاب لكونه انقص من أربعة فراسخ.

[توضيح المطالب]

نقول: بأن ما قلنا من اعتبار كون الذهاب أربعة فراسخ كان فى المسافة الملفقة الّتى لو انضم مجموع الذهاب الى الاياب يصير المجموع ثمانية فراسخ، ففى هذا المقام قلنا من اعتبار كون الذهاب أربعة فراسخ اقلا، فان كان أنقص من ذلك و ان كان الذهاب بحد يصير سبب ضمه الى الذهاب بالغا ثمانية فراسخ فلا يجب القصر، و قلنا فى وجه ذلك: بأن حقيقة السفر هو البعد عن الوطن، و حدد الشارع هذا البعد بحد مخصوص، ففى بعض الروايات ورد بريدان، أو ثمانية فراسخ و فى بعضها بريد، و فى بعضها بريد ذاهب و بريد جائى، و بعد جمع الأخبار يستفاد أن محقّق القصر يكون ثمانية فراسخ امتداديه أو ثمانية فراسخ ملفقة، و اعتبرنا فى الملفقة كون الذهاب بريدا أعنى: أربعة فراسخ اقلا، لأنّ بعد الجمع هذا الحدّ اعنى: كون الذهاب بريدا محفوظ بحاله على ما فصّلنا سابقا، و لكن كل ذلك كما قلنا يكون فى مورد يكون

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۰۸

الذهاب و الاياب مجموعا بقدر ثمانية فراسخ، فقابلية كون الذهاب محققا للسفر الموجب للقصر تكون فى ما يكون الذهاب أربعة فراسخ اقلا.

و أمّا إذا كان الاياب بنفسه محققا للقصر مثل ما نحن فيه الّذى يكون الاياب بالغا الى ثمانية فراسخ، فالذهاب غير دخيل فى المسافة الموجبة للقصر، و لكن يكون داخلا فى السفر، كما أن من يعزم أن يسافر الى محل يكون العبد بينه و بين منزله عشرة فراسخ فالفرسخان من تلك العشرة غير دخيلين فى محققية القصر، لأنّ القصر يجب فى الثمانية، و لكن مع ذلك داخل فى هذا السفر و جزء له، كذلك الذهاب فيما نحن فيه داخل فى السفر، فالشخص بمجرد الخروج يكون فى السفر ذهابا و ايابا، و يعد سفره سفرا واحدا و يجب القصر عليه، لاشتمال هذا السفر على المسافة الايابية التى يجب القصر لاجلها لكونها ثمانية فراسخ.

فما قلنا من اعتبار كون الذهاب فى المسافة التلفيقية أربعة فراسخ اقلا، ليس مربوطا بما نحن فيه و لا يصير سببا للاشكال فى المقام، كما أن ما ذكره المشهور من اعتبار كون الرجوع ليومه فى المسافة الملفقة، و كان الراجح تقريبا بنظرنا، يكون ظاهر كلامهم فى ما كان المجموع من الذهاب و الاياب بريدان: بريد ذاهب و بريد جائى، فاعتبروا فى ذلك المورد كون الرجوع ليومه، و أمّا فى مثل هذا المقام و هو مورد يكون الاياب بنفسه بالغا مسافة التقصير فيجب القصر فى الذهاب و الاياب، و لا يظهر منهم اعتبار كون الرجوع من المقصد ليومه.

و من هنا يظهر أن الشّيخ رحمه اللّه و إن اختار فى المسافة التلفيقية كون الرجوع ليومه فى وجوب القصر و إن لم يرجع ليومه يكون مخيرا بين القصر و الإتمام، و لكن التزم بالقصر فى المقام بدون تقييد القصر بكون الرجوع ليومه، لعل كان وجه ما قلنا

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۰۹

من أن اعتبار الرجوع ليومه يكون فى ما كان مجموع الذهاب و الاياب بريدان، لا فى مثل المقام الّذى يكون الاياب بنفسه بريدان أو اكثر.

فظهر لك مما مرّ أن الاقوى ما اختاره الشّيخ رحمه اللّه و من تبعه فى ذلك لا ما اختاره الشهيد رحمه اللّه و من تبعه.

[اختيار الشهيد تفصيلا آخر و رده]

ثمّ إنه يظهر من الشهيد الثانى رحمه اللّه تفصيل آخر فى المسألة كما حكى عن كتابه المسمى بكتاب (نتائج الافكار) و هو التفصيل بين ما إذا كان المقصد الخارج إليه فى الجهة المقابلة لجهة بلده أو مخالفة له، حيث لا يتحقق بالذهاب إليه القرب من بلده، و فى

الرجوع منه الى محل الاقامة البعد من بلده، فوافق المشهور حينئذ فى التقصير، و بين ما إذا كان فى طريق الرجوع الى بلده، أو فى غير طريقه لكن فى جهة يقرب بالذهاب إليه من بلده و يبعّد بالعود منه الى محل الإقامة من بلده، فيتمّ حينئذ فى العود من بلده، لأنّ العود الى موضع الاقامة حينئذ لا يعدّ رجوعا الى البلد، و قال ما يرجع حاصله الى أن هذا التفصيل لو قيل بكونه خرقا للاجماع المركب لمخالفة هذا القول للقولين المتقدم ذكرهما نقول: ذلك ممنوع، بل القائل به أكثر من القولين.

و لكن لا- يخفى عليك انّه لا وجه لهذا التفصيل، و لم نجد فى شمول أدلة القصر فرقا بين ما كان المقصد الخارج إليه فى الجهة المقابلة للبلد أو فى الجهة المخالفة لبلده، و بين ما إذا كان المقصد فى طريق الرجوع الى بلده، لأنه فى كل منهما يكون السفر سفر التقصير.

كما انّه لا- وجه للتفصيل الّذى يظهر من بعض آخر، و يوجد فى كلمات بعض المتاخرين من الفرق بين ما إذا كانت راحلته و اثاثه باقية فى محل الإقامة، و أراد الرجوع إليه ليأخذ راحلته و متاعه و اثاثه و لا يعرض عنه كلما أراد قضاء حاجة فى

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۱۰

خارجه ذهب ثمّ عاد إليه ثمّ إنشاء السفر منه و لو بعد يومين أو يوم، بل أو اقل، و بين ما إذا لم يكن كذلك، بل إذا خرج مع كل ماله من راحلته و أثاثه الّذى كان معه و اعرض عنه، فلا يجب القصر فى الصورة الاولى و يجب فى الثانية، لأنه فى الفرض الأوّل لا يعد انّه انصرف عن الاقامة فى محل الاقامة و ترك هذا المحل، بل يكون حاله حال من يعزم على الاقامة فى محل ثمّ يسافر كل يوم فى الاقل من المسافة و يعود فى الليل فى محل الاقامة و يستريح فيه، بخلاف الثانى فانّه اعرض عن محل الإقامة و تركه.

و وجه فساد هذا التفصيل يظهر مما قدمنا فى ضابط الاقامة، فان المختار عندنا فى الاقامة هو التعطل عن شغل المسافرة، فتكون حقيقة الاقامة التعطل عن شغل المسافرة فمتى خرج الشخص لأنّ يسافر، فلم يكن متعطلا و يخرج بذلك عن كونه مقيما، فعلى هذا نقول فى المقام: بأنّه و لو خرج عن محل الاقامة و ابقى اثاثه و راحلته فى محل الاقامة، فيصير مسافرا بعد خروجه بنظر العرف، فلا فرق فى وجوب القصر فيما نحن فيه بين كون خروجه مع الا-عراض و حمل اثاثه و راحلته معه، و بين كون خروجه عن محل الاقامة مع بقاء أثاثه و راحلته فى محل و أراد العود إليه لأنّ يذهب براحلته و أثاثه.

نعم، على مبنى من يقول بأن صدق المقيم على من عزم على الاقامة يدور مدار جعل محل الاقامة محل استراحته و نومه فى الليل يكون لهذا التفصيل وجه، فإن من يكون بنائه على الرجوع الى محل الاقامة لاخذ اثاثه و راحلته و لم يعرض عنه فليس صرف السفر مانعا عن صدق المقيم عليه، بل لا يصدق المقيم عليه إذا اعرض عنه و خرج عنه مع كل ماله من الراحلة و الاثاث، فانّه على هذا لم يكن بنائه على

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۱۱

جعل هذا الموضع محل استراحته و نومه فى الليل، بخلاف ما إذا خرج و أراد قضاء حاجة و العود إليه ثمّ إنشاء السفر بعد ذلك، لأنه على هذا لم يعرض عنه و يكون بعد هذا المحل محل اقامته،

[على مختارنا فى الاقامة لا وجه لهذا التفصيل]

و أمّا على مختارنا فلا وجه لهذا التفصيل، فأفهم. «۱»

هذا كله فى ما إذا أنشأ السفر بعد الخروج عن محل الاقامة، و يكون الذهاب الى المقصد أقل من أربعة فراسخ، و الاياب يبلغ الى ثمانية فراسخ و يمرّ بمحل الاقامة فى الاياب.

و أمّا إن خرج عن محل الاقامة و أنشأ سفرا لم يكن الذهاب و الاياب الى وطنه بالغا حدّ المسافة، فيجب عليه الإتمام فى الذهاب و الاياب و المقصد و محل الاقامة مطلقا، لأنه بالاقامة قطع سفره و وجوب القصر عليه محتاج الى إنشاء سفر جديد يبلغ ثمانية فراسخ

امتدادية أو ملفقة، و على الفرض ليست مسافة هذا السفر بالغة بهذا المقدار.

و أمّا إن خرج من محل الاقامة و انشأ السفر الّذى يكون بين محل الاقامة و بين المقصد الى الوطن ثمانية فراسخ أو أزيد، و لكن فى الاياب يمرّ بمحل الاقامة قبل أن يبلغ ثمانية فراسخ، و يكون بنائه على العزم على إقامة عشرة أيّام مجددا فى محل الاقامة، فيجب فى هذا الفرض الإتمام مطلقا أيضا، لأنّ سفره قبل بلوغه الى محل

---

(۱)- اقول: بل على المبنى المتقدم يمكن توجيه هذا التفصيل فى ما إذا كان زمان الذهاب و الاياب الى المقصد فى يوم واحد او الليلة من هذا اليوم حتى يرجع الى محل الاقامة و ينام و يستريح فيه، و امّا ان كان يومين او اكثر فلا وجه لهذا التفصيل على هذا المبنى أيضا، لانه لا بدّ على هذا المبنى من جعل محل الاقامة محل استراحته و نومه فى الليل، فلو لم يرجع فكونه مع ذلك محل اقامته و صدق المقيم عليه فى هذا المحل مشكل، فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۱۲

الاقامة لم يبلغ حد المسافة الموجبة للقصر، و لا يمكن ضم المسافة اللاحقة على محل الاقامة بالمسافة السابقة عليه، لأنّ عزم الاقامة يقطع السفر فمع العزم على أن يقيم مجددا فى محل الاقامة لم يقصد السفر الموجب للتقصير.

[الخروج عن الوطن مثل الخروج عن محل الاقامة فى كل الصور]

ثمّ انّه إن خرج عن محل الاقامة و يقصد سفرا يكون بالغا حد التقصير، و لكن يكون مرددا فى انّه هل يعزم فى البين على إقامة مجددة فى محل الإقامة أو محل آخر قبل بلوغه ثمانية فراسخ أو لا يعزم على ذلك، فهل يجب القصر فى هذا الفرض أولا؟

اعلم أن هذا الكلام لا يختص بما إذا خرج عن محل الإقامة، بل يجرى فى الخروج عن الوطن أيضا مثلا إذا خرج الشخص من وطنه و أراد أن يسير الى مقصد يكون البعد بينه و بين مقصده ثمانية فراسخ أو أزيد، و لكن هذا الشخص مردد فى انّه هل يعزم على الاقامة بين هذا الطريق قبل بلوغه ثمانية فراسخ أولا- فهو مع قصده طىّ مسافة تبلغ ثمانية فراسخ يكون مرددا فى انه هل يعزم على إقامة العشرة قبل بلوغه الى ثمانية فراسخ أولا يعزم على ذلك، فهل يجب عليه مع هذا التردد الإتمام أو القصر؟

وجه وجوب الإتمام عليه انّه مع هذا الترديد لم يكن قاصدا للمسافة الموجبة للقصر، و وجه وجوب القصر انّه مع هذا الترديد يكون عازما على طى مسافة التقصير، فيجب عليه القصر.

اعلم أن ما نرى من نوع المتأخرين فى نجاة العباد و محشيه مطلقا إنهم حكموا فى هذه المسألة بوجوب الإتمام، و لكن الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه اختار القصر كما يظهر من كلامه، و ما يأتى بالنظر هو وجوب الإتمام.

الشرط الرابع: [أن يكون السفر سائغا]

اشارة

من شرائط القصر أن يكون السفر سائغا جائزا، فالسفر

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۱۳

الّذى يكون فى المعصية لا يجوز فيه القصر، بل يجب فيه الإتمام، و الدليل على ذلك مضافا الى الشهرة عند الاصحاب.

[ذكر بعض الروايات المربوطة بالمقام]

أولا: يكون بعض الأخبار الواردة فى الباب.

و يكون هو ما رواها حماد بن عثمان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ «۱» قال الباغى الصيد و العادى السارق، و ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، فهى عليهما حرام، ليس هى عليهما كما هى على المسلمين، و ليس لهما أن يقصرا فى الصّلاة. «۲»

و ما رواها عمار بن مروان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سمعته يقول: من سافر قصّر و أفطر إلّا أن يكون رجلا سفره الى صيد أو فى معصية اللّه أو رسولا لم يعصى اللّه أو فى طلب عدّو أو شحناء أو سعاية أو ضرر على قوم من المسلمين). «۳»

و ما رواها رواية سماعة (قال: سألته عن المسافر (الى أن قال) و من سافر قصر الصّلاة و أفطر إلّا أن يكون رجلا مشيّعا لسلطان جائر أو خرج الى صيد أو الى قرية له تكون مسيرة يوم يبيت الى اهله لا يقصر و لا يفطر). «۴»

و ما رواها إسماعيل بن ابى زياد عن جعفر عن أبيه (قال: سبعة لا يقصرون الصّلاة (الى أن قال) الرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا و المحارب الّذى

---

(۱)- سورة البقرة، الآية ۱۷۳.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۱۴

يقطع السبيل). «۱»

و ما رواها رواية ابو سعيد الخراسانى (قال: دخل رجلان على أبى الحسن الرضا عليه السّلام بخراسان فسألاه عن التقصير، فقال لاحدهما: وجب عليك التقصير). «۲»

لأنك قصدتنى، و قال للآخر وجب عليك التمام لأنك قصدت السلطان.

و هذه الروايات تدلّ على الحكم المتقدم ذكره فى الجملة و إن كان الكلام فى بعض خصوصياته.

و أمّا ما رواها ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

لا يفطر الرجل فى شهر رمضان إلّا فى سبيل حق) «۳» فيمكن الخدشة فى دلالتها على ما نحن فيه لعدم ذكر السفر فيه، و احتمال كون المراد من (سبيل حق) هو وجه الحق يعنى: لا يجوز الافطار إلّا إذا كان له وجه حق، مثل ما إذا كان الصوم له مضرا مثلا، فلا ظهور للرواية فى ما نحن بصدده حتى يستشهد بها.

و ثانيا يدلّ على اشتراط عدم كون السفر معصية العموم الملتقط من الروايات الواردة فى السارق و المحارب و المشيع لسلطان جائر و قاصد السلطان و من كان رسولا لمن يعصى اللّه أو كان سفره فى طلب عدد أو شحناء أو سعاية أو ضرر على قوم من المسلمين، فإن الظاهر عدم وجود خصوصية فى تلك الموارد المذكورة فى بعض الروايات، و أن الملاك اشتراط الكل فى جامع يكون سببا لعدم الترخيص فى القصر، و ليس هو الا معصية اللّه، و ربما يسمى مثل هذا العموم الملتقط

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۱۵

بالاستقراء فى ألسنتهم، فيظن من لا- بصيرة له انّه هو القياس، مع أن مرادهم من ذلك تتبع الموارد المنصوصة و ملاحظة جهة الّتى يكون بها الموضوع مركبا للحكم، فاذا استفيد من جميع الموارد المذكورة عدم دخل الخصوصيات، و أن ما هو الموضوع و مركب الحكم هو الجامع بين هذه الموارد، يتعدى منها الى غيرها و هذا غير القياس.

و ثالثا أن رواية عمار المتقدمة المصرحة فيها بأن من الموجبات للاتمام و زوال حكم القصر فى السفر هو كون السفر فى معصية اللّه، فتدل على وجوب الإتمام فى السفر الّذى يكون فى معصية اللّه، فظهر لك ممّا مرّ أن هذا الشرط و اعتباره فى الجهلة مما لا إشكال فيه، و إنما الكلام فى بعض جهات اخرى الراجعة الى هذا الشرط:

الجهة الاولى: [الشقوق المتصورة فى السفر المحرم]

اشارة

اعلم أن السفر تارة يكون بنفسه حراما، بمعنى كون الحركة الخاصة بين محل الى محل آخر المعبر عن هذا السير بالسفر، بنفسها حراما، مثل مشايعة سلطان الجائر و الفرار من الزحف و الإباق و النشوز و عصيان الوالد.

و تارة يكون السفر بغايته حراما، بمعنى عدم وجود حرمة فى نفس السفر، بل غاية الداعية الى السفر تكون حراما مثل من كان غاية سفره سعاية أو ضررا على المسلمين.

و تارة يكون السفر ضد الواجب لا يتمكن من ادائه فى السفر.

و تارة يكون مقارنا لوجود حرام.

و تارة يكون السفر ملازما لعنوان آخر، يكون هذا العنوان الملازم محرما كالمرور على الأرض المغصوبة فى السفر، سواء كان الطريق منحصرا بالمرور او لم يكن منحصرا.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۱۶

أمّا إذا كان السفر بغايته حراما فلا اشكال فى وجوب الإتمام لصراحة الروايات فى ذلك، بل قد يدعى أن جميع الامثلة المذكورة فى الروايات من هذا الباب.

و لهذا قد يناقش فى وجوب الإتمام إذا كان نفس السفر حراما كما عن شهيد الثانى رحمه اللّه فى روض الجنان «۱» على ما حكى عنه فإنه قال بوجوب القصر إذا كان نفس السفر معصية بدعوى عدم دلالة الروايات إلّا على وجوب الإتمام فى ما كان السفر بغايته معصية.

و لا يخفى ما فيه من الضعف فإنه، مضافا على وجود ذلك فى الموارد المنصوصة المذكورة فى الرواية، و هو المشيع لسلطان الجائر، يدلّ عليه قوله عليه السّلام فى رواية عمّار «أو فى معصية اللّه» قطعا، فلا اشكال فى وجوب الإتمام أيضا إذا كان السفر بنفسه حراما.

و أمّا إذا كان السفر ضدا لواجب كالتعلم الواجب، أو اداء الدين مع مطالبة العزيم، ففى هذا الفرض تارة يقصد المسافر بسفره ترك هذا الواجب، و تارة لا يقصد ذلك.

فإن كان قصده هذا فلا اشكال فى وجوب الإتمام عليه، لكون غاية سفره معصية على هذا لأنّ مقصوده هو ترك الواجب، فغاية سفره ترك الواجب فتكون غاية سفره معصية، و لا فرق فى كون غاية السفر معصية بين كون الغاية فعلا حراما كسعاية او ضررا على قوم من المسلمين، و بين كون الغاية ترك واجب.

---

(۱)- الروض، ص ۳۸۸

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۱۷

و أمّا إذا لم يقصد بسفره ترك الواجب، فهل يقال: بأن وجوب الإتمام فى هذه الصورة يكون مبنيا على مسئلة الأمر بالشيء و النهى عن ضده، فانّه إن قلنا بحرمة ضد الواجب فيصير السفر حراما و معصية، فيجب الإتمام، و إن قلنا بعدم كون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده فلا يجب الإتمام، بل يجب القصر، و حيث حققنا فى الاصول عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده، فلا يجب فى هذه الصورة الإتمام بل يجب القصر.

أو يقال: بعدم ابتناء هذا على مسئلة الامر بالشيء و النهى عن الضد، بل نحن و ما ورد فى الرواية من قوله: «أو فى معصية اللّه» أو العموم الملتقط الدال على وجوب الإتمام فى ما كان السفر فى معصية اللّه، فكلما يحكم العرف بكون هذا السفر فى معصية اللّه، يجب الإتمام و إذا لم يحكم يجب القصر.

فيقال فى هذه الصورة: بوجوب الإتمام بدعوى حكم العرف بكون السفر فى معصية اللّه، أو يقال: بوجوب القصر لعدم صدق معصية اللّه على هذا السفر عند العرف فلا تخلو هذه المسألة من تردد.

و خلاصة الكلام أنّ المعصية قد تكون بنفس قطع المسافة أعنى: يرجع إليه كركوب الدابة المغصوبة، أو المشى فى الأرض المغصوبة، و قد لا تكون كذلك مثل ما إذا كان الشخص حاملا لشيء مغصوب.

[المستفاد من كلام صاحب الجواهر التفصيل]

و يستفاد من كلام صاحب «۱» الجواهر رحمه اللّه أنّه يجب الإتمام فى ما لو كان من قبيل الأوّل بخلاف القسم الثانى.

---

(۱)- جواهر، ج ۴، ص ۲۶۰.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۱۸

[رد كلام صاحب الجواهر]

و لكن الظاهر اشتراكهما فى وجوب القصر إذا كان السفر بهذين النحوين، و الميزان هو أن الدليل لا يقتضى إلّا وجوب الإتمام فى ما لو كان نفس السفر معصية، فكلّ ما يعد العرف أن السفر معصية بحيث يعد بالحمل الشائع سفر معصية، فيجب الإتمام، و إلّا فلا، و حيث إنّ فى المقام يكون مركب الحرمة و موضوعها هو التصرف فى مال الغير فما يكون حراما هو التصرف فى ملك الغير، و هذا التصرف كما بالسير كذلك يتحقّق فى حال الوقوف، لأنّ كلّا منهما تصرف فى ملك الغير فليس السفر بنفسه معصية حتى يشمله قوله: «فى معصية اللّه» فليس لجهة الحرمة مساس بالحركة و السير الّذى ينتزع منها عنوان السفر.

نعم، يلازمه و يقارنه و لا يحكم بمجرّد ذلك بوجوب الإتمام، و صرف كون السير و الوقوف من مصاديق الحرمة، لانّهما محقّقان التصرف فى ملك الغير، و يتصف بالحرمة السير و الوقوف من هذا الحيث، لا يوجب الإتمام لأنّ الميزان كما قلنا هو عد السفر معصية، و فى المقام ليس السفر معصية، بل عنوان آخر محرّم و معصية، و هو التصرف، و بهذا الميزان يظهر لك عدم وجوب الإتمام فى السفر إذا كان السفر مقارنا لوجود حرام، أو يكون السفر ملازما لعنوان آخر محرم، لأنه كما قلنا لا بدّ من أن يكون السفر بما هو حرام لا من باب أمر آخر مقارن له؛ أو ملازم له، لأنّ بذلك لا يقال بكون السفر معصية، فافهم.

الجهة الثانية: [صور كون بعض اجزاء السفر فى المعصية]

اشارة

لا إشكال في وجوب الإتمام في السفر إذا كان السفر بتمامه إمّا بنفسه أو بغايته «في معصية اللّه» كما لا إشكال في وجوب القصر إذا لم يكن جزء من اجزاء السفر «في معصية اللّه» بل كان تمام اجزائه ليس «في معصية اللّه» إنما الكلام كان بعض اجزاء المسافة في السفر «في معصية اللّه» بنفسه أو بغايته و بعض

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۱۹

أجزائه الأخر ليس «في معصية اللّه» و حيث يتصور ذلك على انحاء فنقول: إنه بحسب التصور.

تارة يكون السفر الّذي قصده المسافر بمقدار أقل مسافة يجب فيه القصر اعني: ثمانية فراسخ أو البريدان، و تارة قصد المسافر سفرا تكون المسافة اكثر من ذلك، و يتصور ذلك على انحاء ثلاثة:

تارة يعدل المسافر عن قصد الطاعة الى المعصية في أثناء المسافة حين بيتوتته في المنزل، أو يعدل عن المعصية الى الطاعة حين بيتوتته في المنزل.

و تارة أن يقصد المسافر المسافة الّتي يكون البعد بين منزله الى مقصده ثمانية فراسخ امتدادية، و لكن كانت في المعصية و عدل عن قصده حين العود من المقصد بحيث يكون إيابه لا «في معصية اللّه» فيقع الكلام في هذه الفروع الاربعة:

الفرع الأول: و هو الصورة الّتي قصد المسافر سفرا يكون بالغا بحد أقل مسافة يجب فيها القصر و هي ثمانية فراسخ، و كانت بعض المسافة «في معصية اللّه» دون بعضها الآخر.

فهل يقال: بوجوب القصر في هذا السفر مطلقا بدعوى أن مقتضى الاطلاقات وجوب القصر مطلقا في السفر، و خرج منه كل سفر يكون تمامه «في معصية اللّه» فما لم يكن تمامه «في معصية اللّه» يجب القصر لشمول الاطلاقات الدالة على وجوب القصر لهذا المورد، فاذا كان بعضه مباحا يجب القصر في جميع المسافة حتى في العصيان، و لا يمكن الالتزام بذلك.

أو يقال: بوجوب الإتمام مطلقا بدعوى أن المستفاد من الادلة الواردة في وجوب الإتمام إذا كان السفر «في معصية اللّه» هو وجوب الإتمام إذا لم يكن تمام

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۲۰

المسافة «في غير معصية اللّه» فاذا كان جزء منه «في معصية» اللّه فيجب الإتمام، و عدم احتساب ما يصاحب من المعصية أصلا و لو عدل في الاثناء الى قصد الطاعة، و يؤيد قوله عليه السّلام في بعض «۱» الروايات الواردة في المقام (لا كرامة) فيستظهر عدم تأثير المسافة الواقعة في حال العصيان و لو بنحو الجزئية للسبب، فاذا ألغى هذا المقدار من الجزئية و لم يبلغ ما بقي من الاجزاء حد مسافة القصر، فيجب الإتمام.

أو يقال: بأن الملاك في التقصير و الإتمام هو وقت الاشتغال بالصّلاة، فإن كان وقت الاشتغال بالصّلاة عاصيا في سفره يتم، و إن كان في هذا الحال غير عاص في سفره يقصر، بدعوى أن المستفاد من قوله تعالى وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ الخ وجوب القصر إذا كان حال الاشتغال بالصّلاة مسافرا لأنّ صدق عنوان المسافر على المصلي في غير هذا الوقت لا يكون موجبا للقصر، و هكذا يكون المستفاد من قوله عليه السّلام «او في معصية اللّه» عدم جواز القصر إذا كان سفره معصية وقت الاشتغال بالصّلاة، و إذا لوحظ هذا المطلق و المقيد مع الادلة الدالة على لزوم كون السفر الموجب للقصر بريدين، يمكن استظهار وجوب القصر لو كان سفره بريدين و قصد المعصية في أوله، ثمّ عدل إذا لم يكن وقت الصّلاة غير عاص للّه تعالى.

[و الّذي يقوى في النظر وجوب الاتمام في هذا الفرض مطلقا بتقريب آخر]

و الذى يقوى فى النظر هو وجوب الإتمام مطلقا فى هذا الفرض بتقريب آخر.

و هو أن المستفاد من الادلة الدالة على تحديد السفر الموجب للقصر بالبريدين هو أن البريدين أعنى: هذا المقدار من المسافة يكون مركب حكم القصر و موضوعه بتمام اجزائه، لأنّ معنى التحديد و جعل الحد ليس إلا دخالة جميع

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۹ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۲۱

الاجزاء فيه دخالة اجزاء العلة فى المعلول، و لذا بمجرد خروج جزء مثل ما إذا كان اقل من ذلك بعشرة أذرع لا يأتى حكم وجوب القصر، فالمجموع من حيث المجموع من هذه المسافة دخيلا و مقوما فى موضوع الحكم.

و المستفاد من الأخبار الدالة على وجوب الإتمام فى السفر الّذى يكون فى المعصية، هو إلغاء كل مسافة تكون فى المعصية عن قابلية طروّ حكم القصر له، ففى الفرض بعد كون المسافة ثمانية فراسخ، و بعد فرض دخالة وجود هذه الثمانية بمجموعها بحيث لا يسرى حكم القصر لو كان أنقص من ذلك بجزء، فاذا كانت بعض أجزاء هذه المسافة مثلا بريدا «فى معصية اللّه» فيلغى هذا البريد عن قابلية صيرورته موضوعا لحكم وجوب القصر، و بعد الغائه لم يقبل بريد آخر لأنّ يصير موضوعا لوجوب القصر، لأنّ الموضوع لا بدّ أن يكون بريدين، فعلى هذا لا يكون موضوع لوجوب القصر، بل يجب الإتمام فى هذا الفرض فى كل من الحالتين اى حال المعصية و حال الطاعة.

الفرع الثانى: إذا قصد المسافر المسافة الّتى تكون ازيد من ثمانية فراسخ مثلا قصد أربع برد أعنى: ستة عشر فرسخا بقصد المعصية، ثمّ عدل الى الاطاعة أو بالعكس، و هذا على اقسام ثلاثة بحسب الفرض و التصور:

الأول: أن يقصد بالبريدين الاولين المعصية و بالبريدين الآخرين الطاعة.

الثانى: عكس ذلك بأن يقصد الطاعة بالبريدين الاولين و المعصية بالبريدين الآخرين.

الثالث: أن لا يكون كل من البريدين من أربع برد فى معصية اللّه، أو فى طاعة اللّه، بل يكون البريد الأوّل فى معصية اللّه، و البريد الثانى فى غير معصية اللّه،

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۲۲

و بريد الثالث فى المعصية أيضا و بريد الرابع فى طاعة اللّه، و صار هذا الفرض مورد الإشكال و الخلاف، فنقل عن الصّدوق و الشيخ و المحقق و الشهيد و جماعة ممّن تاخر عنهم القصر و عن العلّامة فى القواعد و جماعة الإتمام.

وجه وجوب الإتمام هو أن الظاهر من الادلة اعتبار اتصال المسافة فى جواز القصر، و لا يكفى الانفصال، و وجه وجوب القصر هو أن المستفاد من الادلة لزوم كون السفر بريدين فى سفر واحد، سواء تخلل فى اثنائه ما يوجب رفع حكم القصر أم لا.

[دفع ما قيل فى وجه وجوب القصر]

و يمكن دفع ما قيل فى وجه القصر بأنّه انقطع سفره شرعا لاجل تخلل وقع فى أثناء سفره، أمّا أولا فلان الشارع لم يتصرف فى موضوع السفر فى المقام، و انما هو تخصيص لاطلاقات حكم المسافر، فلا معنى لانقطاع السفر هنا شرعا، فلا وجه لانقطاع السفر.

و ثانيا انّه ليس من شرائط القصر اتصال السفر و المسافة نعم، نفهم من الخارج اشتراط وحدة السفر، و هذا ممّا لا شك فيه، و لكن تخلل قصد المعصية فى اثناء السفر لا يوجب تعدد السفر إلّا أن يتمسّك فى توجيه وجوب القصر بما ذكرناه فى المقام السابق من لغوية السفر للمعصية، و عدم صلاحيته للتاثير حتى بنحو جزء السبب، فكانت المسافة المتخللة لا يحسب بشىء عند الشارع، فتأمل.

الفرع الثالث: أن يعدل المسافر من المعصية الى الطاعة فى حال بيتوتته للاستراحة فى اثناء السفر لا فى حال سيره، أو يعدل من الطاعة

الى المعصية فى حال البيتوتة لا فى حال السير، و نفرض بأن المسافة الّتى يشرع بالسير فيها بعد ذلك، المسافة البالغة حد مسافة التقصير حتى ينسد الإشكال من هذا الحيث.

فهل يجب فى الأوّل القصر بمجرد العدول عن المعصية مع كونه متعطلا للسفر

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۲۳

أم لا؟ و هل يجب فى الثانى الإتمام بمجرد العدول عن قصد الطاعة مع كونه متعطلا للسفر أم لا؟

فما يأتى بالنظر هو الفرق بين فرض الأوّل و بين فرض الثانى أعنى: نقول فى الأوّل بوجوب الإتمام حال البيتوتة مع العدول عن قصده، و لم نقل فى الثانى بوجوب القصر مع العدول، بل بالاتمام بمجرد العدول من الطاعة الى المعصية فنقول.

أمّا فى صورة العدول عن المعصية الى الطاعة فيجب الإتمام على المسافر فى حال البيتوتة حتى يشتغل بالسير فى الطاعة و ذلك، لأنّ البيتوتة الّتى حصلت له تكون تابعة لما مضى من سفره لا لما يأتى، فانّه كما قلنا سابقا فى طى الكلام فى ذكر الوطن يقتضى السفر السير فى مرحلة و الاقامة و التعطل فى مرحلة بحسب طبعه، و الاقامة و البيتوتة فى هذا المقام تابعة للسير السابق، و السير السابق كان فى معصية اللّه على الفرض، فهو و إن عدل عن قصده فى حال البيتوتة و لكن حيث هذه البيتوتة تابعة للسير السابق، و باعتبار تبعيته للسير يقال: إنها جزء السفر، فهذه البيتوتة بعد كونها تابعة للسير السابق محكومة بحكم متبوعه، فلا يقال متى لم يشرع فى السير بعد قصد الطاعة: بأنّه مسافر و قصده ليس بمعصية اللّه تعالى، فلا تشمل عمومات وجوب القصر لهذا الفرض.

و أمّا فى الثانى اعنى ما إذا عدل عن الطاعة الى المعصية، فحيث إنّ الإتمام فى السفر الّذى يكون فى معصية اللّه، ليس من باب خصوصية اخرى موجبة للاتمام، بل وجه وجوب الإتمام فى سفر المعصية ليس إلّا لأجل عدم اجتماع شرائط القصر، فحيث لم تجتمع شرائط وجوب القصر وجب الإتمام، فوجوب الإتمام لا يحتاج الى حصول أمر زائد غير عدم وجود شرائط القصر، فمجرد عدم وجوب القصر لاجل

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۲۴

عدم حصول شرائطه يجب الإتمام.

فعلى هذا نقول فى الفرض: بأنّه بمجرد قصد المعصية و عدوله عن قصد الطاعة لم يتحقّق ما هو موضوع وجوب القصر بتمامه، فاذا لم يجب القصر لعدم حصول شرائطه فيجب الإتمام حتى حال البيتوتة، لأنّ فى هذا الحال لا موضوع لوجوب القصر لطرو قصد المعصية و بعد عدم ذلك يجب الإتمام، لأنّ الإتمام لا يحتاج الى أمر زائد غير عدم حصول شرائط القصر.

و لا مجال لأنّ يقال فى الفرض ما قلنا فى الفرض الأوّل من كون البيتوتة تابعة للسير السابق، لما قلنا من أنّه مع العدول عن قصد الطاعة الى المعصية فليس هناك موضوع لوجوب القصر، لعدم حصول تمام شرائطه، فأفهم.

[اذا كان فى الذهاب قاصدا للمعصية و عدل فى الإياب و كان الذهاب ثمانية فراسخ امتدادية]

الفرع الرابع: و هو الصورة الّتى قصد المسافر سفرا يكون البعد بين منزله و بين مقصده ثمانية فراسخ امتدادية، و لكن كانت فى المعصية و عدل عن قصده فى العود من المقصد بحيث يكون إيابه لا فى معصية اللّه، فهل يجب عليه فى الرجوع القصر، أو الإتمام وجوه:

من أن رجوعه يعدّ فى العرف حركة مستقلة، و ليس فى معصية اللّه.

و من أن المجموع عند العرف يعدّ سفرا لمعصية و فى معصية اللّه و أن الرجوع تابع للذهاب، كالحركات القصرية الّتى تعدّ تابعة للحركات الطبيعية، مثل رجوع الحجر المدفوع فى الهواء الى الأرض، فإن رجوعه يعدّ تابعا لدفعه فى الهواء، فالحركات الرجوعية حيث تكون ممّا لا بدّ منها، لأنّ كل مسافر يرجع الى وطنه فيعدّ عند العرف ملجأ الى الرجوع، فهذه الحركات تابعة للحركات الذهابية.

و یمکن التفصیل بین ما إذا تاب بعد الوصول الی الغایة، فإن التوبة تزیل

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۲۵

الآثار المترتبة علی المعصیة، و من جملتها رفع الترخص فترفعها التوبة، فیکون مرخصا فی القصر کما قویناه فی الاصول فی مسئلة من توسط ارضا مغصوبة إذا تاب و رجع من أقصر الطرق بأن الحرکات الخروجیة لا تعد معصیة، و لکن الفرق بیّن بین المقام و بین من توسط أرضا مغصوبة.

فإن من توسط أرضا مغصوبة فیکون خروجه أیضا تصرف فی الملک المغصوب و هو حرام، فاذا تاب بعد الدخول فیکون اثر التوبة هو جعل هذا الشخص مثل من توسط أرضا مغصوبة بدون اختیار.

و أمّا الراجع من سفر المعصیة فلیس علیه ذنب فی رجوعه، و إنما صدر منه الذنب فی ذهابه، و بهذا تحقق موضوع وجوب الإتمام، و لا ترفع التوبة الموضوع المتحقق سابقا.

نعم، یمکن التفصیل علی نحو آخر بأنّه إذا کان غایة سفره معصیة و تحققت الغایة لا فائدة فی التوبة فی ذلک، و یجب الإتمام، و کذا إذا لم تتحقق الغایة فی المقصد و لم یتب، و أمّا إذا لم تتحقق الغایة و تاب فیمکن القول بوجوب القصر و لعل الأقرب هذا الوجه.

الجهة الثالثة: إذا کانت الغایة ملفقة من الطاعة و المعصیة.

فإن کان قصد الطاعة تابعا لقصد المعصیة بحیث لو لا قصد المعصیة لم منه السفر، أو کان بالعکس، فلا اشکال فی وجوب الإتمام فی الأول، و القصر فی الثانی و إن کان کل واحد منهما جزء السبب للسفر.

فهل یجب علیه القصر، لأنّ المستفاد من الادلة تقیید الاطلاقات بالسفر الّذی یکون مستندا بالمعصیة فقط، و مع عدم ذلک فیجب القصر؟ أو یجب علیه الإتمام؟

تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۲۶

الظاهر وجوب الإتمام فإنه یصدق علی هذا السفر و یطلق علیه کون السفر فی معصیة اللّه تعالی.

[الجهة الرابعة: اذا اعتقد کون السفر حراما ثم انکشف الخلاف او بالعکس]

اشارة

الجهة الرابعة: إذا اعتقد کون السفر حراما، أو اقتضی الأصل ذلک و انکشف الخلاف، او اعتقد إباحة السفر، أو اقتضی الأصل ذلک و انکشف الخلاف، فهل المدار علی الواقع، أو علی الاعتقاد و الوظیفة الظاهریة؟

أما إذا اعتقد کون السفر حراما، او اقتضی الاصل ذلک فلا اشکال فی وجوب الإتمام، لما حققنا فی الأصول من اشتراک العاصی و المتجری فی ما هو ملاک العصیان و صدق المخالفة، فیعد هذا الشخص عاصیا، فیجب علیه الإتمام.

و أمّا إذا اعتقد کون السفر مباحا، أو اقتضی الأصل ذلک فلا اشکال أیضا بأن المدار علی الاعتقاد و ما یقتضیه الأصل.

مسئلة: لا إشکال فی وجوب إتمام الصّلاة و الصیام علی المسافر الّذی یرید بسفره الصید لهوا و بطرا بحسب النصوص و الفتاوی من غیر خلاف، إنما الکلام و الإشکال فی مقامین:

المقام الأول: فی بیان اقسام سفر الصید، و تفصیل احکامها.

المقام الثانی: فی بیان أن السفر الّذی یرید به الصید لهوا المحکوم بالإتمام هذا السفر، هل الملاک فی وجوب الإتمام فیه هو کون هذا السفر سفرا فی معصیة اللّه، فبناء علیه لیس عنوانا مستقلا، بل یکون من صغریات سفر المعصیة، أو یکون له ملاک مستقل و هو

عنوان آخر فى قبال سفر المعصية.

أمّا المقام الأوّل فنقول: بأن السفر الّذى يريد المسافر الصيد: إمّا أن يكون

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۲۷

الصيد للّهو و البطر، و إمّا أن يكون للتجارة و التكسب، و إمّا أن يكون لقوته و قوت عياله.

[الكلام فى سفر الصيد الّذى يكون للتجارة]

لا إشكال فى كون سفر الصيد للهو و البطر موضوعا لوجوب الإتمام، كما لا إشكال فى وجوب القصر فى سفر الصيد لقوته و قوت عياله، و إنما الكلام و الإشكال فى سفر الصيد الّذى يكون للتجارة و التكسب.

فما هو المشهور بين متقدمى أصحابنا الى زمان المحقق و العلّامة رحمه اللّه هو وجوب افطار الصوم و إتمام الصّلاة، و بعبارة اخرى الفرق بين الصوم و بين الصّلاة، و للشيخ رحمه اللّه فى الخلاف «۱» بعد ذكر الاقسام الثلاثة المتقدّمة كلام حاصله هو أنّه يتم الصّلاة و يفطر الصوم إن كان الصيد للتجارة باجماع أصحابنا و أخبارهم.

و اعلم انّه ليس لهذا التفصيل اعنى: التفصيل بين الصّلاة و الصوم عين و لا اثر فى الروايات الّتى وصلت بأيدينا، بل الصيد للتجارة بحسب ما بأيدينا من الأخبار ليس مذكورا بخصوصه، فلو كنا نحن و هذه الأخبار لا بدّ لنا إمّا من الحكم بشمول عنوان صيد اللهو عليه و إن كان فى غاية البعد، و إمّا بشمول عنوان طلب القوت المذكور فى الرواية عليه «۲» فكيف كان، فليس لنا طريق لاثبات هذا الحكم بهذه الأخبار، و لا يخفى عليك أن المسألة ليست عقلية حتى يتوهم انهم اتكلوا فى هذه الفتوى الى العقل، مع انهم ليسوا أهل القياس، بل اجتنابهم عن الاخذ بالقياس و عدم كونه من مذهبنا مما يكون اظهر من الشمس، فيمكن أن يقال كما مضى منا مكررا: بأنّه من افتائهم بذلك نكشف من وجود دليل وصل إليهم و قد خفى عنا و لم

---

(۱)- خلاف، ج ۱، ص ۵۸۷- ۵۸۸، مسئلة ۳۴۹- ۳۵۰.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۹ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۲۸

يصل إلينا.

و ربّما يتعجب من ذلك من لا يقف على الحال، و لكن ليس هناك موضع للتعجب بعد ما قلنا مكررا: من أن الجوامع الاربعة الموجودة بأيدينا لم يستقصوا تمام الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السّلام، و الحال أن صاحب الجوامع الاولية فى عصر الرضا عليه السّلام المعروفة بالاصول الاربع مائة رواها، و اقوى شاهد على عدم استقصائهم هو أن من راجع هذه الاصول الاربعة يرى خلوّ الفقيه و الكافى من روايات كثيرة جمعها فى التهذيب، و كذا وصل كتاب نوادر محمد بن عيسى بيد المحقق الحلّىّ، و الحال انّه لم يكن عند المشايخ المتقدمين على هذا المحقق.

مضافا الى تصريح الشّيخ رحمه اللّه بوجود الرواية فى المقام، و من انّه اعتمد عليها فى مقام الفتوى يستكشف اعتبارها، و ليس اعتماده برواية فى الدلالة على اعتبارها أهون من شهادته بصحة رواته لو لم يكن اقوى،

[لا بأس بالركون الى الشهرة القائمة على التفصيل بين الصوم و الصلاة]

فاذا لا بأس بالركون الى الشهرة القائمة على التفصيل بين افطار الصوم و بين اتمام الصّلاة، و ما نرى فى الفقه هو أن المسائل الّتى

ركن فيها المتأخرون- كالمحقق و العلّامة رحمه اللّه و من لحقهم- الى اشتهار الحكم بين القدماء من دون مطالبة دليل منهم، أو وصول آية أو رواية بايديهم، كثيرة تقرب من خمسمائة مورد.

فمن الغريب ما أفاده المحقّق «۱» و العلّامة رحمه اللّه «۲» فى المقام و تبعهما المتأخرون فالمحقّق بعد نقل الفتوى عن الشيخ، اعترض عليه و طالبه بالدليل، و الحال انّه لا فرق بين هذه المسألة و بين مسائل كثيرة ركن هو و المتأخرون فيها الى فتوى القدماء من

(۱)- المختصر النافع، ص ۵۱.

(۲)- المعتبر ۲، ص ۴۷۱، المعتبر، ص ۲۵۲.

دون مطالبة الدليل، و للشيخ رحمه اللّه أن يقول للمحقق رحمه اللّه: إن عدم وقوفكم بالدليل يكون من باب عهدكم و قصور أيديكم عما وصل إلينا، و لا يمكن لنا أن نقدم ما عندنا من الروايات إليكم مع ذلك الفصل الطويل بيننا و بينكم.

و لعل السر فى ما أفاد المحقق رحمه اللّه هو انّه يرى كون ذلك التفصيل مخالفا للاعتبار و لما يرى من دلالة بعض الروايات من التلازم بين الافطار و القصر المستفاد منها بأنه كلما قصر افطر و كلما افطر قصر «۱»، و لا مجال لذلك بعد ما قلنا من النكتة الدقيقة، فافهم.

أمّا الكلام فى المقام الثانى فنقول:

إن ظاهر كلام جمع من الاصحاب منهم المحقق رحمه اللّه فى الشرائع، هو أن السفر للصيد لهوا معصية، و وجه وجوب الإتمام فى هذا السفر هو هذا أعنى: كون السفر معصية، و ظاهر جمع من القدماء و المتأخرين هو عدم كون وجوب الإتمام فى السفر من باب المعصية، فإن الشّيخ رحمه اللّه ذكر فى الخلاف هنا مسائل متعددة، و ذكر فى الاولى سفر المعصية، و نقل اجماع الامامية على عدم وجوب التقصير فى هذا السفر، و نقل الخلاف فيه عن العامة، و ذكر فى المسألة الثانية سفر الصيد لهوا فجعل وجوب الإتمام فى هذا السفر من متفردات الامامية و معقد اجماعهم، و نقل فى المسألتين الآخرتين الصيد للتجارة و لطلب القوت، و هكذا جمع كثير، بل نقل عن المحقق «۲» المقدس البغدادى رحمه اللّه انّه انكر حرمته اشد الانكار، و جعله كالتنزه بالمناظر البهيجة، و المراكب الحسنة، و مجامع الانس و نظائرها ممّا قضت السيرة القطعية بإباحتها و إن

(۱) الرواية ۱۷ من الباب ۱۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- جواهر، ج ۱۴، ص ۲۶۳.

حرم الصيد للهو و التنزه لحرم جميع اقسام التنزهات.

[الظاهر أنّ الحق مع المحقق فى انكاره]

و الظاهر أن الحق مع هذا المحقق فى انكاره و أن اصر على خلافه فى الجواهر، لدلالة الآيات الشريفة الكثيرة الصريحة فى حلية الصيد مطلقا، و أمّا الروايات الواردة فى سفر الصيد، فليس فيها ما يدلّ على حرمة سفر الصيد، بل يستفاد من رواية عمار بن مروان من جعل سفر الصيد فى قبال السفر فى معصيته اللّه و عطفه به، كون سفر الصيد موضوعا لوجوب الإتمام لا من باب كونه حراما و فى معصية اللّه.

نعم، ربما يستشعر من خبر حماد المتقدم حرمة سفر الصيد و كونه معصية، لأنّ قوله عليه السّلام فى هذه الرواية «الباغى الصيد و

العادى السارق و ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، هى عليهما حرام، ليس هى عليهما كما هى على المسلمين، و ليس لهما أن يقصرا فى الصّلاة» «۱» فإنه يستفاد، و يستشعر من التشديد و التضييق على المسافر فى سفر الصيد، أن هذا الفعل حرام عليه، و لكن إن تمسك بهذه الرواية، و قيل بأنها تدلّ على حرمة الصيد، فلازمه حرمة مطلق الصيد و لا اختصاص بما يكون الصيد لهوا، لأنّ التشديد و التضييق على مطلق سفر الصيد، و لا يمكن الالتزام بذلك اعنى: بحرمة الصيد مطلقا، فلا يمكن رفع اليد عن الآيات الدالة على الاباحه و تخصيصها بهذه الأخبار.

[المستفاد من الرواية هو خصوص صيد اللهو]

نعم يمكن أن يقال: إن المستفاد من الرواية هو خصوص صيد اللهو بأن يقال:

بأن الظاهر من رواية حماد هو أن المسافر بسفر الصيد الّذى لا يحل له اكل الميتة عند الاضطرار، هو من سافر للصيد و كان غاية سفر هو الصيد بنفسه، من دون أن يقصد

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۸ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۳۱

بذلك تحصيل القوت أو التجارة، بل كان غاية سفره نفس الصيد من حيث انّه فعل لهوى يتنزه به، و هذا هو صيد اللهو، و لذا قد لا يكون طالب الصيد مبطرا و لاهيا بصدد قبض ما صاده و جمعه لأنّ يستفاد من الصيد لقوته أو التجارة، بل ربما يذره حتى تاكله السباع.

مسئلة: اعلم أن ما رواه فى التهذيب، و هو ما رواه صفوان عن عبد اللّه قال:

«سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يتصيد، فقال: إن كان يدور حوله فلا يقصر، و إن كان تجاوز الوقت فليقصر» «۱» و الوقت كما يطلق و يراد منه الزمان، كذلك يطلق و يراد منه المكان كما ترى من اطلاق مواقيت الحج، فإن المراد من الوقت فيه هو المكان، و لعل المراد بالوقت حد الترخص إن ثبت له اطلاق على وجوب التقصير بعد المضى عن حد الترخص، فيتعارض مع الأخبار الدالة على وجوب الإتمام على المتصيد فى سفره، و لا يمكن رفع اليد لاجلها عن هذا الأخبار.

و روى أيضا رواية، عن بعض أهل العسكر (قال: خرج عن أبى الحسن عليه السّلام أن صاحب الصيد يقصر ما دام على الجادة، فاذا عدل عن الجادة اتم، فاذا رجع إليها قصر). «۲»

و من المحتمل ان يكون المراد من الرواية هو مورد لم يكن من أول شروعه فى سفره قاصدا للصيد، و يحتمل وجوها أخر، و على كل حال لا دلالة لها على حرمة سفر الصيد، بل لا ظهور لها فى الحرمة فى ما كان الصيد لهوا، غاية الأمر تدلّ على وجوب الإتمام فى سفر الصيد، و بضميمة ما أمضينا من الكلام نقول: بوجوب الإتمام

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۹ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۹ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۳۲

إذا كان لهوا.

و روى هو و الصدوق فى الفقيه باسنادهما عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة أيّام و إذا جاوز الثلاثة لزمه». «۱»

و الظاهر أن المراد من الثلاثـة المرحلـة و البريـد فتوافق الرواية مع مذهب بعض العامة الّذى يقول بالقصـر فى ثلاثة، فتحمل على التقية من هـذه الجهـة اعنى: من حيث جعل أقل المسافة ثلاثة برد، و عدم وجوب القصـر قبل ذلك، و من جهة دلالتها على وجوب القصـر بعد الثلاثة أيضا موافقة مع مذهب جماعة من العامة كما مضى نقله عن الخلاف.

الشرط الخامس: [لا يجوز التقصير حتى يتوارى عنه جدران البلد]

اشارة

كما قيل، انّه لا يجوز التقصير حتى يتوارى عنه جدران البلد الّذى يخرج منه، أو يخفى عليه الاذان، و يعبّر عنه بحد الترخص.

اعلم أن الروايـات التى نقلهـا صـاحب الوسائـل رحمه اللّه فى باب ۶ من أبواب الصّـلاة المسـافر و إن كـانت عشـرة إلّا أن بعضـها غير مربوط بالمقام مثل رواية ۶ من هذا الباب مسلّما.

و عمـدة ما فى الباب هى روايـة محمد بن مسـلم قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام الرجل يريد السـفر فيخرج، متى يقصـر؟ قال إذا توارى من البيوت» «۲» و هذه الرواية رواية صحيحة.

و رواية ۳، و هى رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه قال: سألته عن

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۹ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۶ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

التقصـير قال: «إذا كنت فى الموضع الّذى تسـمع فيه الأذان فاتم، و إذا كنت فى الموضع الذى لا تسـمع فيه الأذان فقصـر، و إذا قدمت من سفرك فمثل ذلك». «۱»

فنقول: أمّا الرواية الاولى فتدل على أن السائل بعد فرض معلومية السـفر الذى يجب فيها القصر، و ما لا يجب فيه القصر عنده، سئل من أبى عبد اللّه عليه السّلام بأنّه فى أى زمان من الازمنة فى السفر المشروع فيه القصر، يجب على المسافر القصر، فقال:

متى يقصـر فاجاب عليه السّلام «إذا توارى من البيوت» و الظاهر من كلامه وجوب القصر إذا توارى المسافر من البيوت يعنى: إذا ذهب المسافر بحدّ يتوارى من البيوت، فيجب عليه القصر فى هذا الزمان.

و المراد من الاسناد بالبيوت بقوله: حتى يتوارى من البيوت، إمّا أن يكون الاسناد الى نفس البيوت باعتبار كون أهل للبيوت، و يناسب باعتبـارهم اسـناد التوارى من البيوت، و إمّـا أن يكون المراد من التوارى من البيوت هو التوارى عن أهـل البيوت، فيكون الاسـناد على هـذا الى أهل البيوت حقيقة بخلاف الأول، فإن الاسـناد الى نفس البيوت حقيقة لا الى اهلها، غاية الأمر اسـند الى البيوت باعتبار كون أهـل للبيوت و ذوى ابصـار فيهـا، و يمكن لهـم أن ينظروا الى المسافر فى مقـدار من سيره و يتوارى المسافر عنهم فى مقـدار آخر من السير، و لهـذا يقـال فى هـذا الحـال يتوارى المسافر عن البيوت، فعلى كل حال يكون المراد بحسب الظاهر من الروايـة هو أن الميزان تـوارى المسـافر عن الـبيوت، و هـل يكون توارى المسـافر من الـبيوت ملازمـا مع توارى الـبيوت عن المسـافر بمعنى: انّه كلمـا يتوارى المسافر من بيوت قريته أو بلده أو كوخه كذلك يتوارى البلد أو القرية أو الكوخ أيضا عن المسافر،

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

بحيث يكون بينهما التلازم أو ليس كذلك؟

[التوارى يختلف بحسب صغر الجسم و كبره]

اعلم أن التوارى بعد كونه فى مثل المقام بحسب التباعد عن النظر، فمن الواضح أن التوارى يختلف بحسب كبر الجسم و صغره، فربما يتوارى جسم عن الشخص و عن البصر لصغر حجمه و الحال انّه لم يتوار جسم آخر عنه لكبر حجمه، فعلى هذا من الواضح أن البيوت فى الحجم و عظم الهيكل اعظم من الانسان، فربما يحصل التباعد بمقدار يوجب هذا المقدار توارى الانسان عن النظر، و الحال أن البيوت لم تتوار من النظر لكبر حجم البيوت و جسمها، فعلى هذا ربما يتوارى المسافر لصغر جسمه عن البيوت فى حال مع عدم توارى البيت لكبر جسمها، فلا تلازم بين توارى المسافر من البيوت مع توارى البيوت من المسافر.

فبناء على هذا نقول: بأن المستفاد من ظاهر هذه الرواية وجوب القصر إذا توارى المسافر عن البيوت سواء توارت البيوت عن المسافر أم لا، فيقع الإشكال فيما هو ظاهر كلمات المشهور من جعل شرط القصر هو توارى الجدران عن المسافر، و أن هذه الفتوى كيف تنطبق مع ما يظهر من الرواية، فإن الظاهر من الرواية هو توارى المسافر من البيوت، و الحال أنهم اعتبروا توارى الجدران عن المسافر.

فإن كان نظرهم الى ذلك من باب التلازم بين توارى المسافر من البيوت و بين توارى الجدران عنه، فكما قلنا لا تلازم بينهما.

و إن كان نظرهم الى أن الشرط و إن كان توارى المسافر من البيوت؛ و لكن حيث لا طريق للمسافر بحصول الشرط إلا بتوارى البيوت منه، لأنه غير ممكن بين الطريق من الاستعلام عن بلده، أو قريته بأنّه هل توارى من البيوت أم لا،

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۳۵

فلا طريق له الى كشف ذلك إلّا بهذا الطريق أعنى: بتوارى البيوت عنه.

فهذا أيضا مشكل لأنه بصرف ذلك لا يمكن رفع اليد مما جعل فى الرواية شرطا، و الالتزام بكون أمر آخر طريقا إليه بدون دليل عليه.

و إن كان منشأ إفتائهم هو وقوفهم على نص غير هذه الرواية الدالة على وجوب القصر إذا توارت الجدران عن المسافر، و لم يصل إلينا هذا النص، فيستكشف من فتواهم وجود نص فى المسألة، فهذا أيضا مشكل.

و لكن ما يمكن أن يقال- مع ذلك فى توجيه ما جعلوه شرطا على خلاف مقتضى ظاهر الرواية بحيث لا يباين فتواهم مع هذا الظاهر- هو انّه بعد كون المتعارف من البيوت فى زمان صدور الرواية هو غير البيوت المتعارفة فى زماننا من الابنيه المرتفعة و القصور المتعالية، بل المتعارف كان إمّا الكوخ، أو الخيمة، أو البيوت التى كانت جدرانها منخفضة لا متعالية، فكانت نظير الكوخ، فعلى هذا لا يكون بين امثال هذه البيوت و بين قامة الشخص تفاوتا كثيرا من حيث الحجم و عظم الجسم، فيكون توارى الشخص من البيت متقارب مع توارى البيوت من الشخص، فاذا توارى الشخص من البيوت يتوارى البيوت أيضا من الشخص تقريبا، بحيث لا يقع بين توارى الشخص عن البيوت و بين توارى البيوت من الشخص زمانا كثيرا، بل يكون توارى الثانى قريبا من توارى الأوّل.

فإذا كان الأمر كذلك نقول: بأن نظر المشهور- من جعل شرط القصر توارى الجدران عن المسافر- يمكن أن يكون من باب ذلك، فإنهم بعد ما يرون توارى البيوت من المسافر يحصل قريبا من توارى المسافر عن البيت، و من المفروض لا طريق للمسافر الى فهم تواريه من البيوت، فجعل توارى البيوت منه

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۳۶

طريقا الى فهم توارى المسافر من البيوت، فجعلوا الشرط توارى البيوت من المسافر، لأنه بذلك يتحقّق تواريه من البيوت حتما، فكما أن بعض الانجم الطالعة فى الليل جعلت عند الفقهاء رضوان اللّه عليهم علامة لانتصاف الليل، و لذا قلنا بأنّه فى هذا الحال يجوز الاتيان بصلوة الليل لدخول النصف الثانى من الليل، و لكن لا يجوز تأخير الصّلاة العشاء الى هذا الوقت، لأنه فى هذا الحال مضى

نصف الأوّل من اللیل، کذلک تواری الجدران من المسافر دلیل علی سبق تواریه من البیوت، فبهذا النحو یمکن توجیه کلامهم بحیث لا یکون منافیا مع ظاهر روایهٔ محمد بن مسلم المتقدّمهٔ.

[المراد من التواری هو حصول مقدار من المسافهٔ المحدد بهذا الحد]

اشارهٔ

فإن قلت: إن کانت الأمر کذلک اعنی: ما هو الطریق الی هذا المقدار من البعد إن کان هو تواری البیوت من المسافر، فلم لا یکون ذلک بنفسه حدا لوجوب القصر، و لم یجعل المعصوم علیه السّلام تواری البیت من المسافر علامهٔ و قال: «إذا تواری من البیوت».

نقول: بأنّه یمکن أن یقال: بأن الفقهاء رضوان اللّه علیهم ربما فهموا من قوله علیه السّلام «إذا تواری من البیوت» أن المراد هو تواری البیوت من المسافر، فعلی کل حال یمکن توجیه کلامهم بهذا النحو، فافهم.

إذا عرفت ذلک نقول: إنّه یظهر من جعل تواری المسافر عن البیوت کما فی الروایهٔ، أو تواری البیوت من المسافر کما یظهر من کلام المشهور، أنّ الشرط فی وجوب القصر هو حصول مقدار من البعد المحدّد بهذا الحد المذکور فی الروایهٔ، لأنّ الظاهر من الروایهٔ من جعل التواری شرطا لوجوب القصر هو جعله شرطا باعتبار التباعد الحاصل فی هذا المقدار من المسافهٔ بین المسافر و البیوت، فلا یعتبر الا فرض

تبیان الصلاهٔ، ج۲، ص: ۱۳۷

حصول التواری لا- تحققه فعلا، فعلی هذا لا بدّ فی حصول هذا الشرط و تحققه فرض حصول التواری بحیث لو نظر المسافر لا یری البیوت، أو لو نظر من البیوت لا یری المسافر.

فلو کان مانع بین البیوت و بین المسافر بحیث لا یری فعلا بالنظر، مثل کون الاشجار بین البیت و بین المسافر تمنع عن المشاهدهٔ، فلا جل هذا المانع حصل التواری، و لکن لو لم تکن هذه الاشجار لا- تتواری البیوت منه، فلا یکفی هذا النحو من التواری فی تحقق الشرط، لعدم حصول مقدار التباعد المعتبر فی وجوب القصر علی المسافر.

و کذلک لو کان الجدار فاصلا بین المسافر و البیوت، و لکن لو رفع هذا الجدار لیری البیوت فأیضا لا یکفی هذا النحو من التواری فی حصول الشرط.

فرع: هل المیزان فی البیوت الّتی یعتبر التواری عنها، أو تواری البیوت عن المسافر هو کل بیت و إن کان فی الارتفاع بقدر البیوت المرتفعهٔ المتعارفهٔ فی عصرنا فی بعض البلاد، أو المیزان خصوص البیوت الّتی کانت متعارفهٔ فی الصدر الأوّل مثل الکوخ، أو المیزان هو المتعارف من البیوت، فلا اختصاص بالبیوت المنخفضهٔ تکون کالکوخ، و لا المیزان هو البیوت المرتفعهٔ المتعالیهٔ المتداولهٔ فی هذا العصر.

فرع: بعد کون العبرهٔ بتواری البیوت، فهل یعتبر فی حصول الشرط تواری البیوت و إن کانت البیوت البیوت الواقعهٔ فی البلاد الموسّعهٔ مثل طهران، فیعتبر التواری من تمام بیوت البلد فی مثل طهران، أو یکفی تواریه من محلته، أو یکفی تواریه من بیت نفسه.

الحق هو الرجوع فی ذلک الی المتعارف بمعنی انّه یقال فی القری و الکوخ:

تبیان الصلاهٔ، ج۲، ص: ۱۳۸

یعتبر التواری عن القریهٔ و الکوخ بحیث یتواری عن الشخص الکوخ و تمام القریهٔ، و کذلک فی البلاد المتعارفهٔ، لأنه لا یصدق التواری فی مثل تلک البلد بمجرد الخروج عن بیته او بیوت محلته، أمّا فی البلاد المتسعهٔ مثل لندن فلا بدّ من الالتزام بکفایهٔ التواری عن المحلهٔ کما یساعد العرف مع ذلک.

[الحقّ التوارى عن نفس البيوت لا عن منارها]

فرع: هـل الميزان فى التوارى هو التوارى عن نفس البيوت، أو لا ـ بـدّ من التوارى بحيث لا يرى قباب البلـد، و مناراته، و سوره إن كان لها قباب، و منارة، و سور.

الحق هو الأـوّل لأـنّ الميزان على مـا هو ظـاهر الروايـة هو التوارى عن البيوت لا ـ أمر آخر كالقباب و المنارات و السور، فاذا فرض أن المسافر بلغ بحـد لو فرض ينظر الى مسـكنه لا يرى بيوت مسـكنه، فقد حصل شـرط القصـر و إن كانت قباب مسكنه و منارته و سوره مرئيا بعد.

هذا تمام الكلام فى الرواية الاولى.

أمّا الكلام فى الرواية الثانية اعنى: رواية عبد اللّه بن سـنان فهى رواية صـحيحة تدلّ على وجوب القصـر إذا لم يسمع الأذان، و وجوب الإتمام إذا سمع الا ذان إذا خرج للسفر، و كذلك إذا قدم من سفره يجب عليه القصر إذا لم يسمع الأذان، و الإتمام إذا سمع الاذان.

و المراد من جعل سماع الاذان و عدمه حدا لوجوب الإتمام و عدم سماع الاذان حدا للقصر هو كون ذلك كناية عن مقدار من البعد، فيجب فى مقـدار خاص من البعد من الوطن الإتمام و هو مقدار يسـمع الاذان معه، و فى مقدار يجب القصـر و هو مقدار لا يسـمع معه الاذان.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۳۹

و بعـد كون ذلك كنايـة عن مقـدار من البعـد، فلا دخالـة فى حصول هـذا الشـرط تحقق خصوص خفاء الاذان، بل يكفى فى وجوب القصـر عـدم سـماع المناجـات أيضا، أو غيرها من الاصوات البالغ صوتها بصوت الأذان، و تكون معرفا كالاذان لهـذا الحـد، و لا يلزم تحقق سـماع الاذان فعلا بمعنى انّه إذا سـمع الاذان فعلا يجب الإتمام و إذا لم يسـمع فعلا فيجب القصر، بل بعد كون ذلك كناية عن مقـدار خـاص من البعـد، فيكفى التباعـد بمقـدار لو فرض أن المؤذن يؤذن فى بلـده لا ـ يسـمع صوته، و إلّا فإن قلنا باعتبار فعليـة هـذا الشـرط، فلا بـدّ أولا من الالتزام باختصاص هـذا الحكم بما إذا كان المسافر فى السـفر، و كان موقع الاذان، لأنّ فى غير هـذا الوقت لا اذان حتى كان سماعه موضوع حكم و عدمه موضوع حكم آخر.

و ثانيا يلزم أن يكون هـذا الحكم لخصوص غير الاصم لأنّ الاصم، لا يتمكن من الاخـذ بـذلك لعـدم القوة السامعة له حتى إذا سـمع الأـذان يتم فى السـفر، و إذا لم يسـمع يقصـر فى السـفر، فكلا المحظورين يكونان مانعين من الاخـذ بأن المعتبر فعليـة سـماع الاذان و عدمه، و شاهدان على أن الميزان هو مقدار من البعد الّذى لو فرض أن مؤذنا يؤذن فى البلد لا يسـمع فى هذا الحد بحسب المتعارف، فلا ـ عبرة بعـد سـماع الاـصم لأـنه لا ـ يسـمع الاـذان حتى فى البلـد أيضـا، و لا ـ بمن تكون قوة سـمعه شديـدة بحيث يكون خارجا عن المتعارف مثل من يسمع الصوت مع بعد فراسخ كما نقل عن الشّيخ الرئيس.

و لا يلزم فعليـة السـماع كما قلنا، بل يكفى التقـدير و الفرض بحيث يكون البعد بمقدار لو كان أذان فى البلد و بنى على السـماع، و لا مانع له من السماع يسمع الاذان.

[الميزان فى السماع المتعارف من الاصوات]

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى أن الاذان الّذى جعل سماعه موجبا لوجوب الإتمام

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۴۰

و عدم سماعه موجبا لوجوب القصر، هو سماع كل اذان و عدم سماعه و إن كان يؤذن المؤذّن فى البيت بحيث لا يتجاوز صوته كثيرا، أو الميزان هو أذان المؤذن فى المنارة، أو على سطوح البيوت؟

و هل الميزان أذان البلد مطلقا و إن كان البلد من البلاد المتسعة، أو الميزان بالبلاد الصغيرة أو القرى نظير البيوت المتداولة للاعراب من الكوخ و الخيم؟ أو الميزان فى ذلك هو المتعارف؟

و هل الميزان بسماع أذان المصر من جانب مخالف من جانب سفر المسافر، مثلا يكون مشى المسافر فى سفره فى الجهة الشرقية من البلد، و يؤذن المؤذن فى جانبه الغربى؟ أو الميزان على الاذان الاقرب من الناحية الّتى سافر المسافر، مثلا إذا سافر المسافر و كان مسيره من الجهة الغربية من البلد يعتبر فى سماع الاذان و عدمه الاذان الواقع فى هذه الناحية من البلد؟ أو يكفى من كل جانب و ناحية من مصر؟

و هل الميزان فى سماع الاذان و عدمه هو الوقت الّذى يكون الهواء لطيفا بحيث يصل الصوت بنحو جيد؟ أو لا فرق بين ذلك و بين كون الهواء غير مساعد، أو يكون الميزان فى ذلك أيضا هو المتعارف؟

و بعد ذلك كله يقع الكلام فى انه هل يكون بين العلامتين اختلاف أم لا؟

قد يقال بكون العلامتين مختلفتين، لأنه ربما لم يتحقّق احدهما و يتحقّق الآخر مثلا لا يسمع الشخص المسافر صوت الاذان و الحال انّه لم يتوار منه جدران البيوت أو بالعكس، فلازم ذلك وقوع التعارض بين الروايتين، لأنّ لازم رواية محمد بن مسلم هو وجوب القصر بمجرد توارى البيوت سواء يسمع الاذان أو لا، و لازم

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۱

رواية عبد اللّه بن سنان هو وجوب القصر إذا لم يسمع الاذان سواء توارت البيوت أم لا، فما يقال فى المقام.

[فى ذكر الاقوال فى المسألة]

اشارة

اعلم إن هنا اقوالا: فبعضهم قال: بأنّه وقع التعارض بين الروايتين لا بدّ من الاخذ بارجحها، و قال بعض فى مقام الترجيح: بأن الترجيح مع رواية محمد بن مسلم لكونها مذكورة فى الكتب الثلاثة «أعنى: الكافى و التهذيب و الاستبصار» فيؤخذ بها و تترك الأخرى، و قال بعض آخر فى مقام الترجيح: بأن الترجيح مع رواية عبد اللّه بن سنان لكونها معتضدة برواية المحاسن و فقه الرضا عليه السّلام.

و قال بعض فى مقام التعارض بالتخيير، و يظهر من بعضهم أن مرادهم من التخيير، هو التخيير الواقعى، مثل تخيير المكلف فى مقام الكفارة لافطار الصوم بين الخصال الثلاثة، و يظهر من بعضهم بكون التخيير هو التخيير الظاهرى الّذى مورده فى التعارض بين الخبرين.

و قال بعض: بأنّه مع امكان الجمع الدلالى لا تصل النوبة بما ذكر من الترجيح أو التخيير، و مختارهم فى مقام الجمع الدلالى أيضا مختلف، فبعضهم قال: بأن الحد هو «مجموع منهما، بمعنى انّه إذا تحققت كلتا العلامتين معا يجب القصر و إلّا فلا، و بعضهم قال: بأن الحد أحدهما، بمعنى انّه متى تحقق احدهما يجب القصر «و غير ذلك ممّا قالوا فى الاصول فى البحث المعروف إذا تعدد الشرط».

[قال المحقق البهبهانى رحمه اللّه عدم التنافى بين الروايتين لما قلنا]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه قد يقال بعدم التعارض بين العلامتين أصلا، لأنّ التعارض فرع التنافى و لم يعلم بوقوع التنافى فى المقام بين العلامتين خارجا، لأنّ التنافى يتوقف على كون البعد فى أحد العلامتين أزيد من البعد المتحقق فى ضمن حصول العلّامة الاخرى، و هذا غير معلوم كما نسب الى الوحيد البهبهانى عليه السّلام عدم

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۲

التنافى بين الروايتين لاجل ما قلنا من عدم الاختلاف بينهما خارجا.

و إن أبيت عن ذلك فلا بدّ من صرف عنان الكلام الى ما قيل فى مقام التنافى بين الروايتين.

فنقول: أمّا الترجيح فلا وجه له، لعدم مرجح فى إحدى الروايتين حتى يؤخذ بها و تطرح الاخرى، لأنّهما كليهما مخالفتان للعامة، لأنّ فتواهم على خلافهما، و كذلك ليست احدى الروايتين مخالفة مع الكتاب حتى يؤخذ بالموافق منهما للكتاب فلا وجه لترجيح إحداهما على الاخرى.

أمّا القول بالتخيير الواقعى فمورده هو ما إذا ورد امران بشيئين فيجمع بينهما بالتخيير، و يكون التخيير بينهما من باب التخيير الواقعى، مثل التخيير بين الخصال الثلاثة فى كفارة افطار الصوم، و فى المقام لا مجال للتخيير الواقعى لما يأتى من عدم وجه صحيح للالتزام بالتخيير الواقعى.

و أمّا التخيير الظاهرى الّذى يقال فى التعارض بين الخبرين، فلا مجال له أيضا لأنّ ذلك فرع التنافى و فرع عدم امكان الجمع الدلالى.

و أمّا الجمع الدلالى.

فإن قيل: بأنّه يقيّد منطوق كل منهما بالآخر، فيكون الاعتبار بحصول كل منهما معا، بمعنى انّه إذا تحقق توارى البيوت و خفاء الاذان معا يجب القصر، و إلا فلا.

فنقول: إنه بعد فرض التنافى بين الروايتين، بمعنى تحقق أحد العلامتين تارة مع عدم تحقق الاخرى، و خصوصا مع دعوى تسلم أن خفاء الاذان يحصل قبل توارى المسافر من البيوت، فلازمه طرح أحد الروايتين، لأنّ توارى البيوت

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۳

يتحقق بعد خفاء الاذان فمتى لم يحصل التوارى لا عبرة به، فعلى هذا يكون جعل خفاء الاذان علامة لغوا.

[جعل حد الترخص بخفاء الاذان و توارى البيوت من متفردات الامامية]

و الحاصل إنا نقول فى هذا الباب ملخصا: بأن جعل حد الترخص خفاء الاذان و توارى البيوت على الكلام فى كيفية جعلهما حدّا، يكون من جملة متفردات الامامية رضوان اللّه عليهم، و لم ينقل من غير الاماميه من أحد علماء المسلمين جعل حد الترخص خفاء الاذان أو توارى البيوت.

بل المنقول عن الشافعى و أبى حنيفة و مالك و احمد أئمتهم الاربعة، هو وجوب القصر على المسافر بمجرد خروجه من بيوت وطنه، و نقل عن قتادة وجوب القصر على المسافر بخروجه عن خندق وطنه أو جسره، و قوله ينطبق تقريبا مع قولهم.

و نقل عن بعض منهم انهم اوجبوا القصر على المسافر بمجرد خروجه من منزله، و هذا القول مطابق مع ما نقل عن ابن بابويه رحمه اللّه من الاماميه، و نقل عن حارثة بن أبى عميرة و هو الحاكم بالكوفة بأنّه اراد السفر فقصّر بمجرد ارادته السفر فى منزله، و أمّ على جماعة منهم أسود بن يزيد و هو من فقهائهم، و على كل حال ترى انهم، مع اختلاف فتوى بعضهم مع بعض، مخالفون كلية مع ما هو حد الترخص عند الامامية.

و بعد ما عرفت ذلك لا إشكال فى أن ما ذهب إليه الامامية ليس إلّا من باب ما روى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و لا إشكال أيضا فى أن جعل حد الترخص خفاء الاذان أو توارى الجدران ليس باعتبار فعليتهما، بمعنى وجوب القصر على المسافر إذا خفى عليه الأذان أو توارى عنه الجدران فعلا، بحيث انّه لو لم يكن وقت الاذان،

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۴

أو يكون المسافر أعمى و لم ير البيوت، أو كان سحاب فى الهواء، لا يكونان حدّا، بل المراد هو انّه على تقدير أن المسافر يريد أن يسمع و لا مانع من السماع يسمع صوت الاذان، أو توارى عنه البيوت.

[لا اشكال فى كونها حدين من باب اعتبار بعد المنزل]

و لا إشكال أيضا فى أن المراد من جعلهما حدّا، على ما يستفاد من الروايتين، ليس إلّا من باب اعتبار بعد المنزل و المسكن، و حدّ الشارع هذا البعد بهذين الحدّين من باب أن المسافر إذا وصل الى هذا المقدار من البعد، فهو خارج عن وطنه، و لا يعدّ ضربه فى الأرض بأنّه ضرب فى وطنه و مسكنه، بل ضربه يكون ضربا فى الأرض للسفر فيجب عليه القصر.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه إن قلنا بما يكون فى الجواهر، و يستفاد من مصباح اللغة، من كون توارى البيوت يحصل بعد خفاء الاذان، بل يحصل خفاء الاذان فى نصف فرسخ تقريبا، و يتحقّق توارى البيوت على رأس فرسخ و نصفه تقريبا بحيث يكون الفرق بينهما بفرسخ، فيكون دائما تحقق توارى البيوت بعد فرسخ عن خفاء الاذان.

فما يظهر من كلام بعض بأن مقتضى الجمع بين الروايتين هو كون مجموعهما دخيلا فى اثبات وجوب القصر، بحيث إنه كلما حصل كل من العلامتين يجب القصر، و إلّا فلا أو ما يستفاد من كلام بعض أخر من كفاية تحقق احدهما فى وجوب القصر، فلا يمكن الالتزام بهما.

أمّا ما قيل من كون مقتضى الجمع بين الروايتين، هو كون مجموع العلامتين شرطا فى وجوب القصر.

ففيه انّه بعد فرض حصول توارى البيوت بعد خفاء الاذان دائما، فما لم تتوار

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۵

لا يجب القصر لما قلت من كون الميزان تحقق كل من العلامتين، فلازم ذلك هو كون جعل خفاء الاذان علامة لغوا، لأنه لا اثر لجعله علامة على هذا، لأنه ما لم تتوار البيوت لا اثر لخفاء الاذان، و إذا توارت فقد خفى الاذان قطعا، فلا حاجة و لا فائدة فى جعل خفاء الاذان علامة و هذا واضح.

و أمّا كون الدخيل فى وجوب القصر هو تحقق احدهما و إن لم يتحقّق الآخر.

ففيه انّه مع فرض كون تحقق توارى البيوت بعد تحقق خفاء الاذان بفرسخ تقريبا، فيكون دائما توارى البيوت بعد خفاء الاذان، فاذا كان الكافى فى وجوب القصر تحقق احدهما، فدائما ما به يجب القصر هو خفاء الاذان، لأنه بمجرد تحققه يجب القصر، فلازم ذلك كون جعل علامة اخرى اعنى: توارى البيوت لغوا و بلا اثر، فبهذين النحوين لا يمكن الجمع بين الروايتين، لأنّ لازم الجمعين عدم الاخذ بإحدى الروايتين دائما، إمّا الرواية الدالة على خفاء الأذان إن قيل بكون شرط القصر مجموع العلامتين و إمّا الرواية الدالة على توارى الجدران، لأنّه لو كان شرط القصر حصول احد العلامتين فقط و الفرض خفاء الأذان قبله فيصير جعل توارى الجدران علامة لغوا، فعلى هذا لا يمكن الاخذ باحد هذين الجمعين.

و لا بالتخيير الظاهرى لما قدّمنا من كون مورد التخيير الظاهرى، هو مورد تعارض الخبرين، فلا بدّ من أن يكون التنافى بين الخبرين و التعارض موجودا و الكلام الآن فى ذلك.

و أمّا التخيير الواقعى فمعنى التخيير الواقعى هو كون المسافر مخيرا بين أن يأخذ بخفاء الاذان و يقصر بمجرد خفاء الاذان، و بين أن يقصر بمجرد توارى البيوت، و لكن لو فرض كون توارى البيوت متحققا بعد خفاء الاذان دائما، فلازم

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۶

التخيير هو جواز القصر إذا خفى الاذان، و وجوب القصر إذا توارت البيوت.

و لا يمكن الالتزام بذلك، أمّا أولا فلبعد هذا الجمع بنفسه، و أما ثانيا فلأجل محذور يكون فى المقام، لأنه بعد كون القصر عزيمة على المسافر فيجب القصر على المسافر، و هاتان الروايتان متعرضتان لزمان يجب القصر على المسافر، لأنّ نظر السائل و المجيب هو بيان الحد الّذى يجب القصر على المسافر فى هذا الحد بعد مفروغية وجوب القصر و أن قصر الواجب واجب فى هذا الحد، فعلى هذا

متی یکون القصر یکون بنحو الوجوب لا الجواز، فلا معنی لحمل القصر الّذی أمر به فی الروایة الدالة علی خفاء الاذان علی الجواز فلا یمکن الالتزام بالتخییر الواقعی.

[الروایتین مورد اعتناء المشهور یعنی روایة محمد بن مسلم و عبد اللّه بن سنان]

إذا عرفت ذلک کله نقول: إن ما نری فی کلمات الاصحاب رضوان اللّه علیهم هو کون الروایتین اعنی: روایة محمد بن مسلم و عبد اللّه بن سنان، مورد اعتنائهم و عملهم و أنهم لم یعرضوا عن أحد منهما، بل اخذوا بهما و إن کان الاختلاف عندهم فی نحو دلالتهما و ما یستفاد منهما، فبعضهم قال باعتبار حصول مجموع العلامتین، و بعضهم باعتبار تحقق احدهما، فلا یمکن أن یقال باعراض الاصحاب من احدهما.

[لم یکن بین الروایتین تعارض حتی یحتاج الی الجمع بینهما]

و بعد ذلک نقول: بأنّه لا یبعد أن یکون ما جعل علامة فی روایة محمد بن مسلم مساوقا مع ما جعل علامة فی روایة عبد اللّه بن سنان، و بعبارة اخری یکون تحقق خفاء الاذان مساوقا مع تحقق تواری البیوت، و لم یکن علی هذا خلاف و تعارض بین الروایتین.

فنقول فی بیان مساوقیة أحد الحدّین مع الآخر: بأنّه من توجه الی نحو الأبنیة السابقة و بیوتهم فی زمان صدور الروایة الدالة علی جعل تواری البیوت حد الترخص، یری أن الأبنیة السابقة لیس وضعها مثل أبنیة العصر الحاضر من ارتفاع

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۷

الأبنیة و العمارات المشتملة علی طبقات کثیرة کل طبقة فوق الاخری، بل کانت ابنیتهم و بیوتهم نظیر الکوخ المتعارف الآن فی بعض اقطار العرب، غایة الأمر کانت أبنیتهم العالیة ذات طبقة واحدة، و من الواضح أن أبنیة الرفیعة یری فی موضع لارتفاعها و لا یری الابنیة السافلة لعدم ارتفاعها.

فإن تری أن هذه الابنیة تری من مکان بعید مثلا علی رأس فرسخین أو فرسخ و نصف، لا تتوهم بأن الابنیة المتعارفة فی زمن صدور الروایة تکون کذلک أیضا، لما قلنا من تفاوتهم فی الارتفاع، فاذا حوسب الأبنیة السالفة یری أن تواری البیوت یکون تقریبا مساوقا مع خفاء الأذان.

مضافا الی ما أشرنا فی طی کلامنا فی المقام بأن ما ورد فی روایة محمد بن مسلم هو تواری المسافر عن البیوت، لا تواری البیوت عن المسافر، فاذا کان المراد من روایة محمد بن مسلم هو تواری المسافر عن البیوت کما هو ظاهر قوله علیه السّلام «إذا تواری من البیوت» و من الواضح بأن تواری المسافر و هو جسم صغیر یتحقّق قبل تواری البیوت من المسافر لعظم جسمه و ارتفاعه، و الحال انّه لو فرض أن ینظر من البیوت الی هذا المسافر لا یری هذا المسافر لصغر جسمه.

فعلی هذا نقول: بأنّه لا یبعد أن یکون تواری المسافر عن البیوت مساوقا مع خفاء الاذان، لحصول تواری المسافر من البیوت قبل تحقق تواری البیوت من المسافر بکثیر، فهذا أیضا شاهد آخر علی کون العلامتین مساوقتین فی التحقق تقریبا، کما انّه لا یبعد کون تواری البیوت مع خفاء الاذان متقاربین، بل و مساوقتین فی التحقق، لا جل کون البیوت المتعارفة فی زمان صدور الروایة قلیلة الارتفاع کالکوخ، و الخیمة، و غایة الأمر کونها ذو طبقة واحدة، فتواری البیوت الّتی کانت

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۸

معمولة فی زمان صدور الروایة یتحقّق تقریبا مع خفاء الاذان. «۱»

و علی فرض دعوی اطلاق للبیوت، و دعوی شموله لکل ما یصدق علیه البیت حتی البیوت المرتفعة فی هذا العصر، فأیضا بعد شمول لفظ البیوت لمثل البیوت المنخفضة المتعارفة فی الصدر الأول، لأنّ المطلق مطلق عن القید فیشمل لجمیع الأفراد، و من جملة افرادها

بعض البيوت المنخفضة المساوقة تواريها تقريبا مع خفاء الاذان مثل الابنية المتعارفة فى الصدر الأول، و لا إشكال فى شمول المطلق لهذا الفرد، لأنه الفرد المتعارف فى عصر صدور المطلق، و من هنا يكشف انّه لم يرد من توارى البيوت ما ينافى فى تحقّقه مع خفاء الاذان، لكون بعض افراده مساوقا فى التحقق مع خفاء الاذان.

فعلى هذا البيان لم يكن بين الروايتين تعارض حتى تصل النوبة الى الجمع الدلالى، أو الاخذ بعد عدم امكان الجمع الدلالى بأرجحهما إن كان أرجح فى البين، و مع عدم الترجيح يعامل معهما معاملة تعارض الخبرين.

[نقل كلام الشيخ بقول المحقق الهمدانى]

ثمّ اعلم أن هنا كلاما للشيخ الانصارى رحمه اللّه على ما نقله الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه فى مصباح «۲» الفقيه، و هذا لفظه «و هذا الجمع حسن لو كان المقام مقام بيان السبب للتقصير، فيحمل على تعدد السبب كما فى نظائره، لكن المقام مقام بيان التحديد، و الحمل على تعدد الحد غير مستقيم بين الاقل و الاكثر، و لعله لذا عكس المتأخرون الجمع بين الصحيحتين، فاعتبروا خفاء الأمرين انتهى».

و كان نظره الشريف الإشكال على الجمع الّذى نسب الى المشهور من

---

(۱)- و لعل كان نظره الشريف الى أن البيوت منزلة على المتعارف فى زمان صدور الرواية.

(۲)- مصباح الفقيه صفحة ۷۵۱- ۷۵۰

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۴۹

القدماء من كون حد الترخص أحدهما، فكلما تحقق أحدهما وجب القصر، و وجه الإشكال واضح لأنه على تقدير استفادة العلية من الشرط، و كونه علّة فهو يكون فى كل مورد كان سببا و كان المتكلم فى مقام بيان ذكر السبب، فيأخذ بالمنطوق و يرفع اليد عن المفهوم جمعا بين السببين، و فى المقام ليس الأمر كذلك لأنّ ما هو السبب لوجوب القصر هو السفر و لكن له حدّ، و هو إمّا توارى الجدران، أو خفاء الاذان على ما يستفاد من الروايتين، و لا معنى لتعدد الحد خصوصا مع كون النسبة بينهما الأقل و الاكثر، و أحدهما قبل الاخر، فلهذا لا مجال للجمع بين الروايتين بأنّه يكتفى بكل منهما حصل أولا، لأنه على تقدير التنافى فيحصل خفاء الاذان دائما قبل الآخر اعنى: توارى البيوت، و هذا هو الّذى قلنا من الإشكال فى هذا الجمع.

و لكن ما افاد رحمه اللّه فى ذيل كلامه من قوله «و لعله لذا عكس المتأخرون الجمع الخ» يعنى حكموا باعتبار تحقق كل من العلامتين حتى يفرون من الإشكال.

ففيه انّه يرد على هذا الجمع أيضا الإشكال كما نبهنا عليها سابقا، لأنه مع فرض تحقق أحد العلامتين قبل الآخر دائما، فلا معنى لكون الحد هو مجموعهما، لأنه ما لم يحصل الحد الآخر لا يجب القصر، فيكون جعل الحدّ الّذى يحصل أولا لغوا، لعدم اثر لجعله حدا أصلا.

ثمّ إن أبيت عما قلنا من عدم التنافى بين العلامتين خارجا و كونهما مساوقتين فى التحقق، و قلت: بتحقق احدهما بعد الآخر بفصل كثير، فلا مجال أيضا لما قيل فى مقام الجمع من التخيير، أو كون الحد هو مجموعهما، أو كون الحد أحدهما، أو غير ذلك.

نعم هنا كلام للحاج آغا رضا الهمدانى عليه السّلام فى مصباح الفقيه، و هو انّه يجمع

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵۰

بين الروايتين بأن يقال: إن خفاء الاذان حدّ حقيقى، و توارى البيوت حدّ كاشف عما هو الحدّ الحقيقى.

بيانه أن رواية عبد اللّه بن سنان نص فى وجوب القصر إذا خفى الأذان و عدم وجوب القصر إذا لم يخف الأذان، لكون ذلك منطوق

الرواية لا المفهوم، بخلاف رواية محمد بن مسلم فانها تدلّ على كون الحدّ توارى البيوت، و مفهومه يقتضى عدم وجوب القصر إذا لم تتوار البيوت و بعد كون التعارض بين النص و الظاهر- لأنّ رواية عبد اللّه بن سنان نص فى وجوب القصر بخفاء الاذان، و عدم وجوبه بعدم حصول خفاء الاذان، بخلاف رواية محمد بن مسلم فانها ليست نصا فى عدم وجوب القصر إذا لم تتوار البيوت، بل ليس الاظهور يستفاد من قوله «إذا توارى من البيوت»- فترفع اليد فى مقام الجمع و دفع التعارض عن هذا الظهور لاجل النص، لأنّ النص مقدم على الظاهر، و يأخذ العرف بالنص فى مقابل الظاهر، و نقول: معنى قوله (إذا توارى من البيوت) هو أن فى هذا الحال يجب القصر، و لكن لا يدل على أن القصر وجب فى هذا الحال لا قبله، فالرواية تثبت ثبوت القصر فى هذا الحال، و لكن لا تدلّ على أن هذا الحال هو أول حال الّذى وجب القصر فيه، بل ربما يكون توارى البيوت كاشفا عن الحد الحقيقى، و هو خفاء الاذان باعتبار أن كشف سماع الاذان غالبا غير ميسور للمسافر لعدم كون الوقت وقت الاذان، و لكن توارى البيوت يمكن كشفه غالبا للمسافر، فجعل هذا كاشفا عن الحد الحقيقى، فاذا توارت البيوت يستكشف حصول خفاء الاذان أعنى: البعد الّذى معه يجب القصر.

[الجمع الّذى ذكره المحقق الهمدانى لا بأس باختياره]

و لا بأس باختيار هذا الجمع، و يكون كلاما حسنا إذا فرض التنافى بين العلامتين فى مقام الخارج و التحقق، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵۱

مسئلة: قد عرفت ممّا مضى أن القصر يجب على المسافر إذا بلغ حد الترخص و هذا الحكم فى ما لو خرج الشخص عن وطنه لأنّ يسافر، و بعبارة اخرى فى ذهابه عن وطنه ممّا لا إشكال فيه، لكون هذا هو المتيقن من الروايتين المتقدمتين.

[هل يعتبر حد الترخص فى الاياب او لا؟]

و هل يعتبر حد الترخص فى العود الى وطنه أيضا بمعنى أن وجوب القصر فى العود من سفره كان محدودا ببلوغ المسافر الى حد الترخص، فإذا بلغ فى الاياب من السفر بحد لا يخفى عليه الاذان، أولا تتوارى منه البيوت لا يجب عليه القصر، بل يجب عليه الإتمام أو لا؟

لا إشكال فى اعتبار ذلك فى العود أيضا بمعنى وجوب القصر على المسافر متى ما لم يصل الى حد الترخص فى إيابه من السفر الى الوطن، لأنه بعد كون الملاك فى وجوب الإتمام ما لم يبلغ المسافر حين الخروج من وطنه، هو كونه قبل بلوغه الى هذا الحد فى حكم كونه فى منزله، لأنّ من يكون فى أطراف بلده و توابعه لا يعدّ مسافرا، و خصوصا إن العامة، مع اختلافهم فى أن بعضهم قال: بكونه مسافرا بصرف ارادته للسفر، و بعضهم بالخروج من بيته، و بعضهم بالخروج من بنيان بلده، و بعضهم بالخروج من الجسر أو الخندق، و لكن مع ذلك يكون نظرهم الى أن المسافر قبل ذلك المقدار لا يعد مسافرا، فنظر السائلين من السؤال عن أبى عبد اللّه عليه السّلام كان إلى أنّ المسافر متى يعدّ مسافرا حتى يجب عليه القصر، و فى أىّ حدّ لا يعد مسافرا و ضاربا فى الأرض حتى يجب عليه الإتمام، و أنّ الأمر كما يقوله العامة، أو على نحو آخر، فحدد عليه السّلام بما بيّن فى الروايتين المتقدمتين الحدّ الّذى يجب على المسافر القصر فيه.

فنقول: بأنّه إذا عاد المسافر من سفره و بلغ بحدّ يسمع الاذان و يرى بيوت بلده و مسكنه، فلا يعدّ مسافرا و ضربه فى الأرض ضرب السفر، فعلى هذا كما يعتبر

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵۲

حد الترخص فى الذهاب يعتبر فى الاياب أيضا، و خصوصا مع تصريح رواية عبد اللّه بن سنان بذلك لقوله عليه السّلام «و إذا قدمت من سفرك فمثل ذلك».

و روايهٔ محمّد بن مسلم، و إن لم يتعرض إلا للخروج عن الوطن، و الصورهٔ التى يريد المسافر السفر، و ظاهره هو صورهٔ إنشاء السفر و ذهاب المسافر، و لكن يدل على الاياب أيضا لما قلنا من عدم الفرق بحسب الملاك بين الذهاب و الاياب، فافهم.

[لا يعمل بالروايات الثلاثهٔ الدالهٔ على كون الترخص لا يكون فى الإياب]

فالروايات الّتى قد يتخيل أن ظهورها دال على أن المسافر يجب عليه القصر متى لم يدخل بيته، و لازم ذلك وجوب القصر حتى بعد وصول المسافر فى العود من سفره الى حد الترخص- مثل روايهٔ «۱» اسحاق بن عمار و غيرها- لا يمكن الاخذ بها، و لا يوجب رفع اليد لاجلها عما قلنا من اعتبار حد الترخص فى الذهاب و الإياب من السفر.
أمّا أولا- فلاحتمال كون المراد من (أن يدخل أهله) فى بعضها أو (بيته) فى بعضها الآخر هو دخول الشخص الى بلده و حدوده المتقاربهٔ منه، و هذا مساوق مع حد الترخص، لأنّه بدخول الشخص الى هذا الحدّ يقال: بأن الشخص دخل أهله أو منزله أو بيته.
و ثانيا لأنّه بعد كون روايهٔ محمد بن مسلم و عبد اللّه بن سنان المستفاد منهما حد الترخص هو مورد اعتناء الفقهاء رضوان اللّه عليهم، بل يكون ذلك من متفرداتهم، و لم نجد بين العامهٔ قولا موافقا له، و كون روايهٔ اسحاق بن عمار و ما

---

(۱)- الروايهٔ ۱ من الباب ۷ من ابواب صلاهٔ المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۵۳

يحذو حذوها موافقهٔ لفتاوى عطاء بن رياح من العامهٔ الّذى أوجب القصر بمجرد خروج المسافر عن بيته، فروايهٔ محمد بن مسلم و عبد اللّه بن سنان مخالفتان للعامهٔ و موافقتان للمشهور، فلهما هذان المرجّحان، و روايهٔ اسحاق بن عمار و امثالها موافقهٔ لمذهب من مذاهب العامهٔ و أعرض عنها الاصحاب، ففى مقام التعارض بينهما لا بدّ من الاخذ بروايهٔ محمد بن مسلم و عبد اللّه بن سنان و من طرح ما يعارضهما من روايهٔ اسحاق بن عمار و غيرها.

[فى ذكر مسئلهٔ فى الباب]

مسئلهٔ: هل يكون حد الترخص مختصا بمن يخرج من وطنه و مسكنه، بمعنى أن من يخرج من وطنه يجب عليه الإتمام قبل بلوغه الى حد الترخص، و يجب عليه القصر بعد بلوغه الى هذا الحد، أولا يختص به، بل يعم هذا الحكم لكل من يريد السفر الّذى يجب فيه القصر و إن لم يكن إنشاء سفره من وطنه، مثل من سافر سفرا يبلغ عشرين فرسخا، و كان مقدار منه- مثلا عشرهٔ فراسخ منه- سفر المعصيهٔ، بعد ذلك عدل الى الطاعهٔ، أو كان فى عشرهٔ فراسخ منه كثير السفر، ثمّ خرج عن موضوع كثير السفر، أو كان الى عشرهٔ فراسخ منه بلا قصد كالهائم اعنى:
المتحير، بعد ذلك قصد المسافهٔ.
فهل يجب عليه القصر بعد عدوله الى الطاعهٔ، أو خروجه عن عنوان كثير السفر، أو صيرورته مع القصد، بمعنى انّه بعد ما بقى من سفره عشرهٔ فراسخ فصار سفره سفر الطاعهٔ، أو صار خارجا عن موضوع كثير السفر، أو صار مع القصد، فعليه أن يقصر بمجرد ذلك، أو يجب عليه القصر بعد ما يخرج عن حد الترخص من هذا الموضع الّذى عدل الى الطاعهٔ، أو خرج عن عنوان كثير السفر، أو صار قاصدا للمسافهٔ.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۵۴

[الحق اختصاص حد الترخص بالوطن و لا يشمل الامثلهٔ المذكورهٔ]

اعلم أن الحق عدم اعتبار حد الترخص لمثل الأمثله المتقدّمة، فیجب القصر علیهم بمجرد صیرورة السفر سفر الطاعة، أو صار خارجا عن کثیر السفر، أو صار قاصدا للمسافة و لو لم یبلغ الی حد الترخص، لأنّ الظاهر من الروایتین المتقدمتین هو من ینشأ السفر، و بعبارة اخری ظاهرهما هو أن المسافر الّذی یرید أن یسافر و یصیر مورد صدق عنوان المسافر علیه، متی یجب علیه القصر، و أمّا من صار مسافرا و کان ضاربا فی الأرض، و لم ینشأ السفر فعلا و صار مصداق المسافر قبلا، لکن لم یجب علیه القصر لعدم واجدیته لما هو شرط للقصر عند الشارع، فلا تشمله الروایتان، فعلی هذا لا یشترط القصر علیهم ببلوغهم الی حد الترخص، بل یجب علیهم القصر بمجرد واجدیتهم لشرط القصر.

مسئلة: هل یعتبر هذا الشرط اعنی: حد الترخص فی الخروج عن المحل الّذی أقام المسافر فیه عشرة أیّام مع القصد، و کذلک فی الدخول الی هذا المحل، کما یعتبر ذلک، علی ما مضی، فی الخروج عن الوطن و فی الدخول الی الوطن، أولا یعتبر ذلک فی محل الاقامة؟

و بعبارة اخری من یقیم فی موضع عشرة أیّام مع القصد أو ثلاثین یوما بلا قصد، فهل یجب علیه القصر بعد خروجه عن محل الاقامة إذا بلغ حد الترخص، و کذلک إذا أراد أن یذهب الی موضع و یقیم فیه عشرة أیّام یجب علیه القصر ما قبل حد الترخص فی هذا الموضع، فإذا أراد الدخول الی هذا الموضوع و دخل فی محل یسمع أذان هذا الموضع، أو لم تتوار عنه بیوت هذا الموضع، فعلیه الإتمام فی هذا الموضع و لو لم یصل بعد الی نفس هذا الموضع، أو لا- یعتبر ذلک أعنی: حدّ الترخص، لا فی الخروج عن محل الاقامة، و لا فی الدخول فیه.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵۵

أو نقول بالتفصیل بین الخروج و بین الورود، فاعتبر فی وجوب القصر هذا الشرط اعنی: حد الترخص، فی خصوص صورة الخروج عن محل الاقامة فی ما إذا اراد السفر الموجب للقصر، و لکن لا یعتبر هذا فی الورود الی محل الاقامة، فمن یسافر و اراد بعد طی مسافة ثمانیة فراسخ أو ازید مثلا بأن یقیم فی بلد، فکان الواجب علیه القصر متی لم یبلغ الی نفس هذا البلد و إن دخل الی محل الترخص من هذا البلد.

[فی ذکر وجوه الثلاثة للاحتمالات الثلاثة]

اشارة

وجه عدم اعتبار حد الترخص فی محل الاقامة لا فی الخروج و لا فی الدخول إلیه، هو أن الظاهر من الروایتین هو اعتبار حد الترخص لمن یخرج من وطنه و یعود إلیه لا غیر الوطن، و لا أقل من انصراف الروایتین الی خصوص الخروج من الوطن الاصلی و العود إلیه.

و وجه اعتبار هذا الشرط فی محل الاقامة خروجا و دخولا، هو أن المسافر بالاقامة ینقطع سفره، و لذا یصیر سفره سفرین: سفرا قبل الاقامة و سفرا بعدها، و الروایتان تدلّان علی وجوب القصر بعد البلوغ الی حد الترخص إذا انشأ السفر «و کذلک فی الدخول الی محل الاقامة، لأنّ ببلوغه الی محل الترخص من محل الاقامة، فقد دخل محل الاقامة لکون ذلک من توابع المحل، فهو کأنّه بعد بلوغه الی حد الترخص من محل الاقامة، فقد دخل محل الاقامة، أو من باب أن روایة عبد اللّه بن سنان تشمل دخول کل مورد تشمل خروجه، و بعد شمولها لخروجه عن محل الاقامة فتشمل لدخولها».

و وجه التفصیل هو أن یقال: بأنّه بعد ما قلنا من کون الإقامة مع القصد عشرة أیّام فی محل، أو بلا قصد ثلاثین یوما فی محل قاطعة لموضوع السفر، و لذا لا یمکن ضمّ

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵۶

اللاحق الى السابق، و يصير سفره سفرين أعنى: كان سفره الى محل الإقامة سفرا و سفره بعده سفرا آخر، و لهذا ان بلغ هذا السفر بنفسه حد القصر يجب القصر و إلّا فلا.

فنقول: بأن الروايتين تشملان صورة الخروج عن محل الاقامة، لأنه بعد كون الخروج إنشاء سفر مستقل و يريد السفر، فيشمله قوله فى رواية محمد بن مسلم «يريد السفر».

و أمّا وجه عدم اشتراط وجوب القصر بعدم بلوغه الى حد الترخص من البلد الّذى يريد الاقامة فيه، فلانه بعد لا يقيم فى هذا البلد، و يكون مسافرا الى أن يبلغ هذا البلد و يقصد اقامة عشرة أيّام فى هذا البلد، فعلى هذا لا وجه لاعتبار حد الترخص فى الدخول إلى محل الاقامة.

و الأوجه هو أن يقال: باشتراط حد الترخص فى وجوب القصر بالنسبة الى محل الاقامة حال الخروج لما ذكرنا وجهه.

و أمّا اعتباره فى الدخول فى محل الاقامة فمشكل، فعلى المسافر الاحتياط بالجمع بعد البلوغ الى محل يسمع الاذان و يرى بيوت البلد الّذى يريد أن يدخل فيه و يقيم عشرة أيّام فيه، قبل الدخول الى نفس هذا المحل، أو تأخير الصّلاة الى أن يصل الى نفس هذا المحل.

«ثمّ اتمام الصّلاة فيه ثمّ ان سيدنا الأستاذ «مد ظله» فى المجلس البحث فى يوم البعد قال بان اعتبار حد الترخص فى محل الاقامة خروجا و دخولا مشكل و لهذا احتاطه فى حال الخروج أيضا».

ثمّ إن هنا بعض الفروع تعرض لها السيّد رحمه اللّه فى العروة الوثقى فى ذيل الشرط

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵۷

الثامن أعنى: حد الترخص.

[ذكر الفرع الاول الذى تعرض له السيد اليزدى رحمه اللّه]

(الفرع الأول: «مسئلة ۶۸: إذا اعتقد الوصول الى الحدّ فصلى قصرا، ثمّ بان أنه لم يصل إليه وجبت الاعادة أو القضاء تماما»).

و فيه أن كلامه بإطلاقه غير صحيح، لأنّ فى هذا الفرض إذا كان المسافر يعيد هذه الصّلاة قبل وصوله الى حد الترخص، فما قاله رحمه اللّه صحيح لأنّ الواجب عليه الإتمام فى هذا الحال.

و أمّا إن كان يعيد بعد مضيه عن حد الترخص، الواجب عليه القصر فى هذا الحال، فيجب عليه إعادتها قصرا ففى هذه الصورة لا وجه لما قاله السيّد رحمه اللّه من وجوب الاعادة تماما، فكلامه بإطلاقه غير تام.

و كذا فى الفرض إذا مضى الوقت و بنى على أن يقضى هذه الصّلاة، فأيضا يصح كلامه من وجوب القضاء تاما فى خصوص ما إذا مضى الوقت قبل بلوغه الى حد الترخص، فحيث أن القضاء على حسب ما فاته فيجب عليه القضاء تاما، ما فاتت عنه كانت صلاة تامة، أمّا إذا مضى الوقت بعد خروجه عن حد الترخص فيجب القضاء عليه قصرا، لأنّ القضاء تابع لما فات و آخر الوقت كان الواجب عليه القصر لخروجه عن حد الترخص، فيجب القضاء قصرا، فلا يصح كلامه فى هذه الصورة، فكلامه بإطلاقه ممنوع.

ثمّ ما قال بعد ذلك «و كذا فى العود إذا صلّى تماما باعتقاد الوصول الى الحد وجبت الاعادة و القضاء قصرا» فأيضا لا يصح بإطلاقه، لأنه إذا عاد من سفره و اعتقد الوصول الى حد الترخص و صلى تماما ثمّ انكشف الخلاف، فإن أعاد قبل الوصول الى حد الترخص، أو مضى الوقت قبل الوصول الى حد الترخص، فيجب

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۵۸

عليه أن يعيد أو يقضى قصرا و يصح كلامه فى هذه الصورة.

و أمّا إن أعاد أو مضى الوقت بعد البلوغ الى حد الترخص، فيجب عليه الاعادة أو القضاء تماما.

أمّا الإعادة فلان فى ظرف الاعادة يجب عليه الإتمام على الفرض لوصوله الى حد الترخص إيابا.

و أمّا القضاء فلان ما فات منه فات فی هذا الحال فیجب قضائه تماما، فلا یصح کلامه بإطلاقه، بل لا بدّ من التفصیل الّذی ذکرنا.
و کذا ما قال بعد ذلک «و فی عکس الصورتین بأن اعتقد عدم الوصول فبان الخلاف ینعکس الحکم، فتجب الاعادة قصرا فی الاولی و تماما فی الثانیة» أیضا یصح فی صورة و لا یصح کلامه فی صورة اخری.
ففی کل مورد یکون المسافر معیدا لصلاته فی موضع القصر، و هو بعد المضی عن حد الترخص فی الذهاب و قبل الوصول الی حدّ الترخص فی الایاب، یجب أن یعید قصرا، و فی کل مورد کان آخر الوقت اعنی: زمان فوت الصّلاة هو الحال الذی یجب القصر فیجب القضاء قصرا، و فی کل مورد کان آخر الوقت الّذی فات عنه الصّلاة فی موضع یجب علیه الإتمام، فیجب القضاء تماما، فافهم.

[ذکر الفرع الثانی الذی تعرض له السید الیزدی رحمه اللّه]

اشارة

(الفرع الثانی: قال مسئلة ۶۹: إذا سافر من وطنه و جاز عن حد الترخص، ثمّ فی اثناء الطریق وصل الی ما دونه إمّا لاعوجاج الطریق أو لامر آخر کما إذا رجع لقضاء حاجة، أو نحو ذلک فما دام هناک یجب علیه الإتمام، و إذا جاز عنه بعد ذلک وجب علیه القصر إذا کان الباقی مسافة»).
تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۵۹
اعلم أن ما قاله من انّه یجب علیه القصر بعد الخروج عن حد الترخص إذا کان الباقی مسافة، و معنی ذلک عدم احتساب المسافة السابقة علی المرور علی حد الترخص اصلا، بل تعتبر المسافة من بعد حد الترخص، فعلی هذا إن کانت المسافة بعد ذلک ثمانیة فراسخ یجب القصر، و إن کانت أقل من ذلک، و لو فرض کون المسافة السابقة علی المرور من حد الترخص من وطنه الی وصوله ثانیا بحد الترخص لقضاء حاجة أو غیر ذلک، بمقدار یوجب ضمها الی المسافة اللاحقة علی المرور من حد الترخص بقدر ثمانیة فراسخ أو أزید، فمع ذلک لا یجب علیه القصر، لأنه علی ما قاله لا بدّ من کون الباقی بعد المرور عن حد الترخص بقدر المسافة الموجبة للقصر بنفسه، لا مع ضمّه الی المسافة السابقة.
لا وجه له بل یجب علیه القصر إذا کانت المسافة الباقیة، و لو مع ضمها الی المسافة السابقة علی المرور، بقدر ثمانیة فراسخ أو أزید من ذلک، لأنه بعد ما قلنا من أن مبدأ السفر هو ابتداء البلد أو القریة الّتی یخرج منها، و لهذا یحسب ثمانیة فراسخ من هذا الموضع اعنی: إذا کانت المسافة من أول نقطة البلد أو القریة الی مقصده ثمانیة فراسخ یجب القصر، لا أن یکون مبدأ السفر موضع الترخص.
فعلی هذا یجب القصر فی کل مسافة تکون من أول نقطة البلد أو القریة تکون وطن المسافر و خروجه منها الی مقصده، بریدین سواء کان من حد الترخص من هذا المحل الی المقصد ثمانیة فراسخ أولا.
و فی المقام أیضا کذلک فانّه و إن عبر بمحل الترخص فی ضمن سفره لاعوجاج الطریق أو لقضاء حاجة أو غیر ذلک، و لم تکن المسافة الباقیة بریدین لکن لیس هذا مبدأ سفره، بل مبدأ سفره هو خارج بلده، فاذا فرض کون المسافة
تبیان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۶۰
بین بلده و بین مقصده بریدین یجب القصر، و بمجرد مروره الی حد الترخص لا یوجب خروج المسافة السابقة عن قابلیة انضمامها بالمسافة اللاحقة فی الموجبیة للقصر.

[بیان صحة کلام السید الیزدی و عدمه]

ثمّ إن هنا كلاما آخر و هو أن ما قاله من وجوب الإتمام على المسافر فى الفرض ما دام يكون فى ما دون حد الترخص إذا مر عليه فى ضمن السفر و وصل الى ما دونه لاعوجاج الطريق أو لقضاء حاجة أو غير ذلك، هل يكون كلامه فى محله، و يجب الإتمام عليه ما دام هناك، أو ليس كذلك، بل يجب عليه القصر إذا مر فى اثناء السفر بحد الترخص حتى ما دام كائنا فى ما دون حد الترخص.

اعلم انّه إن كنّا و الروايتين الدالتين على اعتبار حد الترخص فهما لا تدلان إلا على اعتبار ذلك فى ابتداء المقصد و فى انتهاء المقصد، لأنّ رواية عبد اللّه بن سنان المصرح فيها بالطرفين ليست دالة إلّا على اشتراط ذلك مرة فى ابتداء السفر ذهابا و مرة فى انتهاء السفر إيابا، و أمّا غيرهما مثل ما إذا مرّ بحد الترخص فى أثناء السفر غير الابتداء و الانتهاء، فلا دلالة لها على اشتراط وجوب القصر به، فالرواية لا تدلّ على وجوب الإتمام فى ما دون حد الترخص فى جانب الوطن إذا كان المرور فى وسط السفر لا فى الابتداء و انتهاء السفر.

و لكن يمكن أن يقال: بأن الملاك فى جعل حد الترخص لا يبعد أن يكون هو أن المسافر لا يكون فى هذا المقدار من البعد من الوطن مسافرا بنظر العرف، فإنّ من يسمع الأذان أو يرى البيوت لا يعد فى نظرهم ان هذا الشخص مسافر، فعلى هذا لا يكون جعل حد الترخص من الشارع تعبد صرف، بل ملاكه ما قلنا، فعلى هذا يمكن أن يقال: بأن المسافر إذا وصل الى ما دون حد الترخص يخرج عن كونه

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶۱

مسافرا بنظر العرف و لا يصدق عليه انّه ضارب فى الأرض، فعلى هذا يجب عليه ما دام يكون فى ما دون حد الترخص الإتمام «۱».

[ذكر الفرع الثالث الّذى تعرض له السيد اليزدى رحمه اللّه]

(الفرع الثالث: مسئلة ۶۷: إذا كان فى السفينة أو العربة فشرع فى الصّلاة قبل حد الترخص بنية التمام، ثمّ فى الاثناء وصل إليه فإن كان قبل الدخول فى قيام الركعة الثالثة أتمّها قصرا و صحت»).

اعلم أن لهذه المسألة صورا تعرض السيّد رحمه اللّه لصورة واحده منها و هى:

الصورة الاول: ما إذا شرع فى الصّلاة قبل حد الترخص بنية التمام، ثمّ فى الاثناء وصل إليه، و كان زمان وصوله الى حد الترخص قبل دخوله فى قيام الركعة الثالثة كما إذا وصل به و هو فى التشهّد بعد الركعة الثانية.

---

(۱)- اقول: بعد ما أفاد هذا الوجه سيدنا الاستاذ (مد ظله) قلت فى مجلس بحثه: بأنّه إن التزمنا بكون الملاك هذا اعنى: كون الشخص فى هذا الحد غير مسافر عرفا و غير ضارب فى الارض، فلازمه هو جعل مبدأ السفر من حد الترخص، لأنه قبل ذلك على ما أفاده ليس الشخص مسافرا و ضاربا فى الارض، و لا يطلق عليه المسافر، و الحال انّه (مد ظله) أفاد سابقا بأن مبدأ السفر هو الخروج عن نفس البلد فى البلاد المتعارفة، و قال فى وجهه: بأنّه قبل الخروج من بلده لا يطلق عليه انّه مسافر و ضارب فى الارض.

و إن كان المسافر متى لم يخرج عن حد الترخص لم يعد مسافرا، فلازمه عدم ورود ما استشكله على السيّد رحمه اللّه من انّه لا وجه لاعتبار المسافة البالغة ثمانية فراسخ بعد ذلك المرور فى وجوب القصر.

لأنه على هذا يمكن أن يدفع الإشكال و يقال: بأنّه إذا مر بحد الترخص فخرج عن كونه مسافرا فلا يضم السابق باللاحق، فلا بدّ من كون المسافة اللاحقة بقدر البريدين.

فعلى هذا نقول: بان الاقوى وجوب الإتمام حتى فى ما يكون فى ما دون المسافة، فتأمل، و لكنّه (مد ظله) لم يرجح أحد طرفى المسألة، و أدام بحثه الى مسئلة اخرى).

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶۲

[الحق فى الصورة الاول الّتى تعرض لها السيد اليزدى رحمه اللّه هو اتمام الصلاة قصرا]

فنقول: إن الحق فى هـذه الصورة هو إتمامه قصـرا، لا لأنّ الصّـلاة على ما افتتحت، لأنّها غير مربوطـة بالمقام، بل لأنه بعـد كون صـلاة التمام و القصـر حقيقـة واحـدة و عـدم كون القصـر و الإتمام موجبا لتعدد الحقيقة، و عدم كونهما كصـلاة الظهر و العصـر من كونهما حقيقتين و عنوانين ممتازين كل منهما من الاخر بالقصد، فاذا قصد الظهر تقع الصّلاة ظهرا، و إذا قصد العصر تقع عصرا.

و اسـتفدنا كونهمـا حقيقتين و عنوانين متميزين كـل منهمـا عن الاـخر بالقصـد من بعض الروايـات الواردة فى العـدول من العصـر الى الظهر، فإن من دخل فى العصـر بنية العصـر فيجب عليه العدول إذا التفت فى أثنائها من عدم اتيان الظهر قبل العصر الى الظهر، فمن هنا نكشف عـدم كونهما حقيقة واحدة و تمتاز كل منهما عن الاخرى بالقصد، و لهذا من قصد العصـر يجب عليه العدول من قصده حتى تصـير ظهرا، و إن كانتا حقيقة واحدة فلا يحتاج العدول من العصر الى الظهر الى القصد، بل تقع من رأس ظهرا و ان قصد العصر، لأنه إن كانتا حقيقة واحدة فلا تنقلبا عما هما عليه من اتحاد الحقيقة.

و أمّا القصـر و الإتمام فلا يوجبان تعـدد الحقيقـة و ليسا عنوانين، بل هما حقيقة واحدة غاية الأمر هما فردان من الصّـلاة فرد منه أقصـر من الآخر، و الأمر بوجوب القصـر لا يوجب اختلاف حقيقة صـلاة المسافر من الحاضـر، بل الأمر بالقصر إشارة الى انّه يجب فى السفر اتيان هذه الحقيقة ركعتان لا أربع ركعات، فعلى هذا و إن قصد القصر و الحال ان الواجب على الشخص كان الإتمام لا يوجب القصد وقوع قصرا و كذلك العكس.

فاذا عرفت كون الصّلاة المسافر و الحاضر حقيقة واحدة، و عدم تعدد

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶۳

عنوانهما، و عدم كونهما من العناوين القصدية الّتى تمتاز عما عداها بالقصد.

فنقـول: إن فى فرضـنا و ان كـان المفروض ان الشـخص قصـد الإتمـام لعـدم بلـوغه حين الشـروع بحـد الـترخص، و لكن إذا بلغ بحدّ الترخص حال التشـهّد الأوّل أو قبل ذلك يجب إتمام الصّـلاة قصـرا، لأنه بعـد ما لم يكن ما قصـد بحسب الحقيقـة مغايرا مع ما وجب عليه واقعا فعلا، و عدم تغير حقيقتها بالقصد و صـيرورتها متعينة لما قصد، بل مع القصد أيضا قابلة لأنّ تصير هذه الصّلاة صلاة الإتمام كما انّها قابلة لأنّ تصير صلاة القصر.

و من المفروض ان الواجب على المسافر هو ملاحظه ظرف اتيان التكليف فى القصـر و الإتمام، فان كان فى ظرف التكليف غير واجد لشرائط القصر يجب عليه الإتمام، و إن كان واجدا لشرائط القصر يجب عليه اتيانها قصرا، فهو فى هذا الحال لبلوغه حدّ الترخص يصير مسافرا واجدا لشـرائط القصـر، فيجب اتيان قصـرا فيجب عليه ان يسـلّم بعد التشهّد الأول، لكون تكليفه القصر فى هذا الحال لتوجه أمر (قصّـر) به فعلا، و قابلية ما اتى من صـلاته لأنّ يصـير المأمور به لامر (قصر) فلا اشكال فى الاكتفاء بهذه الصّلاة، و اتيانها قصرا و عدم وجوب إتيان صلاة اخرى قصرا.

[نقل كلام العلامة رحمه اللّه فى التذكرة]

اعلم أن سيدنا الأستاد- مد ظله- بعد ما أفاد ما بينا لك من وجوب القصر فى هذه الصورة، تعرض مجددا لهذه الصورة، و قال: بأنّه لم يتعرض المسألـة إلّا صاحب الجواهر رحمه اللّه و الحاج آغا رضا الهمـدانى رحمه اللّه، و لكن تعرض لهـذه المسألـة العلّامة رحمه اللّه فى

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶۴

التذكرة، و هذه عبارة التذكرة فى طى كلامه فى حد الترخص «و لو احرم «۱» فى السفينة قبل أن تسير و هو فى الحضر، ثمّ سارت حتى خفى الأذان و الجدران لم يجز له القصر، لأنّه دخل فى الصّلاة على تمام» ثمّ قال «مد ظله» بأن المستفاد من كلامه رحمه اللّه هو وجوب إتمام هذه الصّلاة، و عدم جواز قصد القصر و التسليم بعد التشهّد الأول، و أمّا ما ذكر فى وجه ذلك من (أنه دخل فى الصّلاة على تمام) فإن كان نظره الى حيث قصد الإتمام فلا يجوز له جعلها قصرا.

ففيه ما قلنا من ان الصّلاة قصرا لم تكن طبيعه اخرى غير طبيعة إتماما بل هما من طبيعة واحدة و ليستا من عناوين تتميزان بالقصد حتى يقال: إنه مع فرض قصد التمام ليست هذه الصّلاة قابلة لأن تصير صلاة قصرية، بل كما قلنا هما ليستا من العناوين القصدية حتى ان كلا منهما لا تتميزان بالقصد من الاخرى و لا تنقلبان عماهما عليه بالقصد، بل ان كان تميز بينهما فهو بالقصر و الإتمام، اعنى: إذا سلم المصلى بعد التشهد الأوّل فتصير الصّلاة قصرا، و إن لم يفعل ذلك بل اتى بالركعة الثالثة و الرابعة ثمّ سلّم بعد التشهّد الثانى فتصير الصّلاة تماما، و ليس القصر و الإتمام كالظهرية و العصرية.

فبعد ذلك نقول: بأن هذه الصّلاة قابلة فى حد ذاتها لأنّ تصير قصرا أو لان تصير تماما، و بعد خروجه عن حد الترخص يتوجه عليه أمر (قصّر) فيتمها قصرا و يكتفى بها.

و ما قلنا من عدم كونهما طبيعتين، و عدم كونهما من العناوين القصدية هو

---

(۱)- التذكرة، ص ۱۸۹، التذكرة طبع الجديد ج ۴، ص ۳۸۲، المسألة ۶۲۸.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶۵

الذى يظهر اختياره من جل الفقهاء و من العلّامة رحمه اللّه أيضا.

و لكن يمكن أن يقال فى وجه مختار العلّامة رحمه اللّه: بأن ظاهر أدلة وجوب القصر على المسافر مع الضم الى الدليل الدال على اعتبار حد الترخص فى وجوب القصر هو وجوب القصر على المسافر إذا بلغ حد الترخص، و بعبارة اخرى بعد ما سأل عن القصر أمر به إذا خفى الأذان أو أمر بالقصر بتوارى المسافر عن البيوت هو انك إذا بلغت حد الترخص و أردت اتيان الصّلاة، فيجب عليك إتيانها قصرا، فالدليل بحسب ما يستظهر منه هو وجوب القصر على من بلغ هذا الحد و يجب عليه اتيان الصلاة ركعتين فى الصّلاة الظهر و العصر و العشاء، فلسانه هو ثبوت هذا الحكم لمن بلغ هذا الحد و لم يصل صلاة، و أمّا من شرع فى صلاته و كان مثلا فى التشهّد الأوّل فلا يدلّ الدليل على قصر هذه الصّلاة.

و بعبارة اخرى كما أن من صلّى فى بيته و خرج للسفر و بلغ حد الترخص فلا يجب عليه القصر، كذلك من دخل فى صلاته و دخل حد الترخص فى ضمن صلاته فلا يشمله الدليل، و لا يقتضى وجوب القصر عليه أن يتم ما بيده من قصرا.

فوجه وجوب اتيانها تماما لا قصرا هو ما استظهرناه من الادلة من عدم شمولها لهذا المورد، و بعد عدم شمول ادلة القصر لهذا المورد فيجب اتيان الصلاة تماما و يكتفى بها، لأنّ من لا يجب عليه القصر يجب عليه التمام.

و ما قلنا من كون القصر و الإتمام طبيعة واحدة، و عدم كونها من العناوين القصدية لا ينافى مع ذلك لأننا مع ذلك نقول: بأنّ ما استظهرناه من دليل القصر عدم شموله لهذه الصورة، لا من باب عدم قابلية المورد، بل لعدم شمول الدليل، فعلى هذا نقول بما اختاره العلّامة عليه السّلام من وجوب اتمام هذه الصّلاة أربع ركعات و الاكتفاء بها

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶۶

فإذا قلنا فى هذه الصورة بوجوب التمام، فلا يبقى مجال للتكلم فى الصورة الّتى قام للركعة الثالثة، أو كان بعد دخول ركوع الركعة الثالثة و وصل الى حد الترخص، لأنّ فى كليهما يجب اتيان الصّلاة تماما لعدم شمول أدلة وجوب القصر فى السفر الصورة التى صار

المسافر واجدا للشرط أعنى: بلغ حد الترخص و هو فى الصّلاة، بل ادلة القصر على وجوب القصر بعد البلوغ الى حد الترخص لمن لم يصل بعد، فمن تجب عليه الصّلاة عليه أن يأتى بها قصرا و أما من صلى صلاته بتمام قبل ذلك أو شرع فى صلاته فيجب عليه اتيانها اتماما، لأنّ كل من لا يجب عليه القصر يجب عليه الإتمام، هذا حاصل ما أفاده مد ظله مجددا «۱».

ثمّ إنّه «مد ظله» بعد ذلك قال فى جواب من تمسك فى المورد بالاستصحاب:

(۱)- اقول: و قد اوردت عليه (مد ظله) فى مجلس البحث و قلت: كما بينت فى اليوم السابق لا يكون القصر و الاتمام طبيعتين مختلفتين، و لا يكونان من العناوين القصدية و حتى لا يوجب القصد المخالف تغيرهما عما هما عليه من الحقيقة، و استفدنا من بيانك الشريف بان القصر و الاتمام لا يتميزان إلا بقصر الصّلاة و اتمامها، فإن اتى المصلى بركعتين تصير الصّلاة قصرا، و إن اتى بأربع ركعات تصير إتماما.

فعلى هذا نقول: بان ظاهر قوله (و اذا كنت فى الموضع الّذى لا تسمع فيه الاذان فقصر) ليس الامر بقصر الصّلاة إلّا اتيانها ركعتين، و ما أتى به من هذه الصّلاة وقعت صحيحة لا يوجب قصد الاتمام جعلها اتماما، بل الاتمام و القصر يحصل بنحو تمامية الصّلاة، فإن أتمها ركعتين فقد قصّر فى صلاته، و إن اتمها على اربع ركعات فقد أتم فى صلاته، و لا يستفاد من الرواية إلّا جعل الصّلاة قصرا، و هو عبارة عن اتمامها على ركعتين، فيكون مدلولها هو أنك إذا لم تسمع الاذان قصر، فهو فى هذا الحال موضوع لهذا الحكم، لأنه لم يسمع الأذان و ما بيده قابل لجعله قصرا، و لان يجعله اتماما، فامر (قصّر) يقتضى اتيانها قصرا، بل نقول مورد توجه الامر على كل من يصلى قصرا هو ليس الا القصر من الصّلاة، و يجعلها قصرا اعنى: يتم صلاته على ركعتين، فلا مانع على هذا من شمول ادلة القصر لهذا المورد. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۶۷

بأنه لا مجال للاستصحاب هنا، أمّا أولا فلانه مع الدليل الاجتهادى لا تصل النوبة الى الاصل العملى، و ما استظهرناه من وجوب اتيان الصّلاة تماما هو كان من باب الدليل الاجتهادى، لأنا بعد ما قلنا بعدم شمول ادلة القصر لهذا المورد، فتشمله العمومات الأولية الدالة على أن الصّلاة الظهر و العصر و العشاء أربع ركعات.

و ثانيا انّه لا بدّ فى الاستصحاب من وجود قضية متيقنة و مشكوكة و اتحادهما حتى يتعلق الشّك بما تعلق به اليقين، فلا بدّ من اليقين السابق و اللاحق، فنقول: بأنّه ما هو المتيقن فى السابق، و اى شىء هو حتى يحكم ببقائه فى حال الشك، لانّ ما توهّم هو اجراء الاستصحاب الحكمى بمعنى انّه كما كان الواجب اتمام هذه الصّلاة الّتى بيده قبل بلوغه الى حد الترخص، كذلك يجب اتمامها بعد البلوغ الى حد الترخص بحكم الاستصحاب.

فنقول: إنه ليس لنا متيقن سابق حتى يستصحب، بمعنى انّه لم يكن المتيقن وجوب إتمام هذه الصّلاة لإمكان كون الواجب قصريا واقعا، لبلوغه فى الاثناء الى حد الترخص. «۱»

(۱)- اقول: و لكن يمكن أن يقال: و ان لم اكن جازما باجراء الاستصحاب الموضوعى إنه بعد ان الشّك فى شمول ادلة القصر لهذه الصورة و فرض عدم دليل اجتهادى فى البين فيقال: إن منشأ الشك ليس الا ان هذا المصلى يكون مصداقا للمسافر الّذى يجب عليه القصر و موضوعا له أم لا لأنه على تقدير وصول النوبة الى الاستصحاب فالشك فى أن الدليل الدال على القصر على المسافر يعنى (إذا خفى الاذان او توارى عن البيوت) هل هو ظاهر فى وجوب القصر لمن يريد ان يصلى بعد صيرورته مسافرا و بالغا حد الترخص، أو يشمل مع ذلك الصورة الّتى صار المسافر بالغا الى حد الترخص و شرع فى صلاة قبلا، فمع هذا الشّك لا ندرى ما هو موضوع القصر، فيقال-

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۶۸

[تأييد السيد ره لما قاله العلامة ره فى التذكرة]

ثمّ إنّه «مد ظله» عطف عنان الكلام مجددا الى ما اختار موافقا لمختار العلّامة و قال فى بيان ما اوردنا عليه: و إن من يقول بشمول ادلة القصر لهذه الصورة إن كان نظره الى ان الاعتبار فى القصر هو فى زمان يقصر المصلّى بمعنى: انّه بعد ما كان القصر هو القصر من الصّلاة، يعنى: ليس القصر إلا اتيان الصّلاة ركعتين، و ليس الإتمام الا اتيانها أربع ركعات، فليس المورد الّذى يتوجه أمر (قصّر) إلا الحال الّذى يمكن تقصير الصّلاة و لا يقصر الا بالتسليم بعد التشهّد الأول، فيكون الاعتبار بهذا الحال ففى هذا الحال إن كان مسافرا يجب القصر و إلا يجب الاتمام و القيام للركعة الثالثة، فمن كان فى الصّلاة مثلا و فى التشهّد الأوّل و بلغ حد الترخص يجب عليه القصر، لأنه مسافر و المسافر يجب عليه القصر، و هذا محل القصر و الموضوع اعنى: ما بيده من الصّلاة قابلا لأنّ يقصر فيها.

فقال بعد بيان الإشكال: بأنّه ننظر بأن العرف مساعد مع أن الظاهر من الدليل الدال على وجوب القصر على من بلغ حدّ الترخص، هو أن كل من سافر و عليه الصّلاة يجب عليه اتيانها و احداثها قصرا، لانّ الظاهر من الدليل هو انّه إذا

- بأنّه قبل ذلك لم يصر موضوعا لحكم القصر فكذلك الحال، و اثره عدم وجوب القصر فاذا لم يجب القصر يجب الاتمام، و لا نتمسك فى وجوب الاتمام بالاستصحاب، و لم نقل بان مقتضى الاستصحاب عدم كونه موضوع القصر فهو موضوع للتمام، حتى يقال إن ذلك مثبت بل نقول بان وجوب الاتمام كما افاده (مد ظله) غير محتاج الا الى عدم وجوب القصر، فمن لم يجب عليه القصر للشك فى حصول موضوعه يجب عليه الاتمام من باب أن من لم يجب عليه القصر يجب عليه الاتمام، فليس الاتمام محتاجا الى مئونة زائدة حتى يثبت بالاصل و يقال: بان ذلك مثبت فبهذا البيان يمكن اجراء الاستصحاب، و لكن الحق ما افاده من عدم وصول النوبة الى الاصل اصلا. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۶۹

خفى الاذان فيجب القصر يعنى ائت بالصّلاة على وجه القصر، أو يدلّ على انك قصر صلاتك، و لا معنى لتوجه الأمر بالقصر الا بعد التشهّد الأول، لأنّ بالسلام بعده يتحقق القصر، فعلى هذا كان الأمر بالقصر على من كان متلبسا بالصّلاة لأنّ به يصحّ الأمر بالقصر لا من لم يشرع بعد فى الصّلاة.

لا يمكن أن يقال: باختصاص توجه أمر (قصر) بخصوص من كان فى لأنه يشمل من لم يكن فى الصّلاة أيضا لوجوب القصر عليه أيضا إذا سار مسافرا و خرج عن حد الترخص، بل لا بد من اعتبار جامع مستفاد من الدليل، و هو أن كل من بلغ هذا الحد يجب عليه القصر، فإن كان مشتغلا بالصّلاة فيقصر هذه الصّلاة، و ان لم يكن مشتغلا بها فيشرع فيها فى ظرف وجوبها و يقصر من صلاته.

فهل المستفاد بنظر العرف من دليل القصر هو وجوب القصر على من يصلّى بعد صيرورته مسافرا بالغا حدّ الترخص، أو يشمل لمن كان حتى فى الصّلاة و بلغ الحدّ.

و ما يأتى بالنظر هو أن قوله (إذا لم تسمع الأذان فقصر) هو انّك بعد عدم سماعك الاذان قصر من الصلوات الّتى تريد اتيانها بعد هذا الحد، فمن كان شرع فى صلاته قبل ذلك الحدّ فغير مشمول لدليل القصر. «۱»

---

(۱)- أقول: و لكن لا يحتاج الأمر الى الاتعاب بهذا المقدار، بل نقول: بأن ظاهر الدليل هو الأمر بالقصر ببلوغ حد الترخص، فيجب على كل مسافر القصر، فمن كان فى الصّلاة و كان فى التشهد الأوّل يسلّم بعد هذا التشهّد فقد قصر صلاته، و من لم يصل بعد يشرع فى صلاته و يأتى بالركعتين و يسلم بعدها فهو أيضا قصر فى صلاته، كما ترى إنك إذا قلت بخادمين لك حاضرين عندك: بانكما

قصّرا فى صلاتكما، و كان احدهما فى الصّلاة، و الآخر غير مشتغل بالصّلاة-

- فالعرف يفهم من كلامك بأن من كان منهما فى الصّلاة يقصر ما بيده من الصّلاة لكونه مأمورا بالقصر، و من لم يشرع فى صلاته بعد يشرع و يقصر أيضا لكونه مأمورا بذلك، فالأمر يشمل لكليهما و هما مأموران بهذا الأمر.

ثمّ إنّى نقضت عليه- مد ظله- بما إذا قصد الإقامة فى محلّ و شرع فى الصّلاة، ثمّ بدا له فى الاثناء بأن لا يقيم، فلا اشكال بصيرورته مسافرا بمجرد البداء، لأنّ المستفاد من رواية ابى ولاد المتقدم ذكرها عند الكلام فى محل الاقامة، هو وجوب الإتمام ان بقى قصده على اقامة العشرة و صلى صلاة واحدة بتمام، و ان لم يصل صلاة واحدة بتمام و بدا له فى الاقامة، فعليه القصر، فهل يمكن اتيان هذه قصرا إذا لم يتجاوز من التشهّد الأوّل بحيث تكون ما بيده من الصّلاة قابلة تصير قصرا لكون تكليفه القصر فعلا، أو يجب اتيان هذه الصّلاة اتماما أو الاحتياط بأن يتم هذه الصّلاة ثمّ يأتى بصلوة اخرى قصرا، فان التزم بوجوب قصر هذه الصّلاة، عليه فنقول نقضا عليكم بعدم الفرق بين المسألتين من حيث تبدل موضوع الإتمام بالقصر، فكما أن الدليل المثبت للقصر فى السفر يشمل هذا المسافر لكونه موضوعا لوجوب القصر كذلك فى ما نحن فيه.

فقال- مدّ ظلّه- فى جواب ذلك: بأن بين ما نحن فيه اعنى: بين ما إذا شرع فى الصّلاة قبل بلوغه حدّ الترخص ثم فى اثنائها وصل الى الحد و بين ما قلت فيمن قصد الاقامة و شرع فى الصّلاة ثمّ بدا له فى الاقامة فى الاثناء، فرق لأنّ فى مورد قصد الاقامة تدلّ رواية ابى ولاد بان من لم يأت بصلوة واحدة بتمام يجب عليه القصر، و لا إشكال فى أن هذا الشخص الّذى فى الصّلاة ممّن بدا له فى الاقامة و لم يصل صلاة واحدة بتمام فيجب عليه القصر، فاذا وجب عليه القصر فبعد كون هذه الصّلاة قابلة لأنّ يجعلها قصرا فيجب عليه ان يقصرها، فوجه وجوب القصر هو شمول ذيل رواية ابى ولاد لهذه الصورة، و أمّا فى ما نحن فيه فلا يمكن استظهار شمول ادلة القصر بعد ضمها بما دل على اعتبار حد الترخص لمن كان فى الصّلاة و وصل حد الترخص.

أقول، كما قلت فى مجلس البحث: بأن رواية ابى ولاد لا تدلّ إلّا على وجوب الإتمام بعد قصد الاقامة إذا حصل البداء بعد اتيان صلاة واحدة بتمام و وجوب القصر إذا لم يأت بصلوة واحدة بتمام، فهى تدلّ على وظيفة المسافر فى محل الاقامة بعد البداء، و ان البداء ان كان بعد-

اتيان صلاة واحدة بتمام فيجب الإتمام فى ما بعد ذلك متى يكون فى هذا المحل، و إذا كان قبل ذلك فعليه القصر متى يكون فى هذا المحل (إلّا إذا أقام مترددا فى شهر أو ثلاثين يوما فى هذا المحل كما يستفاد من بعض الروايات و مضى الكلام فيه) و نحن نقول بأنّه مع ان الرواية تدلّ على وجوب أن يقصر فى ما بعد إذا كان البداء قبل اتيان صلاة واحدة بتمام، و لكن من شرع فى الصّلاة فى حال قصد الاقامة و بدا له فى أثنائها هل يكون ممّن يجب عليه القصر، و بعبارة اخرى تدلّ الرواية على وجوب القصر بعد ذلك إذا كان البداء قبل اتيان صلاة واحدة و لكن هذا الدليل يدلّ على وجوب القصر حتى بالنسبة الى من كان فى الصّلاة و بدا له حتى يكون الواجب عليه القصر.

إن قلت: بأن ظاهر الدليل هو وجوب القصر على كل من لم يصل صلاة فريضة واحدة بتمام مع القصد فيجب عليه القصر، و حيث يجب عليه القصر فما بيده من الصّلاة بعد قابليته لصيرورتها إتماما أو قصرا و الفرض عدم بلوغه فى هذه الصّلاة من المحل الّذى تقبل لانّ يجعلها قصرا، و توجه عليه أمر القصر، فلا بدّ من أن يجعلها قصرا و يتم صلاته على ركعتين، فتشمل رواية ابى ولاد هذه الصورة على ما استظهرنا منها، و هذا بخلاف ما نحن فيه اعنى: ما إذا شرع فى قبل بلوغه الى حد الترخص، ثمّ بلغ فى اثنائها الى حد الترخص فيجب الإتمام و لا يجب اتمام ما بيده من الصّلاة قصرا، لعدم شمول ادلة القصر له، فالفرق بينهما واضح.

قلت: بأنّه كيف يستظهر من قوله عليه السّلام فى رواية أبى ولاد «و ان كنت حين دخلتها على نية التمام فلم تصل فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم، فأنت فى تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشرة و أتم و إن لم تنو المقام عشر فقصّر ما بينك و بين شهر الى آخره (وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، حديث ١) وجوب القصر حتى بالنسبة الى الصّلاة الّتى

شرع فيها حال قصد الاقامة، مع أن الظاهر من قوله عليه السّلام: «فانت فى تلك بالخيار إن شئت فانو المقام عشرا و أتم و إن لم تنو المقام عشرا فقصّر» هو وجوب القصر فى ما بعد ذلك، و تقول بأنّه لا يستظهر من قوله: «و اذا كنت فى الموضع الّذى لا تسمع فيه الاذان فقصر» وجوب القصر بمجرد عدم سماع الأذان، و كون الواجب القصر فى هذا الحال، و الحال ان هذا

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۷۲

نذكر بعض احكام صلاة المسافر فى المسألتين:

المسألة الاولى: لا إشكال فى كون القصر فى الصّلاة للمسافر الواجد لشرائط القصر عزيمة لا رخصة عندنا إلا فى مواضع التخيير على ما يأتى الكلام فيها إن شاء اللّه تعالى، بل هى من ضروريات مذهبنا الامامية و أمّا عند العامة تكون المسألة مورد الخلاف، و المشهور بينهم كون القصر فى السفر عزيمة، و قال الشافعى بكون القصر فى السفر رخصة، و اختلف أصحابه فى انّه بعد كون القصر رخصة فى السفر هل يكون القصر أفضل أولا؟ و كون القصر عزيمة كان مسلما عند الصحابة فى الصدر الأوّل أيضا حتى أن عثمان بما فعل فى منى من إتمام الصّلاة صار مورد الطعن، و على كل حال لا إشكال فى كون القصر من الصلوات الرباعية عزيمة عندنا بمعنى: وجوب القصر فى السفر من الصلوات الرباعية مسلما عند الفرقة الحقة الامامية.

الشخص الّذى يكون مشتغلا بالصّلاة فبلغ حد الترخص يكون ممّن لا يسمع الاذان، فيجب عليه القصر، و على الفرض تكون هذه الصّلاة قابلة لأنّ يجعلها قصرا فيجب أن يجعلها قصرا و يتمها على ركعتين.

ثمّ انّه بعد بلوغ الكلام الى هذا المقام حيث تكون رواية على بن يقطين و هى الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل و هى هذه عن على بن يقطين انّه سئل أبا الحسن الاول عن الرجل يخرج فى السفر ثمّ يبدو له فى الاقامة و هو فى الصّلاة قال يتم اذا بدت له الاقامة.

و رواية محمد بن سهل عن أبيه و هى الرواية ۲ من هذا الباب و هى هذه محمد بن سهل عن أبيه قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يخرج فى سفر تبدو له الاقامة و هو فى صلاته أيتم أم يقصر قال يتم اذا بدت له الاقامة دالة على وجوب اقصر ما بيده من الصّلاة اذا كان ناويا للاقامة عشرة أيام حال الشروع فى الصّلاة ثمّ بدا له فى أثناء الصّلاة أعنى قصد الخلاف و أنصرف عن الاقامة بانّه يجب قصر هذه الصّلاة فتدلّ الرواية على وجوب قصر ما شرع فى حال وجوب الاتمام فافهم. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۷۳

و ما ورد فى الكتاب الكريم من قوله تعالى وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ «۱» و إن كان بلفظ (لا جناح) الظاهر فى حد ذاته فى نفس الجواز، و لكن بعد ما ورد فى تفسيره فى الرواية من المعصوم عليه السّلام بان (لا جناح) فى المقام يكون مثل (لا جناح) فى قوله تعالى «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما» «۲» و لا إشكال بكون المراد من (لا جناح) فى هذه الآية الوجوب لوجوب ذلك فى الحج، كذلك (لا جناح) فى هذه الآية يدلّ على الوجوب، فلا يبقى مجال للاشكال فى أن القصر واجب فى السفر فى الصلوات الرباعية.

[بعض الروايات التى ذكرها صاحب الوسائل غير مربوطة بالمسألة]

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج ۲، ص: ۱۷۳

المسألة الثانية: بعد ما ثبت كون القصر واجبا على المسافر بشرائطه المذكورة فإن اتم فى سفره مع كون القصر واجبا عليه، فهل تصح صلاته و لا يجب عليه إعادتها أو قضائها، أولا تجزى صلاته بل يجب عليه الاعادة قصرا فى الوقت و قضائها قصرا فى خارجه، و حيث إن للمسألة صورا مختلفة، و بينها اختلاف من حيث الحكم، فلا بدّ أولا من ذكر الأخبار الواردة فى المسألة حتى يظهر حكم كل صورة من هذه الصور ممّا يستفاد من روايات الباب، فنقول:

إن ما ذكره صاحب الوسائل من الروايات فى باب ١٧ من أبواب المسافر تبلغ الى ٨ روايات، و لكن ليست رواية ٣ من هذا الباب، و هى ما رواه منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول: إذا اتيت بلدة فأزمعت المقام عشرة أيّام فأتم الصّلاة فإن تركه رجل جاهلا فليس عليه اعادة» «۳» مربوطة بما نحن فيه، و هى رواية شاذة لعدم نقل عامل بها حتى فى موردها إلّا عن نادر مضافا الى وهن

---

(۱)- سورة النساء/ الآية ١٠١.

(٢)- سورة البقرة/ الآية ١٥٨

(٣)- الرواية ٣ من الباب ١٧ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج٢، ص: ١٧۴

فى سندها.

و كذلك الرواية ۶، و هى رواية الّتى تنتهى سندها الى محمد بن اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن امرأة كانت معنا فى السفر، و كانت تصلى المغرب ركعتين ذاهبة و جائية، قال: ليس عليها قضاء» و نقلها فى الوسائل و عدّها صاحب الوسائل رواية ٧ فهى غير مرتبطة بالمقام، لأنّ كلامنا يكون فيمن أتم فى موضع القصر و لا يجب القصر إلّا فى الظهر و العصر و العشاء لا فى المغرب و لا فى الصبح و ليس هناك عامل بهذه لرواية منّا، فتبقى خمسة روايات:

[ذكر الروايات المربوطة بمن أتم فى موضع القصر]

احدها: ما رواه فى الخصال بإسناده عن الاعمش عن جعفر بن محمد فى حديث شرايع الدين «۱» قال: و التقصير فى ثمانية فراسخ و هو بريدان، و إذا قصرت افطرت، و من لم يقصّر فى السفر لم تجز صلاته، لأنه قد زاد فى فرض اللّه عز و جل» و يرويها الصدوق رحمه اللّه فى الخصال عن الاعمش و تروى عنه العامة، و تخرج منه الرواية فى كتبهم الستة، و هو ينقل عن جعفر بن محمد الصادق عليه السّلام فى كتاب جمع فيه شرايع الدين، و لكن ليس الاعتبار فى سندها، لأنّ طريق الصّدوق إليه ليس طريقا جيّدا.

و تدلّ هذه الرواية على أن من اتم فى موضع القصر لم تجز صلاته، و المستفاد منها هو وجوب الاعادة و القضاء، لأنه زاد فى فرض اللّه تعالى، و يشمل اطلاقها النسيان و الجهل بأقسامه، بل يمكن أن يدعى شموله للعمد أيضا جمودا على ظاهره و ان كان مورد الإشكال، لبعد أن يتم أحد عمدا فى موضع القصر مع علمه بأنّه غير مجاز، و أن هذا العمل ليس مقربا و إطاعة.

---

(۱)- الرواية ٨ من الباب ١٧ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج٢، ص: ١٧۵

الثانية: ما روى عبيد اللّه بن على الحلبى (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: صليت الظهر أربع ركعات و أنا فى سفر، قال: أعد) «۱».

و هذه الرواية تدلّ بظاهرها على وجوب الاعادة إذا اتم المسافر فى السفر و اطلاقها بظاهرها يشمل العامة و الناسى و الجاهل.

و يمكن أن يقال: بأن هذه الرواية لا تشمل العامد و الجاهل بالحكم، لأنّ عبيد اللّه لا يتم فى السفر عمدا و لم يكن جاهلا بالحكم و

هو يسأل عما فعل بنفسه لقوله «صلّيت» فمورد الرواية قضية شخصية، و لا يبعد أن يكون فرض سؤاله هو صورة النسيان كما يناسب ذلک مع السائل، فعلى هذا لا اطلاق لها يشمل صورة العمد و الجهل.

و لكن يمكن أن يقال فى جواب ذلک: بأن قول السائل «صليت الظهر الخ» ليس السؤال عما وقع لنفسه، بل تعبيره بهذه العبارة يكون من باب ما يتداول حتى عندنا بأنّه إذا أردنا أن نسأل عن حكم مسئلة، نفرض أنفسنا مورد المسألة، مثلا نقول: وقع الدم على يدى، فليس تعبيره بلفظ «صليت» من باب كون السؤال لنفسه، و الشاهد على ذلک أنّه قال: صليت الظهر أربع ركعات و أنا فى سفر، قال: أعد».

فان كنّا نحن و الجمود على ظاهر الكلام فيستفاد من ذلک أن عبيد اللّه صلّى أربع ركعات فى السفر، فلمّا صنع كذلک كان أبو عبد اللّه عليه السّلام حاضرا معه فى السفر، فسأل عن قصته «فقال عليه السّلام أعدو من البعيد كون الأمر كذلک، فهذا شاهد على أن السؤال يكون مجرد الفرض ليفهم حكم المسألة أو وقع لشخص أخر، فسأل ليفهم

---

(١)- الرواية ٥ من الباب ١٧ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ١٧۶

حكمه، و لا أقل من عدم معلومية كون ذلک السؤال سؤالا عن قصة شخصية.

فعلى هذا لا يمكن دفع الاطلاق بأن يقال: إن السؤال يكون عن قضية شخصية و لا يسأل الحلبى عن صورة العمد و الجهل، فعلى هذا إطلاق سؤال السائل و عدم تعرضه بأن وجه إتيانه صلاة الظهر فى السفر أربع ركعات كان من باب الجهل، أو العمد، أو النسيان خصوصا مع إطلاق جواب الامام عليه السّلام و ترک استفصاله، دليل على وجوب الاعادة فى كل الصور، إذ لو كان بين العمد و النسيان و الجهل فرق من حيث الحكم، كان لازم عليه عليه السّلام الاستفصال أن ما أتى من صلاتک إتماما فى موضع القصر كان من باب الجهل، أو العمد، أو النسيان، فمن جوابه بلا استفصال بوجوب الاعادة نكشف من كون الاعادة واجبة فى كل الصور.

و لكن نقول مع ذلک كله: بأنّه يمكن دعوى عدم الاطلاق لكون القضية شخصية «١»، و على كل حال ان كان للرواية اطلاق فيكون مفادها مثل رواية اعمش.

[قد أفتى ابن أبى عقيل بوجوب الاعادة مطلقا]

و قد أفتى ابن أبى عقيل المعروف بالعمّانى بوجوب الاعادة إذا أتم فى موضع القصر مطلقا فى كل الصور فى الوقت، و خارج الوقت و لعل كان افتائه بذلک لوصول هاتين الروايتين فقط بيده، و لم تصل بيده رواية عيص بن القاسم و أبى بصير و زرارة و محمد بن مسلم الّتى نتعرض لها بعد ذلک إن شاء اللّه، لأنّ رواية زرارة

---

(١)- أقول: و إمكان أن يكون السؤال لنفسه، و ما قلنا من الشاهد على عدم كون السؤال لنفسه ممّا قلنا، بناء على الجمود بظاهر الرواية و بعد ذلک على ما تلونا عليک، يمكن دفعه لا يستفاد من الحديث كون السؤال فى هذا السفر عنه عليه السّلام حتى بعد ذلک، لأنه قال (و أنا فى سفر) فأتى بلفظ السفر منكرا، فيدل على انه صلّى أربع ركعات فى سفر من اسفاره، فسأل بعد ذلک عن حكمه، و أجاب عليه السّلام بقوله «أعد» فعلى هذا لا يستكشف من الرواية اطلاق يشمل حال العمد و الجهل بالحكم أيضا. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ١٧٧

و محمد بن مسلم ليستا فى الكافى، بل تكونان فى تهذيب الشّيخ رحمه اللّه و هو متأخر عنه، و رواية عيص بن القاسم و ان كانت فى الكافى، و لكن العمانى حيث يكون معاصرا للكلينى بل كان اكبر منه سنا، لم يصل بيده الكافى، فما وصل كانت الأصول المتقدمة، و

لم تكن هذه الجوامع الاربعة عند العمانى فلم يصل بيده ما تقيد رواية أعمش و عبيد اللّه بن على الحلبى، فأفتى بالاعادة مطلقا.

فما نقول فى بعض المواقع: بأنّه لا يمكن الاتكال بفتوى مثل ابن ابى عقيل فى قبال امثال الشّيخ مع تبحره و وصول روايات بيده لم يصل بيد أمثال ابن ابى عقيل له وجه، و يظهر من تلك الموارد تمامية كلامنا، و على كل حال هاتان الروايتان على تقدير إطلاقهما تدلّان على الاعادة فى الوقت و خارجه فى كل الصور إذا أتم المسافر فى موضع القصر.

الثالثة: ما رواه الشّيخ عن محمد بن الحسين عن على بن النعمان- و ما ذكره فى الوسائل عن محمد بن الحسين عن محمد بن على النعمان غير صحيح، لأنه ليس فى السند محمد بعد الحسين، بل السند كما نقلناه- عن سويد القلّاء عن أبى أيوب عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل ينسى فيصلى فى السفر أربع ركعات، قال: إن ذكر فى ذلك اليوم فليعد، و إن لم يذكر حتى يمضى ذلك اليوم فلا إعادة عليه). «۱»

و تدلّ هذه الرواية على وجوب الاعادة فى الوقت على من أتم فى موضع القصر نسيانا، و عدم وجوب الاعادة عليه فى خارج الوقت.

و التعبير على ما فى الرواية و إن كان تفصيلا فى وجوب الاعادة و عدمها بين

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۷ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۷۸

تذكره فى ذلك اليوم الّذى نسى الشخص فيه، و بين مضى ذلك اليوم، و لكن هذا لا يوجب الالتزام بأن مراده عليه السّلام هو التفصيل بين مضى ذلك اليوم و بين عدم مضيه، لا الوقت و خارجه، لأنّ الظاهر هو أن من نسى صلاة و أتم فيها هو صلاة اليوم من الظهر و العصر، فجوابه عليه السّلام بأنّه «إن ذكر فى ذلك اليوم فليعد، و إن لم يذكر حتى يمضى ذلك اليوم فلا إعادة عليه» كناية عن الوقت و خارجه، يعنى إذا تذكر قبل مضى اليوم و كان الوقت باقيا، تجب الاعادة، و إن مضى اليوم و خرج الوقت، فلا تجب الاعادة، فتدل الرواية على التفصيل بين الوقت و خارجه فى وجوب الاعادة و عدمها فى خصوص الناسى، و لا تشمل غير الناسى لأنّ فرض السائل النسيان لقوله «عن الرجل ينسى».

و لا يمكن أن يقال: بدلالتها على اختصاص هذا التفصيل بالناسى حتى كان اثره انّه إن دل دليل آخر على هذا التفصيل لغير الناسى صار معارضا معها، لأنّ النسيان يكون فى كلام السائل لا فى كلام الامام عليه السّلام، بل هو عليه السّلام اجاب عما سأل السائل، و لم يقيّد الحكم فى كلامه بكونه ناسيا حتى يقال: بأن مفهوم كلامه يقتضى نفى هذا الحكم و التفصيل فى غير الناسى.

ثمّ إن هذه الرواية باعتبار ما يستفاد من ظاهرها تقيد إطلاق الروايتين المتقدمتين الدالتين على وجوب الاعادة فى الوقت و خارجه، لأنّ هذه الرواية قيدت وجوب الاعادة بخصوص الناسى فى خصوص صورة تذكره فى الوقت، و أمّا بعد خروج الوقت فلا تجب الاعادة، فهذه الرواية مقيدة للروايتين الاولتين.

[الرواية الرابعة مفصلة بين الوقت و خارجه]

الرابعة: ما رواه الكلينى رحمه اللّه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى و هو مسافر، فاتم الصّلاة، قال: إن كان فى وقت فليعد، و إن كان الوقت قد

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۷۹

مضى فلا). «۱»

و هذه الرواية تدلّ على التفصيل بين الوقت و بين خارجه فى الاعادة و عدمها، بأنّه إن أتم المسافر فى موضع القصر فإن كان الوقت باقيا يجب عليه الاعادة، و ان خرج الوقت فلا يجب عليه الاعادة، و شمول هذه الرواية للناسى لا إشكال فيه، بل يمكن ادعاء كون

مورد سؤال السائل هو خصوص الناسی، و إن اخذ بظاهرها تشمل للجاهل أیضا سواء کان الناسی، أو الجاهل ناسیا، أو جاهلا بالموضوع، أو بالحکم.

و أمّا شمول الروایة للعالم حتی یقال بأن من أتم عالما بالحکم و الموضوع فی موضع القصر، یجب علیه الاعادة فی خصوص الوقت، لا فی خارجه مشکل.

قد یقال: بعدم شمولها للعالم لبعد أن یتم أحد فی موضع القصر مع علمه بوجوب القصر علیه، فقوله (رجل صلّی و هو مسافر فاتم الصّلاة) لا تشمل للعالم بل منصرف عنه.

و لکن قد یقال: بشمول الروایة للعالم أیضا جمودا علی ظاهر قوله (رجل صلی و هو مسافر فاتم الصّلاة) فان رجلا أتم الصّلاة و هو مسافر فی الروایة أعم من أن یکون إتمامه من باب جهله، او مع علمه، أو نسیانه، و علی کل تقدیر علی فرض شمولها و اطلاقها تصیر مقیدة لروایة أعمش و عبید اللّه، لأنّهما تدلّان بإطلاقهما علی وجوب الاعادة فی الوقت و خارجه، و هذه الروایة تدلّ علی الاعادة فی خصوص الوقت، فنتیجة الجمع بین الروایتین و بینها هو الاعادة فی خصوص ما إذا کان

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۷ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۸۰

الوقت باقیا.

و لعل منشأ أن ابن جنید الاسکافی أفتی بوجوب الاعادة مطلقا فی خصوص ما إذا کان الوقت باقیا، هو وصول روایة اعمش و عبید اللّه و العیص فقط بیده، و لم تصل إلیه روایة زرارة و محمد بن مسلم، و لهذا افتی کذلک، لأنّ روایة زرارة و محمد بن مسلم رواها الشّیخ رحمه اللّه و لم یکن فی الکافی ذکر منها، و کان زمانه مقدما علی زمان الشیخ رحمه اللّه فما وصل بهذه الروایة.

[الروایة الخامسة فرقت بین العالم و الجاهل]

اشارة

الخامسة: ما رواها زرارة و محمد بن مسلم (قالا: قلنا لأبی جعفر علیه السّلام رجل صلی فی السفر أربعا أ یعید أم لا؟ قال: إن کان قرأت علیه آیة التقصیر، و فسرت له، فصلی اربعا أعاد، و إن لم تکن قرأت علیه و لم یعلمها، فلا اعادة علیه). «۱»

و هذه الروایة تدلّ علی وجوب الاعادة علی من قرأت علیه آیة التقصیر یعنی: قوله تعالی وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ و فسرت له، و المراد من قوله (فسّرت) هو انّه فسّر له بأن القصر فی السفر واجب، و ان المراد من (لا جناح) فی الآیة لیس الجواز، بل یکون الوجوب، و حاصله هو ان المسافر إن کان عالما بان اللّه جعل التقصیر فی السفر فی قوله فی کتابه الکریم، و عالم بأن القصر واجب فی السفر، و مع ذلک أتم فی سفره فیجب علیه الاعادة، و ان لم یقرأ علیه آیة التقصیر و لم یعلمها یعنی: یکون جاهلا بأن المسافر شرع له القصر و کان ذلک واجبا علیه، و مع ذلک قصر فی سفره فلا إعادة علیه، فهذه الروایة فصلّت و فرّقت بین العالم و بین الجاهل.

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۱۷ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۸۱

فمن كـان عالمـا بوجوب القصر فى السفر و مع ذلك أتم فى موضع القصر، فيجب عليه الاعادة، و إن كان جاهلا بـذلك و اتم فى موضع القصر، فلا إعادة عليه.

و ما ورد فى صدر الرواية من قوله «قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير و فسّرت له فصلى أربعا اعاد»، هل يكون المراد انّه مع علمه بـذلك أتم؟ أو يكون المراد ممّن يتم فى موضع القصر مع علمه بوجوب القصر عليه، هو من نسى ذلك الحكم، فعلى الأوّل يحمل على العالم، و على الثانى يحمل على الناسى.

لا يخفى عليك انّه بعد كون إتمام الشخص فى موضع القصر مع علمه بعدم صحة اتمامه و وجوب القصر عليه، بعيد لانه مع العلم كيف يتم الشخص فى حال علمه بوجوب القصر عليه، و عدم صحة صلاته إن أتمها و كيف يقدم على هذا الأمر، لأنّ غرضه ليس العناد و المخالفة، فلا بدّ من حمل الصدر يعنى من علم بوجوب القصر و مع ذلك أتم فى موضع القصر على الصورة الّتى يكون الشخص ناسيا لهذا الحكم، لأنّه من الممكن أن يكون الشخص عالما بحكم، و لكن خالف هذا الحكم من باب نسيانه هذا الحكم، فيكون المراد ممّن قرأت عليه آية التقصير و فسّرت له، و مع ذلك أتم هو من كان ناسيا لهذا الحكم، فعلى هذا يستفاد من صدر الرواية وجوب الإعادة على الناسى للحكم. «۱»

---

(۱)- أقول: يمكن أن يكون نظره عليه السّلام بمن كـان جاهلا بالخصوصيات بأن يقال: إن العالم تارة يعلم أن اللّه قال «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنٰاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰاةِ» و يعلم بأن القصر يكون على سبيل الوجوب، و لكن لا يعلم خصوصيات هذا الحكم، مثلا لا يعلم بأن القصر الواجب شرّع فى اى سفر و ما هو شرط فيه، مثل جهله بأنّه يشترط فيه أن لا يكون السفر معصية و غير ذلك.

و تارة يعلم به و بجميع الخصوصيات.-

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۸۲

و على كل حال قال- مد ظله- بأن المراد ممّن قرأت عليه آية التقصير و فسرت له هو الناسى، لأنّ المناسب هو هذا كما يدلّ على ذلك ظاهر قوله قرأت عليه آية التقصير و فسرت له، الظاهر فى كون القراءة و التفسير له سابقا على إتمامه و هو مناسب مع النسيان، لأنّ الناسى مع علمه سابقا ينسى و يعمل على خلاف علمه نسيانا.

[المراد من صدر الرواية هو العامة ليس فى محله]

و ما يتوهم من كون الصدر ناظرا الى العامة، لأنهم مع علمهم بالآية و مع علمهم بتفسيرها بأن أهل البيت قالوا: بوجوب القصر، مع ذلك يتمون فى موضع القصر فكان المراد عن قرأت عليه آية التقصير و فسّرت له هو العامة، ليس فى محله،

- و الظاهر من قوله «قرأت عليه آية التقصير و فسّرت» هو الصورة الاولى اعنى: من علم بالآية و بتفسيرها بأن المراد من (لا جناح) الوجوب، لأنّ من قرأت عليه آية التقصير و فسّرت له يكون جاهلا بالخصوصيات، فتم فى موضع القصر لجهلة بالخصوصيات، مثلا أتم بعد إقامته.

مترددا فى موضع مع عدم مضى شهر، لجهله بأن الاتمام لا يجوز إلا بعد مضى الشهر و غير ذلك، فيمكن أن يكون الشخص عالما بوجوب أصل القصر أعنى: التفسير و مع ذلك أتم، و لم يكن إتمامه عنادا و على خلاف ما علمه حتى يقال: بأنّه من البعيد أن يصلى الشخص أربع ركعات مع علمه بوجوب القصر فيحمل الصدر على هذا.

و أما الذيل فالمراد بمن لم يكن قرأت عليه آية التقصير و لم يعلمها هو من يكون جاهلا بالآية و التفسير و الخصوصيات جميعا، و ما

احتملنا فى الصدر يكون انسب مع الذيل لأنّ الذيل يدل على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالآية و التفسير و الخصوصيات، و لم يعلم بهذه الأمور أصلا، فالصدر يكون مقابل ذلك، و مقابله من يكون عالما و لو ببعض هذه الأمور، و هو من قرأت عليه الآية و فسّرت، فمن يكون كذلك ليس داخلا فى الذيل فيجب عليه الاعادة لجهله بالخصوصيات، فعلى هذا يمكن كون المفروض من الصدر هو العالم و يجاب عما قال مد ظله بأن العالم كيف يتم مع علمه بكون الحكم هو الإتمام، بأنّه يمكن أن يكون الشخص مع علمه بوجوب القصر فى السفر جاهلا ببعض الخصوصيات. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۸۳

لبعد كون السائل و كذا الامام عليه السّلام فى مقام بيان وظيفة العامة.

فالمراد من رواية زرارة رحمه اللّه و محمد بن مسلم- بعد ما بيّنا ما يستفاد من صدرها و ذيلها- هو الفرق بين العالم و الجاهل، و أن العالم بالآية و بوجوب القصر، يجب عليه الاعادة إذا أتم فى موضع القصر، و الجاهل بذلك لا يجب عليه الاعادة، و ظاهر من قوله لا إعادة عليه فى الذيل هو انّه لا يجب عليه الاعادة فى الوقت و خارجه، فهذه الرواية تدلّ على كون الملاك فى وجوب الاعادة و عدم وجوب الاعادة هو العلم و الجهل.

فتعارض هذه الرواية مع رواية العيص الدالة على وجوب الإعادة فى الوقت و عدم وجوبها فى خارج الوقت، بناء على كون إطلاق لها تشمل الجاهل بالحكم و الناسى للحكم.

بيانه أن رواية العيص على تقدير اطلاقها تدلّ على وجوب الاعادة فى الوقت على من أتم فى موضع القصر، سواء كان من باب الجهل بكلا قسميه، أو النسيان او العلم، و على عدم وجوب الاعادة فى خارج الوقت على من أتم فى موضع القصر سواء كان إتمامه من باب الجهل بكلى قسميه، او النسيان او العلم.

و تدلّ رواية زرارة و محمد بن مسلم على وجوب الاعادة على من اتم فى موضع القصر عالما مطلقا حتى فى خارج الوقت، و على عدم وجوب الاعادة على الجاهل، فيتعارض اطلاق صدرها مع رواية العيص، لأنها تدلّ على الاعادة فى الوقت و خارجه لاطلاق قوله أعاد، و الحال أن رواية العيص تدلّ على وجوب الاعادة على العالم و الناسى فى خصوص الوقت لا فى خارجه، و تعارض ذيلها أيضا مع رواية العيص لأنّ رواية محمد بن مسلم تدلّ على عدم وجوب الاعادة فى الوقت

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۸۴

و خارجه على الجاهل و رواية العيص تدلّ بإطلاقها الشامل للجاهل بالحكم على وجوب الاعادة فى الوقت فيقع التعارض بينهما- فتكون النسبة بينهما عموما من وجه لأنّ كلا منهما أعم من جهة و اخص من جهة اخرى، لأنّ رواية العيص اعم من حيث شمولها للعالم و الجاهل و الناسى، و اخص من اجل اختصاص الاعادة فيها بخصوص الوقت عليهم- و رواية زرارة محمد بن مسلم اعم من حيث عدم الفرق بين الوقت و خارجه لدلالة صدرها على الاعادة مطلقا اعنى: فى الوقت و خارجه و دلالة ذيلها على عدم وجوب الاعادة أيضا فى الوقت و خارجه و أخص لدلالة صدرها و تعرضها لخصوص العالم بالحكم، و ذيلها لخصوص الجاهل بالحكم.

فرواية العيص أعم موضوعا لشمولها للجاهل و العالم و الناسى، و اخص حكما لاختصاص حكم الاعادة فيها لخصوص الوقت.

و رواية زرارة و محمد بن مسلم أعم حكما لشمولها من باب إطلاقها فى وجوب الاعادة للوقت و خارجه، و اخص موضوعا لتعرضها لخصوص موضوع العالم و الجاهل بالحكم.

[فى ذكر احتمالات الجمع بين الرواية العيص و زرارة و محمد بن مسلم]

إذا عرفت وجه وقوع التعارض بينهما فما يحتمل فى مقام الجمع وجوه، فنورد الاحتمالات أولا ثمّ نختار ما هو الانسب فى مقام الجمع فنقول: «۱»

الاحتمال الاول: أن يقيد صدر رواية زرارة و محمد بن مسلم و ذيلها برواية العيص، فيقال: بأن ما يستفاد من رواية زرارة و محمد بن مسلم من وجوب الاعادة فى الوقت و خارجه على العالم، نقيده بما يستفاد من رواية العيص الفارقة

(۱)- اعلم ان سيدنا الأستاد- مد ظله- تعرض لهذه الوجوه بنحو الاجمال و انا أذكرها ببيان منّى.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۸۵

بين الوقت و خارجه فتكون نتيجة الجمع هو وجوب الاعادة على العالم فى خصوص الوقت و عدم وجوب الاعادة فى خارجه، و كذلك ذيلها بأن نقيده برواية العيص فتكون نتيجة الجمع وجوب الاعادة فى الوقت فى الجاهل و عدم الاعادة فى خصوص خارج الوقت فى حق الجاهل.

فإن قيل فى مقام الجمع بهذا النحو، يلزم الغاء رواية محمد بن مسلم من حيث الملاك الّذى اخذ فى الحكم، فإن الظاهر منها هو كون تمام الملاک فى الاعادة و عدمها هو العلم و الجهل، لا أمرا آخر فإن قيدت برواية العيص و قيل بوجوب الاعادة فى خصوص الوقت للعالم بالحكم، و كذا على الجاهل بالحكم و عدم وجوب الاعادة فى خارج الوقت فى العالم و الجاهل، فيوجب ذلك إلغاء العلم و الجهل من الملاكية من راس، و الحال أن الرواية ظاهرة بل صريحة فى أن تمام الملاك هو العلم و الجهل فى الوقت و خارج الوقت، فلأجل ذلك لا يمكن الجمع بهذا النحو «مضافا الى أن الالتزام بوجوب الاعادة فى الوقت فى حق الجاهل مخالف لفتوى المشهور».

الاحتمال الثانى: هو أن يقال فى مقام الجمع بحمل رواية العيص و تعرضها لخصوص الجاهل و عدم شمولها للعالم و الناسى أصلا، فعلى هذا لا تعارض بينها و بين صدر رواية زرارة و محمد بن مسلم المتعرّضة لخصوص الناسى على ما بينا، و يقع التعارض بينها و بين ذيل رواية زرارة و محمد بن مسلم المتعرّضة لحكم الجاهل، لأنّ ظاهر رواية زرارة و محمد بن مسلم تدلّ على عدم وجوب الاعادة فى الجاهل بالحكم فى الوقت و خارجه، و ظاهر رواية العيص تدلّ على وجوب الاعادة على الجاهل فى الوقت و عدمها فى خارجه، فيقع التعارض بينهما فى الوقت، لأنّ الاولى تدلّ على الاعادة و الثانية على عدمها، و إذا كان كذلك و لم يكن تعارض بينها و بين

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۸۶

صدر رواية زرارة و محمد بن مسلم بناء على هذا، لعدم شمول لرواية العيص للعالم و الناسى، فيرتفع التعارض، بأن يقيّد ذيل رواية زرارة و محمد بن مسلم رواية العيص، و يقال: بعدم وجوب الاعادة فى خارج الوقت و امّا فى الوقت فتجب الاعادة على الجاهل فتكون النتيجة هو وجوب الاعادة مطلقا على الناسى للحكم لدلالة صدر رواية زرارة و محمد بن مسلم عليه، و عدم تعارض رواية العيص معها فى ذلك بناء على ما ذكر من عدم شمول رواية العيص للناسى و اختصاصها بالجاهل، و وجوب الاعادة فى الوقت دون خارجه على الجاهل بالحكم جمعا بين رواية العيص و ذيل رواية زرارة و محمد بن مسلم، فلازم هذا الجمع وجوب الاعادة فى الوقت على الجاهل بالحكم.

و المانع من الأخذ بهذا الجمع هو كون نتيجة الجمع مخالفته مع فتوى المشهور لانهم أفتوا بعدم وجوب الاعادة فى الوقت و خارجه على الجاهل بالحكم، فلا اشكال فى هذا الجمع إلا كون نتيجتها على خلاف فتوى المشهور.

[لا تعارض بين ذيل الرواية زرارة و محمد بن مسلم و رواية العيص]

الاحتمال الثالث: هو أن يقال فى مقام الجمع: بأن رواية العيص غير شاملة للجاهل بالحكم أصلا، بل يختص الحكم فيها لغير الجاهل بالحكم إمّا لخصوص الناسى بقرينة رواية ابى بصير المتقدم ذكرها المتعرضة لخصوص الناسى، أو الاعم منه و من الجاهل بالموضوع، و على كل حال يقال: بعدم شمولها للجاهل بالحكم خصوصا مع أن تقييد ذيل رواية محمد بن مسلم زرارة و الالتزام بوجوب الاعادة

فى خصوص الوقت لا فى خارجه يوجب مخالفة المشهور و هو مشكل.

فعلى هذا لا- تعارض بينها و بين ذيل رواية محمد بن مسلم و زرارة الدالة على عدم وجوب الاعادة للجاهل بالحكم فى الوقت و خارجه، لأنه على هذا ليست

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۸۷

رواية العيص متعرضة للجاهل بالحكم، و يكون التعارض بينهما من جهة صدر رواية محمد بن مسلم زرارة و على ما قلنا من كون الصدر متعرضا للناسى، لبعد كون النظر فى الصدر الى العالم بالحكم، لأنّه كيف يتم الشخص مع علمه بوجوب القصر، فلا بدّ من حمل الصدر على الناسى، و بعد الحمل على الناسى فيدل صدر هذه الرواية على وجوب الاعادة على الناسى، حتى فى خارج الوقت لشمول قوله فيها «أعاد» للوقت و خارجه، و الحال أن رواية العيص الشاملة للناسى بإطلاقها على وجوب الاعادة فى الوقت فقط للناسى، و عدم وجوب الاعادة عليه إذا التفت بعد مضى الوقت فتعارضهما يكون بالنسبة الى الناسى فى خارج الوقت.

فنقول فى مقام رفع التعارض بأنّه يقيّد صدر رواية محمد بن مسلم و زرارة برواية العيص لكون رواية العيص نص فى وجوب الاعادة فى الوقت و عدمها فى خارجه، بخلاف رواية محمد بن مسلم فانها ظاهرة فى وجوب الاعادة فى خارج الوقت، لكون دلالتها فى ذلك بالإطلاق لأنّ اطلاق «اعاد» بحسب ظهوره يشمل الوقت و خارج الوقت، فيقدم النص على الظاهر فى مقام الجمع العرفى، فبهذا النحو يمكن الجمع بين الروايتين لعدم وجود وجه أوجه منه لما عرفت من عدم امكان الجمع بنحو ما مضى فى الاحتمال الأوّل و الثانى، فافهم.

[فى ذكر الفروع بمناسبة صلاة المسافر]

فروع:

الفرع الاول: هو أن المتقين من رواية محمد بن مسلم و زرارة الدالة على معذورية الجاهل بالحكم و عدم وجوب الاعادة و القضاء عليه، هو الجاهل الّذى يكون جاهلا باصل مسئلة وجوب القصر فى السفر، لا فى خصوصياته، فاذا علم باصل مسئلة وجوب القصر و قرأت عليه آية التقصير و فسرت له، و لكنه جاهل

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۸۸

بخصوصيات هذا الحكم، مثل انّه لا يدرى شرائطه، فهو لم يكن معذورا لعدم الدليل على ذلك.

الفرع الثانى: إذا قصّر الشخص فى موضع الاتمام مثل ما إذا قصر قاصد الاقامة فى محل الاقامة، فلا تصح صلاته مطلقا و إن وردت رواية على عدم وجوب الاعادة عليه، و هى ما رواها منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول:

إذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة أيّام فأتم الصّلاة، فان تركه رجل جاهلا فليس عليه إعادة» لا يعمل بها لشذوذها فتجب الاعادة مطلقا فى هذا المورد.

الفرع الثالث: لو قصّر فى صلاة المغرب جهلا وجب عليه الاعادة مطلقا، و لا يعتنى بالرواية الدالة على عدم وجوب الاعادة عليه فى خارج الوقت، و هى ما رواها إسحاق بن عمار (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن امرأة كانت معنا فى السفر، و كانت تصلى المغرب ركعتين ذاهبة و جائية، قال: ليس عليها قضاء) «۱» لكونها شاذة.

الفرع الرابع: من صام فى السفر من باب جهله بالحكم أى: بوجوب الافطار، صح صومه لدلالة روايات على هذا الحكم، فراجع باب ۲ من أبواب من يصح منه الصوم من كتاب الصوم من الوسائل.

منها ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن رجل صام شهر رمضان فى السفر، فقال: إن كان لم يبلغه أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى عن ذلك فليس عليه القضاء، و قد أجزأ عنه الصوم). «۲»

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۱۷ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۸۹

ثمّ إنّ هنا إشكالا مشهورا فنتعرض له و لدفعه بطريق الاختصار، و نذكر تفصيله فى الاصول، فنقول أمّا الاشكال فهو انّه كيف يمكن الالتزام بصحة الصّلاة الّتى اتى بها الجاهل بالحكم تماما فى موضع القصر، و الحال أن الصحة متوقفة على الأمر، لأنّه إذا اتى المكلف ما هو المأمور به بما هو المعتبر فيه من الأجزاء و الشرائط يحكم بصحة ما اتى به لكونه موافقا للمأمور به، فالصحة متوقفة على الأمر.

و مع ذلك يحكم باستحقاق هذا المكلف للعقاب على ترك القصر، و الحال أن استحقاق العقاب أيضا متوقف على وجود أمر، لأنه إن كان فى البين أمر و خالفه المكلف يصير مستحقا للعقاب فإن أتى المكلف بالمأمور به صحيحا فلا معنى لاستحقاق العقاب، و إن لم يكن امر متعلقا على ما أتى به فلا- وجه للصحة، و كذلك لو لم يكن أمر فى البين على القصر فى الفرض فلا- وجه لاستحقاق العقاب على ترك القصر، فليس الحكم بالصحة مع استحقاق العقاب إلا الجمع بين المتنافيين.

و كذلك ليس الحكم بالصحة بالنسبة الى ما اتى به اعنى: اتمامه فى صلاته مع الحكم باستحقاق العقاب المتوقف على الأمر بالقصر إلّا الجمع بين المتنافيين، لأنه كيف يمكن كونه مأمورا بالقصر و الاتمام معا، هذا بيان الإشكال بنحو الاجمال، و فى تقريره بيانات ليس هنا مقام ذكرها.

و أمّا الدفع فانّه يقال: أمّا ما ادعى من أن المشهور هو كون الجاهل بالحكم فى ما نحن فيه مستحقا للعقاب على ترك الصّلاة القصرية ممنوع.

أما أولا- فلعدم تسلم الشهرة على ذلك، و امّا ثانيا فلعدم كون الشهرة مفيدة فى أمثال المقام، فعلى هذا يقال: بأنّه أما الاستحقاق للعقاب فلا وجه له، لأنه بعد اتيان المكلف بما هو مطلوب المولى، فلا وجه بعد ذلك لكونه مستحقا للعقاب.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۱۹۰

[الامر فى المورد موجود لان الأمر متعلق بطبيعة الصلاة]

و امّا ما توهّم من عدم كون أمر متعلق بالاتمام حتى لو أتم يكون مجال للحكم بالصحة لأنّ الصحة فرع وجود الأمر، فنقول: إن الامر فى المقام موجود لأنّ المأمور به و ما تعلق به الأمر ليس إلا طبيعة الصّلاة، فهنا ليس إلا أمر واحد متعلق بالطبيعة اعنى طبيعة الصّلاة، و هذه الطبيعة ذات أفراد و بعد كون المأمور به هو طبيعة الصّلاة فالقصر و الاتمام ينتزع من نحوة اتيان المكلف، كما قدمنا سابقا فى طى كلماتنا، فاذا سلم المكلف على ركعتين ينتزع القصر، و يقال: قصر فى صلاته، و إذا سلم على أربع ركعات ينتزع منه الاتمام و يقال: أتم فى صلاته، ففى الفرض هذا الشخص الجاهل بالقصر و الاتمام إذا أتى بأربع ركعات فهو اتى بركعتين أيضا غاية الأمر لم يسلم بعد الركعتين.

فإن قلنا بعدم وجوب السّلام اصلا، أو عدم كونه جزء على تقدير كونه واجبا، لا إشكال فى انتزاع القصر أيضا من هذه الصّلاة و لو لم يعلم به المكلف، لعدم اعتبار القصد فى الأمور الانتزاعية.

و إن قلنا بكون السّلام جزء للصّلاة فأيضا مع اتيانه بركعتين ينتزع القصر من صلاته، غاية الأمر حيث لم يسلّم على رأس ركعتين تكون صلاته مثل التى نسى المصلّى سلامها، فلا إشكال فى انتزاع القصر، فعلى كل حال يكون المكلف آتيا بالمأمور به و هى الطبيعة، و بعد اتيانه بما أمر به المولى فلا وجه لاستحقاق العقاب.

إن قلت: لو تم ما قلت و صحت صلاته فى صورة الجهل فلم لا تقول فى صورة العمد أيضا لكون الملاك واحد، و الحال انّه لا يمكن

الالتزام به.

نقول: یمکن ترتب عنوان آخر ثبوتا علی عنوان العمد صار ترتب هذا العنوان مانعا من عدم امکان الحکم بالصحة فی صورة العمد، و لو لا ذلک لا مانع من

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹۱

الحکم فی صورة العمد بالصحة بمقتضی ما قلنا.

و هـذا العنوان الآـخر یمکن أن یکون الآتی عمـدا بأربع رکعات فی السـفر رادّا لصدقـة المولی، کما یظهر من بعض الروایات بأن اللّه تصدق علی المسافر بذلک و لم یحب أن ترد صدقته، فافهم.

[فی ذکر احتمالات المسألة]

اشارة

الفرع الخـامس: إذا دخـل الوقت و یکون المکلف مسـافرا و لم یصـل صـلاته حتی دخل أهله، أو دخل علیه الوقت و هو حاضـر و لم یصل حتی سافر فی آخر الوقت.

فالکلاـم تـارة یقع فی مـا هو مفاد الادلـة الدالـة علی وجوب القصـر علی المسافر و الاتمام علی غیره، و تارة فی أن المناط فی وجوب القصر و الاتمام، هو زمان الوجوب أو حال الأداء، و أخری فی ما یستفاد من الروایات الخاصّة الواردة فی المسألتین.

فنقول بعونه تعالی:

أمّا الکلام فی الجهة الاولی: فیقع الکلام فی انّه هل المسـتفاد من قوله تعالی وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ الآیـة هـو أن وجوب القصـر مشـروط بکون المکلف مسـافرا فی تمـام الوقت، أو یکفی فی ذلـک کونه مسـافرا بقـدر اداء الصّـلاة، أو تکون الآیة من هذا الحیث مجملة لا یستفاد منها شیء، فلا بدّ علی هذا من الرجوع الی استصحاب الحکم السابق، أو لا بدّ من الرجوع الی الادلـة الاولیـة الدالـة علی وجوب الاتمام علی کل أحـد إلّا من یکون خروجه متیقنا، و هو صورة کون المسافر مسافرا فی تمام الوقت، وجوه:

إن قلنا بأن مفاد الآیة وجوب القصر علی کل من کان مسافرا فی تمام الوقت،

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹۲

فیجب فی المسألتین الاتمام، لأنه علی الفرض لم یکن مسافرا فی تمام الوقت.

و إن قلنا بکون مفاد الآیـة هو کفایة کون الشـخص مسافرا بمقدار أداء فی وجوب القصـر علیه، فیجب القصـر فی المسألتین، لأنه علی الفرض صار مسافرا بقدر اتیان الصّلاة، لأنه فی بعض الوقت فی کلتا المسألتین کان مسافرا.

و إن قلنا بکون الآیة مجملة من هذا الحیث، فبناء علی الرجوع الی استصـحاب الحکم السابق، فلا بدّ من الحکم بالقصر فی ما کان فی أول الوقت مسافرا ثمّ صار حاضـرا اعنی: دخله أهله، لأنه إذا دخل علیه الوقت کان الواجب علیه القصـر لکونه مسافرا، ففی هذا الحال یشکّ فی انّه هل یجب علیه القصر فی هذا الحال أو یجب علیه الاتمام لدخوله فی وطنه، و علی الفرض لم یکن دلیل اجتهادی یثبت أحد الطرفین، فالاستصـحاب یقتضـی وجوب القصر، لأنه کان سابقا قبل طروّ هذا الحال فیمن یجب علیه القصر، فیجرّ الوجوب السابق الی الآن اللاحق.

و یجب علیه الإتمام فی المسألة الثانیة اعنی: إذا کان فی أول الوقت حاضرا صار مسافرا، لأنه کان الواجب علیه الاتمام فی أول الوقت،

ففى هذا الحال يشك فى بقاء هذا الوجوب فببركة الاستصحاب يحكم بوجوب الصّلاة التمام عليه.

و أمّا لو قلنا بأنّه بعد عدم دلالة الآية على المسألتين و كونها مجملة من هذا الحيث، لا بدّ من الرجوع الى الادلة الاولية الدالة على الإتمام على كل أحد إلّا من كان خروجه متيقّنا، ففى المسألتين يجب الاتمام، لأنه كما عرفت القدر المتيقن من الدليل الدال على القصر على المسافر، هو من كان مسافرا فى تمام الوقت، فالباقى باق تحت العموم الدال على وجوب الاتمام على كل أحد.

و يحتمل هنا احتمال رابع، و هو تعارض الدليلين- الدليل الدال على وجوب

تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ١٩٣

القصر على المسافر مع الدليل الدال على وجوب الإتمام على كل أحد- و الرجوع الى التخيير. «١»

أمّا الكلام فى الجهة الثانية، اعنى: التكلم فى ما هو مناط وجوب القصر و الاتمام، و أنه هل المناط فيه هو كون المكلف مسافرا حين الوجوب أو حين الاداء، فيظهر من الجهة الاولى لأنه إما يستفاد من الآية الشريفة بأن المناط هو زمان الوجوب أو الأداء، أو لا يستفاد منها شيء، فإن استفيد منها فياخذ بها و إلّا فالمرجع كما قلنا هو استصحاب الحكم الثابت سابقا، و أمّا الرجوع الى الادلة الاولية فى غير مورد ما تيقن خروجه منها بالأدلّة الدالة على وجوب القصر فى السفر على المسافر فيستفاد من الجهة الاولى حال الجهة الثانية «بل هى عبارة اخرى عن الجهة الاولى لأنّ ما هو مفاد الآية هو عبارة اخرى عن المناط المستفاد من الآية».

أما الكلام فى الجهة الثالثة، اعنى: ما يستفاد من الأدلة الخاصّة فى المسألتين فنقول بعونه تعالى: إنه لا بدّ لنا من ذكر الروايات الواردة فى المسألة الاولى من المسألتين، لأنّ لها دخلا فى كشف حكم المسألة الثانية.

اعلم انّه لا إشكال فى وجوب القصر على المسافر فى ما لو صلى فى السفر، و لا إشكال فى عدم وجوب تأخير الصّلاة على المسافر حتى يصل الى وطنه، و هذا مسلم و لا يحتمل أحد غير ذلك، و إنما الكلام فى ما إذا بلغ المسافر الى وطنه مع بقاء الوقت و أراد أن يصلى فى الوقت فنقول:

---

(١)- أقول: و لكن ذكر هذا الوجه يكون على سبيل الاحتمال، و إلّا فلا تصل النوبة الى هذا المقام، لأنه ان كان لدليل القصر لسان يشمل المسألتين حيث انّه خاص، يخصص به الادلة الدالة على وجوب الاتمام على كل احد. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج ٢، ص: ١٩٤

[فى ذكر الاقوال فى المسألة من الخاصة و العامة]

إن المشهور بين القدماء و المتأخرين هو وجوب الاتمام.

و قيل بوجوب القصر عليه كما هو المحكى من الذكرى و روض الجنان و عن العلّامة رحمه اللّه فى المنتهى و النّهاية.

و قيل بالتخيير بين القصر و الاتمام كما حكى عن ابن الجنيد.

و قيل بالتفصيل بين ضيق الوقت و سعته، فيجب القصر مع ضيق الوقت و الإتمام مع سعته كما حكى ذلك عن الشّيخ رحمه اللّه فى مسائل الخلاف.

و قال فى السرائر ما حاصله: انّه لم يقل بهذا التفصيل أحد منا و لا من مخالفينا سوى شيخنا أبى جعفر، و هو منه لم يكن اعتقادا بل أو رده ايرادا، هذا ما وصل إلينا من اقوال الخاصّة.

و أمّا العامة فالظاهر إجماعهم على وجوب الاتمام، و الاظهر هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب الاتمام بحسب الادلة، فنتعرض للأخبار الواردة فى الباب فنقول بعونه تعالى:

الاولى: ما رواها اسماعيل بن جابر «بسند صحيح» (قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: يدخل علىّ وقت الصّلاة و أنا فى السفر فلا اصلى حتى أدخل أهلى، فقال: صلّ و اتم الصّلاة. قلت: فدخل علىّ وقت الصّلاة و أنا فى أهلى أريد السفر فلا اصلى حتى اخرج، فقال: فصل و قصر، فان لم تفعل فقد خالفت و اللّه رسول اللّه» و رواه الصّدوق باسناده عن اسماعيل بن جابر مثله. «۱»

و حلف الامام عليه السّلام فى قوله «فان لم تفعل فقد خالفت و اللّه رسول اللّه» يحتمل

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹۵

أن يكون من باب كون القصر عزيمة فى السفر، فالمخالفة الّتى تكون مرادا و حلف عليها، هى المخالفة فى وجوب القصر على المسافر، لا أن يكون الحلف فى انّه لو خالفت ما بينت من الحكم- فيمن كان مسافرا و لم يصل حتى دخل اهله، أو كان حاضرا و لم يصل حتى سافر- فى وجوب الاتمام فى الأوّل و القصر فى الثانى، لبعد ذلك لعدم كون هذا الحكم مشهورا من النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حتى تكون مخالفته مخالفة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

الثانية: ما رواها بسند صحيح العيص بن القاسم (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يدخل عليه وقت الصّلاة فى السفر ثمّ يدخل بيته قبل أن يصليها، قال:

يصليها أربعا، و قال: لا يزال يقصر حتى يدخل بيته). «۱»

الثالثة: رواية محمد بن مسلم (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يدخل من سفره و قد دخل وقت الصّلاة و هو فى الطريق فقال: يصلى ركعتين، و ان خرج الى سفره و قد دخل وقت الصّلاة فليصل أربعا). «۲»

فيحمل على أن من اراد أن يدخل اهله لا يجب عليه الصبر الى أن يدخل اهله ثمّ يصلى صلاته اربعا، بل يجوز أن يصلى فى الطريق ركعتين و لو كان عالما يدخل اهله قبل مضى الوقت.

كما ما رواها اسحاق بن عمار (قال سمعت أبا الحسن عليه السّلام يقول فى الرجل يقدم من سفره فى وقت الصّلاة فقال: ان كان لا يخاف فوت الوقت فليتم، و إن كان يخاف

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹۶

خروج الوقت فليقصر) «۱» تحمل على المورد الّذى يريد المسافر أن يقدم من سفره و يدخل اهله، فاجاب عليه السّلام بأنّه ان كان لا يخاف فوت الوقت يعنى: يصلى بمنزله قبل فوت الوقت، فعليه الصبر و الاتمام بعد الدخول و إلّا فعليه القصر.

و إن كان الشّيخ رحمه اللّه استند فى ذهابه الى التفصيل بين سعة الوقت و ضيقه بالاتمام فى الأوّل و القصر فى الثانى فى بعض كتبه بهذه الرواية، و لكنها محمولة على ما ذكرنا.

و يؤيد ما قلنا بل يدلّ ما رواها محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السّلام (عن أبى عبد اللّه عليه السّلام) فى الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصّلاة، فقال: إن كان لا يخاف أن يخرج الوقت فليدخل و ليتم، و إن كان يخاف أن يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصل و ليقصر) «۲» و قوله (فليدخل) دال على عدم وصوله بعد الى موضع يجب عليه الاتمام.

و عليه أيضا يحمل ما روى عن الشّيخ رحمه اللّه بسند صحيح، و هى ما رواها منصور بن حازم (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: إذا كان فى سفر فدخل عليه وقت الصّلاة قبل أن يدخل اهله، فسار حتى يدخل أهله، فإن شاء قصر و إن شاء أتم و الاتمام

أحب الى) «۳» يعنى: إن شاء لا يدخل اهله و يقصر وجوبا و إن شاء يدخل اهله و يتم وجوبا «۴».

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۹ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۴)- أقول: و لكن قوله عليه السّلام (فسار حتى يدخل اهله) ثمّ بعد ذلك قال (إن شاء قصر و إن شاء

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹۷

فلا يستفاد منها التخيير فى السفر كما ذهب إليه أبو على محمد بن الجنيد الاسكافى البغدادى رحمه اللّه.

و بالجملة فلا منافاة بين صحيحة اسماعيل بن جابر و صحيحة عيص بن قاسم الدالتين على انّه يجب الاتمام بعد دخول المسافر على أهله و بين صحيحة محمد بن مسلم القابلة للحمل على ما ذكرنا مع ما ذكرنا من تأييد بعض الروايات على هذا الحمل، مضافا الى انّه بعد كون روايات محمد بن مسلم رواية واحدة و إن نقلت بطرق مختلفة و إن كان الاختلاف فى متنها بحسب اختلاف نقل الناقلين، و لكن بعد كون متن بعض طرق النقل عنه غير معارض مع رواية اسماعيل بن جابر و رواية عيص بن قاسم، فلا وجه لمعاملة التعارض بين رواية محمد بن مسلم و رواية اسماعيل بن جابر و رواية عيص بن قاسم، فلا إشكال فى هذه الصورة اعنى: ما اذا بلغ المسافر الى وطنه مع بقاء الوقت و أراد أن يصلى فى الوقت فى انّه يجب الاتمام عليه.

و أمّا الكلام فى ما إذا دخل عليه الوقت و لم يصل ثمّ سافر فى الوقت، فى انّه هل يجب عليه القصر بعد ما صار مسافرا فى الوقت، أو يجب عليه الاتمام و فيها أيضا اقوال:

[فى ذكر بعض الاخبار الدالة على كون المدار بحال تعلّق الوجوب]

المشهور هو ان الاعتبار بحال تعلق الوجوب، و ذهب جماعة من الفقهاء منهم العلّامة رحمه اللّه فى أكثر كتبه، الى أن الاعتبار بحال تعلق الوجوب مع ذهابه فى المسألة السابقة الى كون الاعتبار بحال الأداء، و عمدة مستندهم الروايات:

اتم) ظاهر فى أن التخيير يكون بعد الوصول الى منزله و دخوله الى أهله، فالرواية فى حد ذاتها تدلّ على التخيير فى هذه الصورة، فتامل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹۸

الأولى: ما رواها فضالة بن أيوب عن العلاء بن رزين عن محمّد بن مسلم:

(و إن خرج الى سفره و قد دخل وقت الصّلاة فليصل أربعا). «۱»

الثانية: ما رواها الحسن بن على الوشاء (قال: سمعت الرضا عليه السّلام يقول: إذا زالت الشّمس و أنت فى المصر و أنت تريد السفر فأتم، فاذا خرجت بعد الزوال قصّر العصر). «۲»

الثالثة: ما رواها محمد بن ادريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب جميل بن دراج عن زرارة عن أحدهما عليهما السّلام (أنه قال فى رجل مسافر نسى الظهر و العصر فى السفر حتى دخل اهله، قال: يصلى أربع ركعات). «۳»

الرابعة: ما روى عنه عن احدهما عليهما السّلام إنه قال لمن نسى الظهر و العصر و هو مقيم حتى يخرج (قال: يصلى أربع ركعات فى سفره، و قال: إذا دخل على الرجل وقت الصّلاة و هو مقيم ثمّ سافر صلّى تلك الصّلاة الّتى دخل وقتها عليه و هو مقيم أربع ركعات

فی سفره). «۴»

و يمكن أن يخدش فی كلها.

أما الروايـة الاولی: فلكونها معارضـة مع صـحيحة اخری عن محمد بن مسـلم و هی رواية ۱ من هـذا الباب، و هی هـذه عن محمد بن مسلم فی حديث (قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام: الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس، فقال: إذا خرجت

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۲ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۳ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۴ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۱۹۹

فصلّ ركعتين). «۱»

لكونهـا ظـاهرة فی انّه يجب القصـر مع كون خروجه الی السـفر بعـد زوال الشـمس، مع امكـان حمـل الروايـة الأـولی علی ما لا ينافی صحيحة اسماعيل بن جابر المتقدمة، «۲»- بعد كونها صـريحة فی كون الميزان و المعيار هو حال الاداء- بأن يحمل علی أن المراد من الروايـة الأـولی، هو انّه إذا أراد الشـخص أن يـدخل أهله، فيصـلی ركعتين قبـل دخوله و يصـلی اربعـا قبـل خروجه الی السـفر إن اراد الخروج الی السفر.

و أمّا الرواية الثانية: فلاشـتمالها علی ما لا يمكن الالتزام به، و هو أن الظاهر منها عدم دخول وقت العصر بالزوال حيث قال عليه السّلام فيها: «قصّـِر العصـر»، و الأمر بتقصـير خصوص العصـر ليس إلّا من باب كون خروجه من منزله قبل دخول وقت العصر، و هذا مع فرض زوال الشّـمس لا يساعـد الا مع عـدم دخول وقت العصـر بمجرد الزوال، و هـذا مخالف مع مـذهب الاماميـة، و هـذا يوجب الوهن فی الرواية.

و أمّا الروايـة الثالثة: فبعد كون الرواية مروية عن ابن إدريس، و هو ينقل عن كتاب جميل بن دراج نقول: بأنّه لم يثبت عندنا كون هذا الكتاب لجميل بن دراج و هكذا نقول

فی الروايـة الرابعـة الّتی نقلهـا المجلسـی رحمه اللّه عن كتاب محمـد بن الحسن المثنی الحضـرمی الّتی تـدلّ علی ما ذهب إليه العلّامة رحمه اللّه فی غير التبصرة.

فعلی هذا نقول: بعد عدم وجود دليل يعارض صحيحة اسماعيل بن جابر

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۰۰

المتقدمة، و هی الرواية ۲ من الباب ۲۱ من أبواب صـلاة المسافر من الوسائل، و علی تقدير وجود معارض لها فنقول: لا بدّ من تقديم روايـة اسـماعيل بن جابر لكونها موافقة للكتاب، و هو قوله تعالی وَ إِذا ضَـرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُـرُوا مِنَ الصَّلاةِ الخ؛ لكون المستفاد من إطلاقها هو وجوب القصر علی من يكون متلبسا بالسفر فعلا و كذلك الرواية موافقة مع ما سبق مساق الآية، و هو قوله عليه السّلام: الصّلاة فی السفر ركعتان و نحوها، فالاظهر هو كون الاعتبار بحال الأداء بحسب الادلة، فيجب الاتمام فی المسألة الاولی و القصر فی المسألة الثانية، فافهم.

[لو كان المكلف حاضرا فى بعض الوقت و غائبا فى بعض الوقت و لم يصل حتى خرج الوقت فما تكليفه]

الفرع السادس: لو كان المكلف حاضرا فى بعض الوقت و مسافرا فى بعضه الآخر و لم يصل صلاته حتى خرج الوقت، فيقع الكلام فى انّه هل يجب عليه اتيان قضائها اتماما أو قصرا، أو هو مخير بين القصر و الاتمام؟ و بعبارة اخرى هل يجب عليه مراعات حال الوجوب أو حال الاداء، أو هو مخير بينهما؟ فنقول بعونه تعالى:

إنه تارة يقال فى الفرع الخامس: بأن الاعتبار يكون على وقت تعلق الوجوب ففى ما نحن فيه أيضا يعتبر مراعات وقت تعلق الوجوب، فان كان فى وقت تعلق الوجوب حاضرا يجب عليه قضائها إتماما، و إن كان فى ذلك الوقت مسافرا فيجب قضائها قصرا.

و تارة يقال فى الفرع السابق: إن الميزان هو وقت الاداء و لزوم رعاية هذا الحال، فنقول: إنه بعد كون مختارنا فى الفرع السابق هو كون الاعتبار بحال الاداء فينبغى أن يتكلم مرة فى ما هو مقتضى القاعدة، و اخرى فى ما يقتضى الدليل الخاص.

أمّا مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الدليل الخاص، فهو كون الاعتبار بحال

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۰۱

الفوت، لأنّه بعد كون المكلف مخيرا بالتخيير العقلى بين القصر و الاتمام فى الوقت بمعنى: أن له أن يجعل نفسه موضوعا للاتمام اعنى: يتوقف فى وطنه و لا يسافر، و له أن يجعل نفسه موضوعا للقصر بأن يسافر فى الوقت، ففى آخر الوقت ان لم يصل يتعيّن عليه ما يجب عليه فى آخر الوقت، فإن كان حاضرا فى هذا الحال كان الواجب عليه الاتمام، و إن كان مسافرا كان الواجب عليه القصر، فعلى هذا يجب عليه فى مقام القضاء ما وجب عليه فى آخر الوقت لوجوب قضاء ما فات منه، و قبل مضى الوقت ما فات منه صلاة، و قد فات منه ما هو تعين عليه فى آخر الوقت، فإن كان فى هذا الحال تكليفه الاتمام يجب القضاء اتماما، و إن كان تكليفه القصر يجب عليه قضائها قصرا.

[رد توهم كون المكلف مخيرا بين القصر و الاتمام]

و قد يتوهم أن مقتضى القاعدة هو التخيير بين القصر و الاتمام، لأنّ المأمور به هو طبيعة الصّلاة فى هذا الوقت الموسع المحدود بين الحدين، ففى كل جزء من هذا الزمان إذا اتى بهذه الطبيعة فقد امتثل الأمر باعتبار كونه آتيا بالطبيعة لا باعتبار كونه آتيا بالفرد، فكما أن المأمور به إذا كان عملا فى مكان موسع يكون المكلف مخيرا فى اتيان هذا العمل فى أى جزء من أجزاء هذا المكان، و اذا اتى بالعمل فى نقطة من نقاط هذا المكان فقد امتثل الأمر المتعلّق بالعمل فى هذا المكان باعتبار امتثاله للأمر المتعلّق بطبيعة هذا المكان، لا باعتبار اتيانه العمل فى هذه النقطة من هذا المكان، كذلك فى ما نحن فيه، فبعد كونه مخيرا فى تمام الوقت فى اتيان الطبيعة و لم يأت بها حتى انقضى الوقت، و على المفروض كان المكلف فى بعض الوقت مكلف بالاتمام و فى بعضه بالقصر لكونه حاضرا فى بعضه، و مسافرا فى بعضه فكذلك هو مخير فى مقام قضاء الطبيعة بين القصر و الاتمام.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۰۲

و لكن هذا توهّم فاسد:

أما أولا: فلأن كون المكلف مأمورا فى الوقت باتيان الطبيعة، و كونه مخيرا فى القصر و الاتمام من باب تخييره فى جعل نفسه موضوع الاتمام أو موضوع القصر، لا يوجب كونه فى مقام القضاء أيضا مخيرا بين القصر و الاتمام، لأنّ تخييره فى الوقت كان باعتبار اختلاف حالاته، لأنه فى حالة كان حاضرا و فى حالة كان مسافرا، فهو قهرا كان فى جزء من الوقت مأمورا بالاتمام، و فى جزء منه مأمورا بالقصر، و امّا فى خارج الوقت فليس له اختلاف حالات حتى يكون باعتباره مخيرا بين الاتمام و القصر.

بل يمكن أن يقال: إن ما قلت من كون وجه التخيير فى القضاء هو التخيير فى الأداء لكون القضاء تابعا للاداء، يقتضى كون الواجب

علیه الاتمام، لأنه بعد کون القضاء تابعا للاداء، و لاجل هذا قلت: بأن التخییر فی الاداء یوجب التخییر فی مقام القضاء، نقول: إن المکلف یجب علیه الإتمام فی الوقت بمقتضی الادلهٔ الاولیهٔ إلا إذا کان فی البین خصوصیهٔ موجبهٔ للقصر، و المفروض عدم حصول هذه الخصوصیهٔ. «۱»

و ثانیا: أن المستفاد من الادلهٔ الدالهٔ علی أن ما فات من المکلف من الصلوات فی الحضر یجب قضائها إتماما و لو فی السفر، و ما فات منه فی السفر یجب

---

(۱)- أقول: ما أفاده مد ظله أخیرا فی ضمن الجواب، و ذکرناه فی طی قولنا (بل الخ) لا یأتی بالنظر تمامیته، لأنه بعد کون المکلف حاضرا فی بعض الوقت و مسافرا فی بعضه الآخر، و یکون القضاء تابعا للاداء فلم یکون المکلف مکلفا فی مقام القضاء بخصوص الصّلاهٔ الاتمامیهٔ، فالحق فی الجواب هو ما قاله قبل ذلک من أن کون التکلیف بالطبیعهٔ فی الوقت لا یوجب تخییر المکلف بین القصر و الاتمام فی مقام القضاء، فتأمل. (المقرّر)

تبیان الصلاهٔ، ج۲، ص: ۲۰۳

قضائه قصرا و لو أن یؤتی بها فی الحضر، هو أن المأمور به فی القضاء تخصص بخصوصیهٔ الاتمامیهٔ و القصریهٔ، فلو فرض کون المأمور به حال الأداء هو نفس الطبیعهٔ، کما هو الحق کما قلنا، و لکن هذا غیر مناف مع کون التکلیف فی القضاء مع تعلقه بالطبیعهٔ، تعلق بها و بالخصوصیهٔ الاتمامیهٔ و القصریهٔ لدلالهٔ أدلهٔ القضاء علی ذلک، فعلی هذا لا بد من ملاحظهٔ حال الفوت، و ان التکلیف حال الفوت هو خصوص الصّلاهٔ الاتمامیهٔ أو القصریهٔ.

و ربّما یقال: بلزوم رعایهٔ أول الوقت، فإن کان فی اوّل الوقت حاضرا یجب قضاء الصّلاهٔ إتماما، و ان کان مسافرا یجب قضائها قصرا، بدعوی اجماع الاصحاب من الصدوق رحمه اللّه فی رسالته، و المفید رحمه اللّه و السید المرتضی رحمه اللّه و الشیخ رحمه اللّه فی بعض کتبه، مستدلا علی ذلک بأن اوّل الوقت هو اوّل زمان توجه التکلیف علی المکلف و وجب علیه، فیستقر علیه ذلک ان لم یأت بعد ذلک ببدله، قیاسا ما نحن فیه بالمرأهٔ الحائض، فإن المرأهٔ إذا دخل علیها الوقت و مضی علیها مقدار زمان یسع لأداء الصّلاهٔ مع شرائطها بحسب حالها فحاضت، فیتعین علیها التکلیف و یجب علیها القضاء، فبمجرد کونها فی اوّل الوقت واجدهٔ للشرائط تعین علیها الصّلاهٔ و إن حاضت بعد ذلک الوقت الّذی کان موسعا بمقدار اداء الصّلاهٔ، فکما أن الاعتبار فی توجه التکلیف بوجوب القضاء علی الحائض یکون باول الوقت کذلک فی ما نحن فیه.

و فیه أما أولا: فلعدم تحقق الاجماع بمجرد فتوی جماعهٔ من الفقهاء رضوان اللّه علیهم.

و امّا ثانیا: فنقول: إنه بعد کون الوقت موسعا لم یتعین التکلیف علیه بمجرد دخول الوقت، بل هو مخیر فی کل جزء من أجزاء الوقت بأن یجعل نفسه موضوع

تبیان الصلاهٔ، ج۲، ص: ۲۰۴

الاتمام فیتم، أو موضوع القصر فیقصر.

[لا یقاس ما نحن فیه بالحائض]

و قیاسه بالمرأهٔ الحائض قیاس مع الفارق، لأنّ الحائض تعین علیها التکلیف فی اوّل الوقت بحسب الواقع فی الفرض الّذی تصیر حائضا بعد مضی زمان من الوقت یسع لأداء الصّلاهٔ مع کل ما یعتبر فیها بحسب حالها، غایهٔ الأمر هی تتخیل جواز تأخیر الصّلاهٔ لکونها محکومهٔ بالحکم الظاهری بجواز تأخیر الصّلاهٔ بمقتضی الاستصحاب، فاذا حاضت یکشف عن تعیین الوجوب علیها هکذا، بخلاف ما نحن فیه.

و ربّما يؤيد هذا القول ما رواها موسى بن بكر عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (أنه سأل عن رجل دخل وقت الصّلاة و هو فى السفر فأخر الصّلاة حتى قدم و هو يريد يصليها إذا قدم إلى اهله، فنسى حين قدم الى اهله أن يصليها حتى ذهب وقتها، قال: «يصليها ركعتين صلاة المسافر، لأنّ الوقت دخل و هو مسافر كان ينبغى له أن يصلى عند ذلك»). «۱»

و لكن نسبة الوقف الى موسى بن بكر الواسطى الراوى عن زرارة- على ما حكى عن الشّيخ رحمه اللّه فى الفهرست و الرجال، و كذا عن العلّامة رحمه اللّه فى الخلاصة- تجعل الرواية موهنة، و مجرد عدم تعرض النجاشى و الكشى لمذهبه لا يصير دليلا على كونه إماميا كما قيل «القائل المامقانى فى رجاله».

و على فرض كون المستفاد من عدم تعرضها كونه اماميا فى نظر هما فنقول:

إنّه بعد كون كلام الشّيخ رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه صريحا فى كونه واقفيا لا بد من تقديم كلامهما

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۲۱ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۰۵

على كلام النجاشى و الكشى، لكون كلام الشّيخ و العلّامة صريحا، فيقدم على ما هو المفهوم من كلامهما، مضافا الى عدم معروفية العمل بهذه الرواية من الاصحاب رضوان اللّه عليهم.

و احتمال كون منشأ فتوى من أفتى على ما يطابق مضمونها، هو كون مضمونها موافقا للقاعدة بنظره كما هو صريح كلام ابن إدريس رحمه اللّه فى السرائر، فافهم.

ثمّ إنّه قد يستعان بهذه الرواية للقول بالتخيير و يقال: إن قوله عليه السّلام فى ضمن الرواية «كان ينبغى له أن يصلى عند ذلك» دليل على التخيير، لأنه لم يقل كان يجب أن يصلى عند ذلك.

و فيه انّه يمكن أن يكون وجه أولوية أداء الفريضة فى أول وقتها، و لو لم يكن على سبيل الوجوب، موجبا لتعين رعاية اوّل الوقت فى مقام القضاء، كما ان هذا ظاهر استدلال الامام عليه السّلام، لأنه عليه السّلام بعد ما بين ان الواجب هو قضاء الصّلاة قصرا عليه علل ذلك بقوله «لان الوقت دخل و هو مسافر كان ينبغى له أن يصلى عند ذلك».

إذا عرفت كل ذلك فهمت انّه لا وجه للالتزام بتعين رعاية اوّل الوقت، و كذا لا وجه للتخيير إلا بمقتضى توهّم كونه موافقا للقاعدة، و قد بينا ما هو الحق بمقتضى القاعدة، فلا شبهة للزوم مراعات وقت الفوت فى مقام القضاء، فإن كان حال الفوت حاضرا يجب قضائها إتماما، و إن كان مسافرا حال الفوت يجب قضائها عليه قصرا، و إن كان لا ينبغى ترك الاحتياط بالجمع بين القصر و الاتمام.

و أمّا ما يتراءى من بعض الكلمات بأن الاحتياط يقتضى مراعات آخر

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۰۶

الوقت كما عن بعض، أو مراعات اوّل الوقت كما عن بعض آخر، فلا نعلم له وجها، فافهم.

خاتمة: قد مرّ مما بينا فى مباحثنا السالفة فى صلاة المسافر أن مذهب الامامية رضوان اللّه عليهم تبعا لأئمتهم عليهم السّلام، استقر على تعيين القصر على المسافر إلّا ما خرج و بيناه فى طى مباحثنا السابقة.

[المشهور من زمان الشيخ هو تخيير المسافر فى الاماكن الاربعة]

و لكن المشهور من زمان الشّيخ رحمه اللّه هو تخيير المسافر فى الأماكن الاربعة إلّا من صاحب المدارك رحمه اللّه، فخص التخيير بخصوص الحرمين، و عن السيّد المرتضى رحمه اللّه وجوب الاتمام فيها، و عن الصّدوق رحمه اللّه انّه لا فرق بين الاماكن، و حمل الروايات الدالة على جواز الاتمام بل استحبابه على استحباب نية الاتمام «بان ينوى المسافر فى هذه المواضع الاربعة مقام عشرة ايام»، و

تبعه من متأخرى المتأخرين الوحيد البهبهانى رحمه اللّه و السيد البحر العلوم رحمه اللّه.

و يمكن أن يكون مستند الصدوق رحمه اللّه و من تبعه شهرة اتيان الصّلاة قصرا فى زمان أصحاب الأئمة عليهم السّلام، كما نقل عن الشّيخ أبى جعفر محمد بن قولويه رحمه اللّه عن أبيه عن سعد بن عبد اللّه المتوفى سنة ۳۰۰ عن أيوب بن نوح وكيل الهادى عليه السّلام انّه قال:

أنا اقصر، و هو نقل عن صفوان بن يحيى المتوفى سنة ۲۰۸ الّذى هو من أصحاب الاجماع انّه كان ممّن يقصر، و يشهد بذلك روايتان:

الأولى: ما رواها على بن مهزيار (قال: كتبت الى أبى جعفر الثانى عليه السّلام أن الرواية قد اختلفت عن آبائك فى الاتمام و التقصير للصّلاة فى الحرمين، فمنها ان يأمر بتتميم الصّلاة، و منها أن يأمر بقصر الصّلاة بأن يتم الصّلاة و لو صلاة واحدة، و منها أن يقصر ما لم ينو عشرة أيام، و لم ازل فى الاتمام فيها الى أن صدرنا فى حجنا فى

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۲۰۷

عامنا هذا، فإن فقهاء أصحابنا اشاروا إلىّ بالتقصير إذا كنت لا انوى مقام عشرة أيام، فصرت الى التقصير و قد ضقت بذلك حتى اعرف رأيك، فكتب إلىّ عليه السّلام بخطه:

قد علمت يرحمك اللّه فضل الصّلاة فى الحرمين على غيرهما، فانا احبّ لك إذا دخلتهما أن لا تقصر و تكثر فيهما من الصّلاة، فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة: انّى كتبت أليك بكذا و اجبتنى بكذا، فقال: نعم، فقلت: اى شيء تعنى بالحرمين؟ فقال: مكة و المدينة الحديث). «۱»

وجه الدلالة قول الراوى «فإن فقهاء أصحابنا أشاروا إلىّ بالتقصير» فإن كلامه ظاهر فى أن المشهور عند فقهاء الأصحاب هو القصر فيهما ما لم ينوى مقام عشرة أيام.

الثانية: ما رواها احمد بن محمد بن عيسى عن على بن حديد (قال: سألت الرضا عليه السّلام فقلت: إن اصحابنا اختلفوا فى الحرمين فبعضهم يقصر، و بعضهم يتم، و أنا ممّن يتمّ على رواية قد رواها أصحابنا فى التمام، و ذكرت عبد اللّه بن جندب انّه كان يتم، فقال: رحم اللّه بن جندب، ثمّ قال لى: لا يكون الاتمام إلا أن تجمع الى اقامة عشرة أيام، وصل النوافل ما شئت، قال: ابن حديد و كانت محبتى أن تأمرنى بالاتمام). «۲»

وجه الدلالة انّه يظهر من صدر الرواية كون القصر معروفا عند الاصحاب، و لا مجال لأنّ يقال: إن الشهرة قائمة على جواز الاتمام، لأنّ هذه الشهرة تكون بين المتأخرين، و الشهرة عند القدماء مقدمة عليها.

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳۳ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج ۲، ص: ۲۰۸

و لكن الاقوى مع ذلك كله و ما هو الاظهر، ثبوت أصل الحكم فى الجملة لأنّ فقه الامامية من زمان أبى جعفر الباقر عليه السّلام، و هو اوّل زمان وجد فيه الفقهاء، و صنف الكتب الفقهية كان باقيا الى زمان مصنفى الكتب الاربعة و الاصحاب رضوان اللّه عليهم فى كل زمان أخذوا طبقا بعد طبق و خلف بعد خلف، و هذه الروايات أخذ كل لاحق من سابقة الى زمان الامام عليه السّلام، تدلّ على أن الحكم كان ثابتا فى الجملة.

[منشأ اختلاف الاقوال اختلاف الاخبار]

و منشأ اختلاف الاصحاب كان اختلاف بيانات الأئمة عليهم السّلام، و لعل سر اختلاف بياناتهم عليهم السّلام كان من باب بنائهم على عدم إفشاء هذا الحكم الّذى لا يعلمه إلا الراسخون فى العلم، كما يشير إليه، بل تدلّ عليه بعض الروايات:

منهـا مـا رواها حماد بن عيسـى عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (انه قال: من مخزون علم اللّه الاتمام فى أربعـة مواطن: حرم اللّه، و حرم رسوله، و حرم امير المؤمنين عليه السّلام، و حرم الحسين بن على عليه السّلام). «۱»

و منها ما رواها مسـمع عن أبى ابراهيم عليه السّـلام (قال: كان أبى يرى لهذين الحرمين ما لا يراه لغيرهما و يقول: إن الاتمام فيهما من الأمر المذخور). «۲»

و منها ما رواها معاوية بن عمار (عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أن من الأمر المذخور الاتمام فى الحرمين). «۳»

و منها مرسـلة حماد بن عيسـى عن بعض اصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: من الأمر المذخور اتمام الصّلاة فى أربعة مواطن: بمكة، و المدينة، و مسجد الكوفة،

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲۵ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۰۹

و الحائر). «۱»

و غيرها من الروايات، فالاخبار على ذلك مستفيضة، بل متواترة، فلا مجال للاشكال فى أصل الحكم. «۲»

فاصل الحكم فى الجملة مسلم و انما الكلام فى جهة اخرى و هو تعيين حد المواضع الأربعة ففيها مسائل:

المسألة الأولى: فى ما هو راجع الى الحرمين، فنقول: إن لسان الروايات مختلفة.

فمنهـا مـا عبر فيها بالحرمين، أو الحرم و هو اكثرها مثل «۳» ما رواها مسمع «۴»، مـا رواها على بن مهزيار «۵»، و ما رواها عبد الرحمن «۶»، و ما رواها زياد القندى «۷»، و ما رواها محمد بن ابراهيم الخضينى «۸»، و ما رواها عثمان بن عيسى «۹»، و ما رواها

---

(۱)- الرواية ۲۹ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- أقول: و الـدليل على تخيير المسافر فى هذه الامكنة بين القصـر و الاتمام هو بعض الروايات مثل الرواية ۹ و ۱۰ من هذا الباب، و على كون الاتمام افضل أيضا بعض الروايات مثل الرواية ۱۰ من هذا الباب و غيرها. (المقرّر).

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۵)- الرواية ۴ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۶)- الرواية ۶ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۷)- الرواية ۱۳ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۸)- الرواية ۱۵ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۹)- الرواية ۱۷ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۰

عمر و بـن مرزوق «۱»، و ما رواها قائـد الحناط «۲»، و مـا رواها على بن حديـد «۳»، و ما رواها معاويـة بن وهب «۴»، و غيره من هـذا

الباب. «۵»

و منها ما عبر فيها بلفظ مكّة و المدينة، مثل الرواية ۳ من هذا الباب، و ۵ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۵ و ۲۹ و ۲۷ من هذا الباب.

و منها ما عبر فيها بلفظ المسجد، مثل الرواية ۱۱ و ۱۴ و ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ من هذا الباب.

[فى مقام الجمع بين الروايات الواردة]

إذا عرفت حال الروايات الواردة فى الباب نقول: إنه يمكن أن يقال على سبيل الاحتمال: بأن يجمع بين هذه الطوائف الثلاثة من الروايات بجواز العمل و الاخذ بكل منها، بأن يجعل ظهور كل من الطوائف قرينة على رفع اليد عن ظهور كل من الطائفتين الآخرتين، مثلا يقال بمقتضى ظهور الروايات المصرّحة فيها بلفظ المسجد برفع اليد عن ظهور ما يدلّ على كون الحد الحرم أو مكّة و المدينة، و ان المراد منها هو المسجد، و هكذا يقال فى كل من الطائفتين الآخرتين.

و ما ينبغى أن يقال فى مقام الجمع بين الروايات الّتى فيها ذكر الحرمين و بين ما فيها ذكر مكّة و المدينة: بأن المراد أيضا ممّا فيه ذكر الحرم أو الحرمين هو مكّة و المدينة كما يشهد بذلك الرواية ۴ من الباب المذكور، فإن فى ضمنها بعد ما قال على بن

---

(۱)- الرواية ۳۰ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳۱ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳۳ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲۷ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱۷ و ۲۰ و ۱ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۱

مهزيار «اى شىء تعنى بالحرمين» قال أبو جعفر عليه السّلام «مكة و المدينة»، فإن هذه الرواية صريحة فى أن المراد من الحرمين هو مكة و المدينة، فبقرينة هذه الرواية يرتفع التعارض بين هاتين الطائفتين من الروايات.

و بعد كون المراد من الطائفتين بعد الجمع هو مكّة و المدينة، يقع الكلام فى كيف يمكن التوفيق بين هذه الروايات الّتى يكون مفادها أن الحكم ثابت لمكة و المدينة و بين ما يدل على ثبوت الحكم فى خصوص المسجدين.

فنقول: لما لم يكن فى البين ما يدلّ على تعدد الحكم هو اتحاد الحكم فى المقام غاية الأمر متعلق هذا الحكم الواحد إما يكون مكّة و المدينة و إما يكون المسجدين.

و حيث لا يمكن الجمع بينهما بحمل الروايات الدالة على أن الحكم ثابت فى المسجد على الاستحباب المؤكد و حمل الروايات المعبر فيها مكّة و المدينة على مرتبة من الاستحباب، يمكن أن يقال: بأن الاحوط هو الاقتصار فى هذا الحكم بخصوص المسجدين.

لانّ الروايات الدالة على كون الحكم فى مكّة و المدينة و إن تكن ظاهرة فى كون متعلق الحكم هو مكّة و المدينة، لكن من المحتمل كون المراد منهما و التعبير بهما خصوص المسجد، و بعد هذا الاحتمال حيث يكون الحكم بالتخيير فى المواضع الاربعة خلاف القاعدة، لأنّ القاعدة الاولية وجوب القصر على المسافر، فالاحوط الاقتصار على خصوص المسجدين، بل يمكن أن يكون هذا اقوى من باب كون الدوران فى المقام بين التعيين و التخيير.

إلا أن يقال: بأن الروايات المصرحة فيها لفظ مكّة و المدينة، مع عدم اجمالها

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۲

و كثرتها خصوصا الرواية الّتى ما رواها على بن مهزيار «۱» تكون كالنص فى الاطلاق، و سريان الحكم الى تمام مكّة و المدينة سواء

كان المسجد أو غير المسجد من مكّة و المدينة و مفسرة لباقى الروايات.

و لكن يمكن أن يقال فى ردّ ذلك: بأنّه بعد ما احرز وحدة الحكم كما ذكرنا تكون الروايات المصرحة فيها لفظ مسجد الحرام و مسجد الرسول أقوى ظهورا من الروايات المصرحة فيها الحرمين، لأنّ منشأ ظهور الروايات المصرحة فيها بالمسجد هو الخصوصية الّتى صارت دخيلة فيها، و هى خصوصية المسجدية، و هذه الخصوصية أمر وجودى، و امّا منشأ ظهور الروايات المصرحة فيها مكّة و المدينة فى كون تمام الموضوع فى الحكم هو مكّة و المدينة بدون خصوصية، لخصوص المسجد هو أمر عدمى، لأنّ هذا الظهور لم يحصل إلا عن عدم ذكر المسجد، فعلى هذا يكون ظهور الأوّل اولى من الثانى، لأنّ الظهور الناشئ من الأمر الوجودى أقوى من الظهور الناشئ من الأمر العدمى، فافهم.

[الكلام فى المراد من الكوفة]

المسألة الثانية: فى ما هو راجع الى الكوفة، فنقول بعونه تعالى: إن الروايات على ثلاثة أنحاء منها المعبر فيها بلفظ الكوفة مثل ما رواها زياد القندى. «۲»

و منها المعبر فيها بالحرم مثل ما رواها حماد بن عيسى. «۳»

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۳ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۳

و منها المعبر فيها مسجد الكوفة مثل ما رواها عبد الحميد خادم اسماعيل «۱»، و ما رواها حذيفة بن منصور «۲»، و ما رواها ابو بصير «۳»، و مرسلة حمّاد. «۴»

و الظاهر ان المراد من حرم امير المؤمنين عليه السّلام أيضا هو الكوفة، أو خصوص مسجد الكوفة سمى حرما لاحترامه بخلافة امير المؤمنين عليه السّلام.

و امّا الكلام فى الكوفة كالكلام فى الحرمين، و القول بالاقتصار فى الحكم بخصوص مسجد الكوفة أقوى لكثرة الروايات، و كون الحكم على خلاف القاعدة كما قلنا:

المسألة الثالثة: فى ما هو راجع الى حائر الحسين عليه السّلام

روحى له الفداء، فالامر اشكل لاختلاف التعبيرات.

ففى بعضها التعبير بحرم الحسين عليه السّلام، مثل ما رواها «صحيحة» حماد بن عيسى. «۵»

و ما رواها حذيفة بن منصور «۶»، و ما رواها أبو بصير «۷».

و فى بعضها التعبير بقوله «عنده» مثل ما رواها ابو شبل. «۸»

---

(۱)- الرواية ۱۴ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲۳ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲۵ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲۹ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۵)- الروایة ۱ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۶)- الروایة ۲۳ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۷)- الروایة ۲۵ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۸)- الروایة ۱۲ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۴

و فی بعضها بقوله «عند قبر الحسین» علیه السّلام مثل ما رواها الزیاد القندی «۱»، و مرسلة ابراهیم بن ابی البلاد. «۲»

و فی بعضها التعبیر بلفظ (الحائر) مثل مرسلة حماد بن عیسی. «۳»

و لم یقع فی الفتاوی إلا الاخیر أعنی (الحائر) و سمی مزاره المقدس حرما لاحترام التربة الشریفة بوقوع شهادته علیه السّلام فیها، و الظاهر أن لفظة (عند) فی قوله عند قبر الحسین علیه السّلام، أو (عنده) من الالفاظ الّتی تکون مقولة بالتشکیک.

و یطلق الحائر علی الأرض المنخفضة المطمئنة، و علی ما دار علیه سور المشهد و المسجد، و علی ما تحیر فیه الماء و لم یخرج.

و هل یکون المراد من الحائر هو المعنی الأوّل باعتبار أن محل شهادته کان منخفضا و أطرافه مرتفعا فی غیر جهة القبلة.

أو یکون المراد ما دار علیه سور المشهد و المسجد من باب أن البناء الّذی بنی علیه فی زمان الصادق علیه السّلام کان مسجدا، و هو اوّل بناء بنی علیه، ثمّ خربه هارون الرشید، ثمّ بناه ابنه الامین، ثمّ خربه المتوکل أربع مرات، ثمّ بناه المعتصم، و هکذا یخربونه و یبنونه مرة بعد اخری.

أو یکون المراد من الحائر موضع تحیر الماء عند قبره الشریف، و عدم تجاوزه کما قیل، وجوه لا سبیل لنا الی تعیین أحدها، و طریق الاحتیاط هو الاقتصار علی

---

(۱)- الروایة ۱۳ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲۲ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲۹ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۵

القدر المتیقن.

ثمّ انّه قد یطلق علیه الحیر أیضا کما ینادی بذلک ما رواه الکلینی رحمه اللّه «۱» فی الکافی عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أبی هاشم الجعفری قال: بعث إلیّ ابو الحسن علیه السّلام فی مرضه و إلی محمد بن حمزة فسبقنی إلیه محمد بن حمزة و أخبرنی محمد ما زال یقول: ابعثوا الی الحیر، ابعثوا الی الحیر، فقلت لمحمد: ألا قلت له: أنا اذهب الی الحیر، ثمّ دخلت علیه و قلت له: جعلت فداک أنا أذهب الی الحیر؟ فقال:

انظروا فی ذلک (الی أن قال) فذکرت ذلک لعلی بن بلال فقال: ما کان یصنع بالحیر و هو الحیر فقدمت العسکر فدخلت علیه فقال لی: اجلس حین اردت القیام فلمّا رأیته انس بی ذکرت له قول علی بن بلال فقال لی: ألا قلت له: إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم کان یطوف بالبیت و یقبل الحجر و حرمة النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و المؤمن اعظم من حرمة البیت و أمره اللّه عز و جل أن یقف بعرفة، و انما هی مواطن یحب اللّه أن یعبد فیها، فأنا أحب أن یدعی لی حیث یحب اللّه أن یدعی فیها الخ الحدیث» و فی آخر الحدیث کما فی الکافی (هذه الفاظ ابی هاشم لیست الفاظه).

[فى ذكر الروايات الدالة على تعيين الحرم]

و امّا الحرم و ان وقع التعبير به فى صحيحة حماد بن عيسى «۲»، إلا أن الروايات فى تعيين مقدار الحرم عن الأئمة عليهم السّلام مختلفة، ففى مرفوعة منصور بن العباس رواها الشيخ رحمه اللّه «۳» الى أبى عبد اللّه قال: حرم الحسين فرسخ فى فرسخ من أربع جوانب القبر».

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۷۶ من ابواب المزار من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲۵ من ابواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- التهذيب، ج ۶، ص ۷۲، ح ۴؛ الرواية ۲ من الباب ۶۷ من ابواب المزار من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۶

و فى رواية اسحاق بن عمار «۱» قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: إن لموضع قبر الحسين عليه السّلام حرمة معلومة من عرفها و استجار بها اجير، قلت: فصف لى موضعها قال: امسح من موضع قبره اليوم خمسة و عشرين ذراعا من قدامه، و خمسة و عشرين ذراعا عند راسه، و خمسة و عشرين ذراعا من ناحية رجليه، و خمسة و عشرين ذراعا من خلفه، و موضع قبره من يوم دفن روضة من رياض الجنة الحديث».

و رواه ابن قولويه فى المزار، و روى الكلينى عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و احمد بن محمد جميعا عن الحسن بن محبوب مثله.

و روى الصّدوق فى ثواب الاعمال مثله، إلا انّه زاد و خمسة و عشرين ذراعا مما يلى وجهه، هكذا فى الوسائل.

و فى الصحيح عن عبد اللّه بن سنان «۲» عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «قال: سمعته يقول:

قبر الحسين عليه السّلام عشرون ذراعا مكسرا روضة من رياض الجنة».

و مع وجود اختلاف هذه التعبيرات لا يعلم أن المراد أى مقدار من هذه المقادير و إن كان نفس كل من هذه الروايات غير معارضة مع الاخرى لإمكان حملها على اختلاف المراتب، فالقدر المتقين هو كون حد حرمه الشريف عشرون ذراعا مكررا كما هو مفاد الرواية الاخيرة.

و هل يكون هذا المقدار محاط بالحرم الشريف فعلا، أو بقى منه شيء كل محتمل

---

(۱)- الكافى، ج ۴، ص ۵۸۸، ح ۶؛ الرواية ۳ من الباب ۶۷ من ابواب المزار من الوسائل.

(۲)- التهذيب، ج ۶، ص ۷۱، ح ۲؛ الرواية ۶ من الباب ۶۷ من ابواب المزار من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۲، ص: ۲۱۷

و حيث إن الحكم استحبابى فالاحتياط فى كل مورد شك فيه متعين للزوم تحصيل اليقين بالبراءة.

هذا تمام الكلام فى امهات المسائل الراجعة الى صلاة المسافر، و عليك باستخراج الفروع الغير المذكورة.

و هو من جملة ما استفدت من بحث سيدنا الاعظم و أستاذنا المعظم الّذى انتهت إليه الرئاسة فى هذا العصر آية اللّه العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى متع اللّه المسلمين بطول بقائه مع بعض ما خطر ببالى القاصر و انا العبد الذليل على الصافى الكلبايكانى و الحمد للّه أولا و آخرا على حسن التوفيق و صلى اللّه على رسوله و على آله و نسأله التوفيق و البلوغ الى المراتب العالية العلمية و العملية.

تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء الثانی من کتاب تبیان الصّلاة المشتمل علی مباحث قواطع السفر

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

الجزء الثالث

اشارة

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۴

اللّهمّ کن لولیّک الحجّة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه السّاعة و فی کلّ ساعة ولیّا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتّی تسکنه ارضک طوعا و تمتّعه فیها طویلا

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۵

کتاب الصّلاة و فیه مقاصد

المقصد الاوّل: فی المقدمات

اشارة

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۷

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

و الصّلاة و السلام علی محمّد و آله أجمعین و لا سیما علی بقیة اللّه فی الارضین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم من الآن الی قیام یوم الدین

کتاب الصّلاة و فیه مقاصد المقصد الاول: فی المقدمات و هی ست:

المقدمة الاولی: فی اعداد الفرائض و النوافل

[الکلام فی عدد الفرائض]

یظهر للمراجع فی کتب الفقهیّة اختلاف فی عدد الفرائض و نوافلها حیث عدّ بعضهم عدد الفرائض ستة و بعضهم سبعة و بعضهم تسعة لکن ما أطبق علیه النص و الفتوی بل لا خلاف فیه بین العامة و الخاصة کون عدد فرائض الیومیّة سبع عشرة رکعة.

للظهر أربع رکعات و للعصر أربع رکعات و للمغرب ثلاث رکعات و للعشاء أربع رکعات و للصبح رکعتان.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۸

[الکلام فی النوافل]

اشارة

و کذا لا خلاف فی کون نافلة الصبح رکعتین قبل اداء فریضة الصبح و لا خلاف أیضا فی کون نافلة اللیل احدی عشر رکعة و ان وقع الخلاف فی الوصل بین رکعتی الشفع و رکعة الوتر حیث ذهب العامة الی الوصل حتّی قال ابو حنیفة بوجوب الوصل و الامامیة بعدم الوصل.

و امّا سائر النوافل فقد وقع الخلاف فیه بین المسلمین و المشهور بین الشیعة أنّ عددها أربع و ثلاثون رکعة ثمان رکعات قبل الظهر و ثمان رکعات قبل العصر و أربع رکعات بعد المغرب و رکعتان عن جلوس بعد العشاء و رکعتان للفجر و یصیر مجموع عدد فرائض الیومیّة و نوافل اللیلیّة و النّهاریّة احدی و خمسون رکعة.

و دلیلهم فی ذلک الروایات:

[فی ذکر الطائفتین من الاخبار]

منها ما رواه فضل بن یسار عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال الفریضة و النافلة احدی و خمسون رکعة منها رکعتان بعد العتمة تعدّان برکعة و هو قائم الفریضة سبع عشرة و النافلة أربع و ثلاثون رکعة). «۱»

و منها ما رواه أحمد بن ابی نصر عن الرّضا علیه السّلام (قال قلت لابی الحسن أن أصحابنا یختلفون فی صلاة التطوع بعضهم یصلّی أربعا و أربعین و بعضهم یصلّی خمسین فأخبرنی بالذی تعمل به أنت کیف هو حتّی أعمل بمثله فقال: أصلّی واحدة و خمسین رکعة ثمّ أمسک و عقد بیده الزوال ثمانیة و أربعا بعد الظهر و أربعا قبل العصر و رکعتین بعد المغرب و رکعتین قبل العشاء الآخرة و رکعتین بعد العشاء عن قعود تعدّ ان برکعة من قیام و ثمان صلاة اللیل و الوتر ثلاثا و رکعتی الفجر و الفرائض سبع

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۱۳ من ابواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۹

عشرة فذلک احدی و خمسون). «۱»

و منها ما رواه اسماعیل بن سعد الأحوص (قال: قلت للرّضا علیه السّلام کم من رکعة قال أحدی و خمسون رکعة). «۲»

و منها ما رواه فضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون (قال:

و الصلاة الفریضة: الظهر أربع رکعات و العصر أربع رکعات و المغرب ثلاث رکعات و العشاء الآخرة أربع رکعات و الغداة رکعتان هذه سبع عشرة رکعة و السنة أربع و ثلاثون رکعة ثمان رکعات قبل فریضة الظهر و ثمان رکعات قبل فریضة العصر و أربع رکعات بعد المغرب و رکعتان من جلوس بعد العتمة تعدّ ان برکعة و ثمان رکعات فی السّحر و الشفع و الوتر ثلاث رکعات تسلم بعد الرکعتین و رکعتا الفجر) «۳».

و فی قبال هذه الأخبار بعض الأخبار الاخر الدال علی خلافها:

منها ما دلّ علی کون النوافل أربعا و أربعین و هما روایتا زرارة عن ابی جعفر و عن ابی عبد اللّه علیهما السّلام (حیث قال قلت لأبی جعفر علیه السّلام انّی رجل تاجر أختلف و أتّجر فکیف لی بالزوال و المحافظة علی صلاة الزوال و کم نصلّی قال تصلّی ثمانی رکعات إذا زالت الشّمس و رکعتین بعد الظهر و رکعتین قبل العصر فهذه اثنا عشرة رکعة و تصلی بعد المغرب رکعتین و بعد ما ینتصف اللیل ثلاث عشرة رکعة منها الوتر

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۱۳ من ابواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۱ من الباب ۱۳ من ابواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۳ من ابواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۰

و منها ركعتا الفجر و ذلك سبع و عشرون ركعة سوى الفريضة). «۱»

(حيث قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما جرت به السنه فى الصّلاة فقال ثمان ركعات الزّوال و ركعتان بعد الظهر و ركعتان قبل العصر و ركعتان بعد المغرب و ثلاث عشرة ركعة من آخر الليل منها الوتر و ركعتا الفجر). «۲»

و ما دلّ على كون النوافل ستا و أربعين ركعة و هو رواية ابى بصير (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التطوع بالليل و النهار فقال الّذى يستحبّ ان لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشّمس و بعد الظّهر ركعتان و قبل العصر ركعتان و بعد المغرب ركعتان و قبل العتمة و من (فى) السّحر ثمان ركعات و الوتر ثلاث ركعات مفصوله ركعتان قبل صلاة الفجر و أحبّ صلاة الليل آخر الليل). «۳»

[فى طريق الجمع بين الاخبار]

و يمكن الجمع بينها بحملها على مراتب الفضل بأنّ فعل أربع ركعات لنافلة العصر مجز و يثاب عليه و لكن فعل ثمان ركعات أفضل و لكن لا يمكن ذلك فى نافلة العشاء لعدم ذكر نوع آخر لانّ الأخبار.

أو يقال بان بعد كون صدور رواية البزنطى فى زمن الرضا عليه السّلام.

فى جواب السائل عن كون الأصحاب يختلفون فى صلاة التطوع و مقصوده السؤال عن فعل الإمام عليه السّلام لرفع الاختلاف و جوابه بانى أصلى واحدة و خمسين ركعة يرفع التعارض بينها بذكر فعله النافلة كذلك فلا مورد لروايات الّتى زمن صدورها قبل زمانه عليه السّلام.

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۴ من ابواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من ابواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱

ثمّ إنّه يقع التعارض بين الأخبار المتقدّمة و خبر رواه الحميرى فى قرب الاسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عن على عليه السّلام (إنّه كان يقول إذا زالت الشّمس عن كبد السّماء فمن صلّى تلك الساعة أربع ركعات فقد وافق صلاة الاوّابين و ذلك بعد نصف النّهار). «۱»

فهذه الرواية مع كونها محمولة على التقية لموافقتها لمذهب أبى حنيفة كما أنّ فقه الزيديّة موافق لفقه الحنفية ضعيفة السند بحسين بن علوان لكونه من الزيديّة فلا يمكن الاعتماد عليها.

ثمّ إنّه كما عرفت ان المستفاد من الروايات كون نافلة العشاء ركعتان بعد العشاء عن جلوس تعدّ ان ركعة من قيام.

و هذه عند الامامية كذلك لهذه الروايات و ليس عند العامّة كذلك بل قال بعضهم بعدم تشريعها و قال بعضهم بانّها ركعتان عن قيام و قال أبو حنيفة بكونها ثمان ركعات أربع منها قبل فعل العشاء و أربع بعد فعلها.

يقع الكلام فى أمور:

الأمر أوّل [نافلة كل فريضة عمل مستقل:]

اشارة

أن المستفاد من أخبار الباب كون نافلة كل فريضة عملا مستقلا و لا ربط لها بنافلة فريضة اخرى بمعنى إنّه يجوز فعل نافلة فريضة و ترك نافلة فريضة اخرى.

و كذا يستفاد منها ان النافلة إذا كانت أزيد من صلاة واحدة مثل نافلة الظهر

---

(۱)- الرواية ۴ الباب ۲۸ من ابواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲

و المغرب و العشاء كلّها عمل واحد و معنون بعنوان نافلة الظهر أو العصر أو المغرب و ان كان بعد كل ركعتين تسليم لكن الأمر المستحبى متعلق بكلّها و لا- يترتب الاثر المطلوب ألّا بفعل ثمان ركعات كما فى نافلة الظهر و العصر أو أربع ركعات كما فى نافلة المغرب

[فى ذكر كلام صاحب الجواهر]

خلافا لصاحب الجواهر حيث قال بجواز اتيان بعضها فى كل النوافل و أقام عليه أربعة وجوه:

الوجه الأوّل: الاصل

الوجه الثانى: تحقق الفصل المقتضى للتعدد

الوجه الثالث: عدم وجوب إكمال النافلة بالشروع فيها

الوجه الرابع: ان النوافل شرّعت لتكميل الفرائض فيكون لكل بعض قسط منه فيصح الإتيان به وحده.

و كل الوجوه قابلة للاشكال أمّا الاصل فلا اصل يتصوّر فى المسألة الا استصحاب عدم الاشتراط الموجود قبل التشريع و الاستصحاب و ان كان عرش الاصول لكنّه فرش الأدلّة و مع وجود الأخبار فى المسألة الدالة بظاهرها على كون نافلة كل صلاة مركبّة مأمور بها فلا مجال لجريان الأصل مع انّه ليس للمستصحب حالة سابقة معلومه و استصحاب العدم الازلى بناء على جريانه لا- يحرز بها كون الموضوع المتعلّق به الطلب هو لا بشرط بقية النوافل.

مضافا الى ان المستفاد من الأدلّة هو الارتباط بين اجزاء نوافل كل فريضة و الارتباط مغاير مع الاشتراط لانّ مع الارتباط كون متعلق الأمر الاستحبابى تمام الأجزاء لكن مع كون الأمر واحدا له أبعاض متعددة حسب تعدد أبعاض متعلقه و هذا ليس معنى اشتراط الأجزاء بعضها ببعض.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳

و امّا تحقق الفصل فلا يوجب التعدد بما هو نافلة و بما هو معنون بعنوان النافلة و إن كان كل صلاة بالتسليم غير صلاة اخرى و لكن الآمر متعلق بعنوان النافلة لا بعنوان الصّلاة.

و امّا عدم وجوب الاكمال بالشروع و جواز فعل بعضها لا يدلّ على صدق عنوان المأمور به على ذلك البعض و هو عنوان النافلة و كون الناقص مصداقا لعنوان المأمور به.

و امّا كون تشريع النوافل لتكميل الفرائض لا يوجب كون كل جزء له قسط من الدخالة فى التكميل مستقلا بل عنوان النافلة شرّعت لتكميل الفرائض و صدق العنوان متوقف على فعل تمام اجزائها.

[فی ذکر کلام المحقّق الهمدانی رحمه اللّه]

قال المحقق الهمدانی قدّس سرّه فی مصباح الفقیه «۱» إنّه لا ینبغی الاستشکال فی جواز الاقتصار فی نافلة المغرب علی رکعتین و فی نافلة العصر علی أربع رکعات لدلالة بعض الأخبار المتقدمة علیه «۲» بل الظاهر جواز الاتیان برکعتین من نافلة العصر فی غیر واحد من الأخبار الآمرة بأربع رکعات بین الظهرین من التفصیل بالأمر برکعتین بعد الظهر و رکعتین قبل العصر فان ظاهرها بشهادة السیاق ان کل واحد من العناوین المذکورة فی تلک الروایات نافلة مستقلّة و للمکلف الإتیان بکل منها بقصد امتثال الأمر المتعلّق بذلک العنوان من غیر التفات الی ما عداها من التکالیف.

و بهذا ظهر انّه یجوز الإتیان بست رکعات أیضا من نافلة العصر لقوله علیه السّلام فی

---

(۱)- مصباح الفقیه، ص ۳۴، ج ۹.

(۲)- الروایة ۱ و ۲ و ۳ من الباب ۱۴ من ابواب أعداد الفرائض من الوسائل.

موثقة سلیمان بن خالد صلاة النافلة ثمان رکعات حین تزول الشّمس (قبل الظهر) و ستّ رکعات بعد الظهر و رکعتان قبل العصر. «۱» فان ظاهرها کون ست رکعات فی حدّ ذاتها نافلة مستقلة و فی خبر عیسی بن عبد اللّه القمی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام إذا کانت من هاهنا من العصر فصلّ ستّ رکعات. «۲»

و یظهر من بعض الأخبار جواز الاقتصار فی نافلة الزوال أیضا علی أربع رکعات کخبر الحسین بن علوان المروی عن قرب الاسناد عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السّلام (أنّه کان یقول إذا زالت الشّمس عن کبد السماء فمن صلّی تلک الساعة أربع رکعات فقد وافق صلاة الأوّابین و ذلک بعد نصف النهار). «۳»

ثمّ قال و هل یجوز التخطّی عمّا یستفاد من النصوص بالإتیان برکعتین من نافلة الزوال أو ست رکعات أو رکعتین من نافلة اللیل أو أربعا أو ستا عازما من أول الأمر وجهان، ثمّ نقل کلام صاحب الجواهر قدّس سرّه و ردّه (ثمّ قال فالأظهر عدم الفرق بین النوافل و جواز الاقتصار علی البعض فی الجمیع و ان کان الأحوط فی غیر الموارد الّتی استفدنا جوازها بالخصوص من النصوص المعتبرة عدم قصد الخصوصیّة الموظّفة ألا علی سبیل الاحتیاط الی آخر کلامه). «۴»

و یردّ علیه بأنّا قلنا بأنّ هذه الروایات الدالّة علی کون نافلة المغرب رکعتین

---

(۱)- الروایة ۱۶ من الباب ۱۳ من ابواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۲)- الروایة ۸ من باب ۱۴ من ابواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من باب ۲۸ من ابواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۴)- مصباح الفقیه، ج ۹، ص ۴۰.

أو کون نافلة العصر أربعا أو رکعتین، أو نافلة الزوال أربعا، تکون مورد الأعراض عند العلماء بعد کلام الرّضا علیه السّلام فی روایة محمد بن ابی نصر السائل عن اختلاف الأصحاب فی عدد التطوّع، و استخباره عن عمل الّذی یعمله المعصوم علیه السّلام و قوله علیه السّلام أنا أصلّی واحدة و خمسین، و کیفیة فعل النوافل و ذکر عدد کل نوافل النّهاریّة و اللیلیة.

و لو فرض العمل بهذه الأخبار لا بدّ من العمل بها فی مواردها و لا یجوز التعدّی الی غیرها، لأنّا قلنا بضعف سند روایة حسین بن علوان المروی فی قرب الاسناد الدالّة علی کون نافلة الظهر أربع رکعات، لأنّه من الزیدیة، مع أنّها محمولة علی التقیّة لموافقتها

لمذهب أبی حنیفة، و مع ذلک لا یمکن استفادة ذلک الحکم من أخبار نافلة العصر، لانّ التفریق بین النوافل فی مقام العمل لا ینافی کون المطلوب و المأمور به تمام ثمان رکعات، لأنّه کان من سیرتهم التفریق بین فریضة الظهر و العصر و الاتیان بفعل صلاة الظهر فی وقت فضیلتها، و کذا صلاة العصر فی وقت فضیلتها، و لذا قد یأتون بنافلة العصر بعضها بعد صلاة الظّهر، و بعضها قبل صلاة العصر، فلا منافاة بین جواز التفریق و فعل النافلة فی وقتین، و کون مجموعها مطلوبا واحدا من حیث المجموع و لها أمر واحد استحبابی، فعلی هذا لا منافاة بین الأخبار المعمول بها و الأخبار الّتی دلت علی التفریق فی الفعل الدالّة علی کون نافلة العصر ثمان رکعات مثل روایة سلیمان بن خالد «۱» المتقدّمة الدالّة علی فعل ست رکعات بعد الظهر و رکعتین قبل فریضة العصر، و روایة رجاء بن أبی الضحّاک الدالة علی ان الرّضا علیه السّلام

(۱)- الروایة ۱۶ من الباب ۱۳ من ابواب أعداد الفرائض من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶

صلّی ستا من نافلة الظهر ثمّ أذّن ثمّ صلّی رکعتین و کذا نافلة الظهر. «۱»

الأمر الثانی: فی صلاة الغفیلة

اشارة

و تنقیح المقال فیها یتوقف علی ذکر الأخبار الواردة فیها و تحقیق ما تقضیه قواعد الجمع بینها فلهذا نذکر الاخبار أوّلا:

منها ما روی الشّیخ عن هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال («من صلّی بین العشاءین رکعتین یقرأ فی الاولی الحمد و ذا النون إذ ذهب مغاضبا- إلی قوله:- و کذلک ننجی المؤمنین» و فی الثانیة الحمد و قوله «و عنده مفاتح الغیب» الآیة فإذا فرغ من القراءة رفع یدیه و قال اللّهم أنّی أسألک بمفاتح الغیب الّتی لا یعلمها ألّا أنت أن تصلّی علی محمد و آل محمّد و أن تفعل بی کذا و کذا و یقول اللّهم أنت ولیّ نعمتی و القادر علی طلبتی و تعلم حاجتی فأسألک بحقّ محمّد و آله لما قضیتها لی و سأل اللّه حاجته أعطاه اللّه ما سأل). «۲»

و منها ما رواه السیّد الزاهد رضی الدّین ابن طاوس رضی اللّه عنه فی کتاب فلاح السائل باسناده عن هشام بن سالم نحوه و زاد، (فان النبی صلّی اللّه علیه و آله قال لا تترکوا رکعتی الغفیلة و هما ما بین العشاءین). «۳»

و منها ما رواه الصّدوق مرسلا قال (قال رسول اللّه و فی کتاب العلل مسندا فی الموثق عن سماعة عن جعفر بن محمّد عن أبیه علیهما السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله تنفّلوا

(۱)- الروایة ۲۴ من الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۲۰ من ابواب بقیة الصّلاة المندوبة.

(۳)- فلاح السائل ص ۲۴۸ مستدرک الوسائل ج ۶ ص ۳۰۳ ابواب بقیة الصلات المندوبة الباب ۱۵، حدیث ۳.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۷

فی ساعة الغافلة و لو برکعتین خفیفتین فانّهما تورثان دار الکرامة «۱» قال و فی خبر آخر دار السّلام و هی الجنّة و ساعة الغافلة ما بین المغرب و العشاء). «۲»

منها ما رواه الشّیخ فی المصباح عن الصادق عن أبیه عن آبائه عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله (انّه قال أوصیکم برکعتین بین العشاءین یقرأ فی الاولی الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشرة مرّة و فی الثانیة الحمد مرّة و قل هو اللّه أحد خمس عشرة مرّة فان

فعل ذلك فى كلّ شهر كان من المؤمنين فان فعل ذلك فى كل سنة كان من المحسنين فان فعل ذلك فى كلّ جمعة مرّة كان من المخلصين فان فعل ذلك كل ليلة زاحمنى فى الجنّة و لم يحص ثوابه الا اللّه تعالى). «۳»

و منها ما رواه الصّدوق فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام (أنّ إبليس يبثّ جنوده جنود الليل من حين تغيب الشّمس الى مغيب الشفق و يبثّ جنود النّهار من حين يطلع الفجر الى طلوع الشّمس و ذكر ان النبى صلّى اللّه عليه و آله كان يقول أكثروا ذكر اللّه عزّ و جلّ فى هاتين الساعتين و تعوّذوا باللّه عزّ و جلّ من شرّ ابليس و جنوده و عوّذوا صغاركم فى هاتين الساعتين فإنّهما ساعتا غفلة). «۴»

و بعد ذكر الأخبار لا بدّ من البحث فى جهتين:

الجهة الأولى [هل التنفل متحد مع صلاة الغفيلة]

: هل التنفّل المأمور به فى ساعة الغافلة المستفاد من رواية الّتى رواها الصّدوق مرسلا و مسندا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله متحد مع صلاة الغفيلة الّتى يستفاد

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۰ من ابواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲۰ من ابواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۷ من ابواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(۴) مصباح الفقيه، ج ۱، ص ۳۱۸.

استحبابا من رواية هشام بن سالم و كذا مع صلاة الوصية الّتى يستفاد استحبابا من رواية الّتى رواها الشّيخ فى المصباح عن الصّادق عليه السّلام أو لا.

الجهة الثانية:

اشارة

هل تكون صلاة الغفيلة و الوصية متّحدتين مع نافلة المغرب بحيث لو صلهما المصلّى يكون فعلهما بمنزلة نافلة المغرب و يكون مسقطا عنها أو لا.

أما الكلام فى الجهة الاولى فلا ريب فى كون الإتيان بصلاة الغفيلة و الوصيّة امتثالا أمره صلّى اللّه عليه و آله بقوله (تنفّلوا فى ساعة الغافلة) لأنّه لا يستفاد من هذا الأمر ألّا مطلوبيّة ايجاد طبيعة التنفّل فى ساعة الغافلة و هى ما بين المغرب و العشاء فالأمر فيها أمر بطبيعة التنفل و هى تحصل فى ضمن أيّ فرد فما يصدق عليه النافلة يكون محصّلا للغرض و مسقطا للأمر و ان كان بحسب المفهوم يغاير عنوان المأخوذ فى هذه الروايات مع العنوان المأخوذ فى تلك الروايات لكن فى مقام الامتثال يتداخل كلا العنوانين فباعتبار مقام الأمر و الطلب متغايران لكن بحسب مقام الامتثال يتداخلان و يتصادقان على أمر واحد لانّ المقصود اشتغال هذا الزمان بذكر اللّه تعالى و ترك الكلام بما لا يعنيه و عدم اجتماع الناس على ذكر الغيبة و الكذب و الأمور الباطلة و لذا أمرهم بالتنفل و الذكر و هو كما يحصل بأربع ركعات يقرأ فيها الحمد و سوره قصيرة كذلك يحصل بصلاة الغفيلة و الوصية لكن لا بدّ من قصدهما فلو قصد الغفيلة و الوصية حصل كلا العنوانين و التنفّل لأنّهما من الأمور القصدية و لو لم يقصدهما يتحقّق الامتثال بالنسبة الى الأمر المتعلّق بالتنفّل فقط.

[فى ذكر الوجوه الثلاثة للاحتمالات الثلاثة]

اشارة

أما الكلام فى الجهة الثانية فالمحتمل فيه على سبيل منع الخلو ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: كون المراد من نافلة المغرب هو صلاة الغفيلة و صلاة الوصيّة و كونهما متّحدين مع نافلة المغرب ذاتا و عنوانا فهما مصداقان لها قهرا و ذكرهما فى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۹

روايتى المصباح من باب كونهما بيانا لكيفية فعل نافلة المغرب.

الوجه الثانى: كونهما متغايرين مع نافلة المغرب عنوانا و ذاتا فلا يصدق عنوان نافلة المغرب عليهما عكس الوجه الأول.

الوجه الثالث: امكان تصادقهما مع النافلة بحسب الخارج فى مقام الامتثال و ان كان بينهما و بين النافلة تغايرا بحسب المفهوم و الذات.

فما يمكن ان يقال فى بيان وجه الأوّل هو أنّه حيث كان المسلمون بنائهم على أداء نافلة المغرب بين صلاة المغرب و العشاء فقول الصادق عليه فى روايتى المصباح يكون بيانا لكيفية أداء النافلة و كون الأثر المطلوب يترب على النافلة إذا فعلها المصلّى بهذه الكيفية المعهودة بحيث لو صلّى بأربع ركعات بغير هذه الكيفية لا يشرع له فعل صلاة الغفيلة و الوصية لعدم تعلق أمر بهما مستقلا بعنوان خصوص الغفيلة و الوصية بل الأمر بهما بعنوان نافلة المغرب.

و ما يمكن ان يكون وجها لاحتمال الثانى هو انّه بعد استقرار سيرة المسلمين على فعل نافلة المغرب بين الصلاتين بأربع ركعات فقول الصادق عليه السّلام فى رواية المصباح باستحباب أربع ركعات بين العشاءين لا يفهم العرف بكون ذلك بيانا لنافلة المغرب.

بل يفهمون باستحباب أربع ركعات اخر بعنوان الغفيلة و الوصيّة بحيث لو صلّهما المصلّى لا يأت بنافلة المغرب و لو صلّهما منضمتين الى نافلة المغرب فقد أتى بنافلة المغرب و الغفيلة و الوصيّة.

و ما يمكن ذكره وجها لاحتمال الثالث هو ان نافلة المغرب بعنوانها تعلّق بها أمر استحبابى مستقل غير مشروطة بكيفية مخصوصة و لا بشرط بها و صلاة الغفيلة

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۰

و الوصيّة أيضا تعلّق بكلّ واحد منهما أمر مستحب مستقل بكيفية مستقلة غير مشروطتين بكونهما قبل نافلة المغرب أو بعدها فلا اشكال حينئذ بإتيان صلاة الغفيلة و الوصية بعنوان نافلة المغرب أيضا و يتحقّق الامتثال بالنسبة الى أمر النافلة و الغفيلة و الوصية لكن بالنسبة إلى أمر صلاة الغفيلة و الوصيّة يكون أمرهما استقلاليا و بالنسبة الى أمر النافلة حيث تكون مركبّة مأمور بها يكون أمر كلّ منهما ضمنيّا حيث تعلّق أمر واحد بنافلة المغرب المركّبة من صلاتين مرتبطتين و كل صلاة متعلق بالأمر الضمنى.

فعلى هذا بناء على الوجه الأوّل ليس فى البين ألّا أمر واحد مستحب و على الوجه الثانى يكون أمر ان مستحبين متباينين لا يمكن تداخلهما و على الوجه الثالث كذلك أمران مستحبان يمكن تداخلهما.

[الكلام فى صلاة الغفيلة و الوصية]

نعم فى مثل صلاة الغفيلة و الوصية اشكال من حيث كونهما من العناوين القصديّة الّتى لا يكفى الإتيان بهما من دون قصدهما أو لا تكون كذلك مثلا لو صلّى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۲

أربع ركعات بكيفية صلاة الغفيلة و صلاة الوصيّة و قصد بها نافلة المغرب هل تداخل العناوين و تقع مصداقا لتمامها أو لا تقع مصداقا الّا لما قصد فيه وجهان و احتمالان.

الأمر الثالث: فى وجوب الجلوس فى صلاة الوتيرة و عدمه.

اشارة

وجه وجوب الجلوس فیها هو إجماع الفقهاء علی ثبوت الجلوس فی هذه الصلاة المسماة بالوتیرة إلی زمان الشهید الأوّل (قدّس) بل المذکور فی کتبهم ان نافلة العشاء رکعتان من جلوس تعدّ ان برکعة من قیام مع کون بنائهم ذکر الفتوی بعین الفاظ أخبار الصادرة من المعصومین علیهم السّلام کما تری هذا التعبیر فی روایة ابی نصر البزنطی «۱» (و رکعتین بعد العشاء من قعود تعدّان برکعة من قیام) و فی روایة فضیل ابن یسار (الفریضة و النافلة احدی و خمسون رکعة منها رکعتان بعد العتمة جالسا تعدّ برکعة مکان الوتر). «۲»
و کذا فی روایة اعمش عن جعفر بن محمد علیهما السّلام (و رکعتان من جلوس بعد العشاء الآخرة تعدّان برکعة). «۳»
و روایة ابی عبد اللّه القزوینی (قال قلت لابی جعفر محمد بن علی الباقر علیه السّلام لأیّ علّة تصلّی الرکعتان بعد العشاء الآخرة من قعود فقال لأنّ اللّه فرض سبع عشرة رکعة فاضاف إلیها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله مثلیها فصارت أحدی و خمسین رکعة فتعدّ

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲۵ من الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳

انّ هاتان الرکعتان من جلوس برکعة) «۱» و غیر ذلک من الروایات واردة.

[فی ذکر الروایتان الدالتان علی جواز القیام]

و فی قبال هذه الروایات الدالة علی لزوم الجلوس و الاجماع و التسالم الی زمان الشهید قدّس سرّه روایتان ظاهرتان فی جواز القیام بل فی کونه افضل من القعود.
الأولی: روایة الحارث بن المغیرة النصری عن الصّادق علیه السّلام (قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول صلاة النهار ستّ عشرة رکعة ثمان إذا زالت الشّمس و ثمان بعد الظهر و أربع رکعات بعد المغرب یا حارث لا تدعهنّ فی سفر و لا حضر و رکعتان بعد العشاء الآخرة کان أبی یصلّیها و هو قاعد و أنا أصلّیهما و أنا قائم و کان رسول اللّه یقول ثلاث عشرة رکعة من اللیل). «۲»
الثانیة: روایة سلیمان بن خالد عد ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال صلاة النافلة ثمان رکعات حین تزول الشّمس قبل الظهر و ستّ رکعات بعد الظهر و رکعتان قبل العصر و أربع رکعات بعد المغرب و رکعتان بعد العشاء الآخرة یقرأ فیها مائة آیة قائما أو قاعدا و القیام أفضل و لا تعدّهما من الخمسین). «۳»
لکن بعد ورود الأخبار الکثیرة الدالة علی الجلوس و کون رکعتین من هذه الصلاة تعدّ ان برکعة من قیام و قد ذکرها القدماء فی کتبهم و أفتوا بمضمونها بل لفظ فتاواهم عین الفاظ الأخبار الصادرة من المعصومین علیهم السّلام و کان بنائهم علی الافتاء فی هذه الکتب بعین الفاظ الأخبار مثل النهایة و المقنعة و عدم العمل بهذین الروایتین مع أنهما بمرأی منهم یکشف ذلک عن إعراضهم عنهما و عدم العمل بهما من الأصحاب

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۲)- الروایة ۹ من الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۶ من الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۳، ص: ۲۴

قبل الشهيد الأوّل و لا يمكن الجمع بين الأخبار المتقدمة و هذين الخبرين بالتخير بعد عدم عمل القدماء و المشايخ العظام الذين اطّلعوا على أقوال المعصومين و وصلت الأحكام إليهم يدا بيد.

فلا بدّ من حملهما على التقية لإن القول بأنّ نافلة العشاء الآخر، يأتى بها جالسا لم يفت به أحد من العامة.

مع ان القول باتيان الركعتين عن قيام ينافى مع الأخبار الكثيرة الدالة على ان مجموع الفرائض و النوافل أحدى و خمسون ركعة و قد ذكرنا تسالم الأصحاب على ذلك أيضا بعد كلام الرضا عليه السّلام فى رواية البزنطى (فقال اصلى واحدة و خمسين ركعة). «۱»

الأمر الرابع: فى سقوط الوتيرة فى السفر و عدمه.

اشارة

لا يخفى عليك ان سقوط نافلة الظهرين فى السفر و عدم سقوط نافلة المغرب و الصبح من المسلّمات و لا خلاف و لا اشكال فيه.

انما الخلاف فى نافلة العشاء اعنى الوتيرة بانّه هل تسقط فى السفر كما هو المشهور عندنا أو لا تسقط كما قال بذلك الشّيخ منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة فى هذا المقام

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

أمّا ما دلّ على السقوط روايات كثيره:

منها رواية حذيفة بن منصور عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه عليهما السّلام (أنّهما قالا الصّلاة فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعد هما شى‌ء). «۲»

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۶ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۳، ص: ۲۵

و منها رواية ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال الصّلاة فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعد هما شى‌ء الا المغرب فأنّ بعدها أربع ركعات لا تدعهنّ فى سفر و لا حضر و ليس عليك قضاء صلاة النهار و صلّ صلاة الليل و اقضه). «۱»

و منها رواية عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال الصّلاة فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعد هما شى‌ء ألّا المغرب ثلاث). «۲»

و منها رواية ابى يحيى الحنّاط (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة النافلة بالنهار فى السفر فقال يا نبىّ لو صلحت النافلة فى السفر تمّت الفريضة) «۳» و عموم التعليل فى الجواب يدلّ على سقوط نافلة العشاء.

أمّا ما دلّ على عدم سقوط الوتيرة فروايتان الاولى ما رواها فضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام (فى حديث) قال و أنّ ما صارت العتمة مقصورة و ليس تترك ركعتاها (ركعتيها) لانّ الركعتين ليستا من الخمسين و أنّ ما هى زيادة فى الخمسين تطوّعا ليتمّ بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع «۴».

فهذه الرواية أخص من الروايات المتقدمة فالقاعدة تخصيصها بها و لكن حيث كان فى طريق رواية فضل بن شاذان عبد الواحد بن محمد عبدوس النيسابورى و على بن محمّد بن قتيبة و لم يثبت توثيقهما لا يمكن التخصيص مع أن فى المسألة الاجماع على السقوط.

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۱۳ من أبواب اعداد الفرائض من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۶ من أبواب صلاة المسافر من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۲۱ من أبواب اعداد الفرائض من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۲۹ من أبواب اعداد الفرائض من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶

الأمر الخامس: الأخبار الواردة فى سقوط النوافل فى السفر

تشمل لأربع ركعات المزيدة فى يوم الجمعة على نافلتها لأنها من النوافل و ان كان محلّها فى خصوص يوم الجمعة فما دلّ على سقوط التطوّع فى السفر يشملها فلا وجه للترديد فى سقوطها بعد اطلاق أخبار السقوط و حملها على خصوص الرواتب لأنّها من الرواتب فى يوم الجمعة.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷

المقدّمة الثانية: فى المواقيت

[فى ذكر بعض الآيات الدالّة على الوقت]

اشارة

أعلم إنّه لا ريب فى أن الفرائض اليوميّة واجبات موقتة لا يجوز تقديمها على أوقاتها و لا تأخيرها عنها بلا خلاف بل عليه اجماع علماء الإسلام و من ضروريات الدين و الفقه كون الوقت شرطا لها و يدلّ على ذلك الآيات الشريفة:

منها قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كٰانَ مَشْهُوداً. «۱»

و منها قوله تعالى وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نٰافِلَةً لَكَ عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقٰاماً مَحْمُوداً «۲».

و المراد من الدلوك هو الزوال و هو ميل الشّمس عن وسط السماء و انتقالها عن دائرة نصف النهار و المراد من الغسق انتصاف الليل و قد بيّن فى هذه الآية أوقات الصلوات الخمس الواجبة أربع منها يستفاد من صدرها و واحدة منها من

---

(۱)- سورة الاسراء، الآية ۷۸.

(۲)- سورة الاسراء، الآية ۷۹.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸

ذيلها و هى صلاة الصبح لانّ المراد من قوله تعالى و قرآن الفجر هو صلاة الصبح كما دلّ على ذلك خبر زرارة الآتى.

و منها قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ طَرَفَيِ النَّهٰارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنٰاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئٰاتِ «۱».

و المراد من طرفى النّهار أمّا صلاة الصبح و العصر و أمّا صلاة الصبح و المغرب فعلى الأوّل يكون المراد من قوله زلفا المغرب و العشاء و على الثانى يكون المراد منه خصوص العشاء و لا يكون المراد من قوله زلفا من الليل صلاة الليل المعهودة لانّ الخطاب و ان كان الى النّبى صلّى اللّه عليه و آله لكنّ المراد بعث كلّ النّاس على إتيان الفرائض و الواجبات و صلاة الليل لا تكون واجبة حتى لزم على النّاس أقامتها فلا يشملها الآية الشريفة كما توهّمه بعض.

و منها قوله تعالى فَإِذٰا قَضَيْتُمُ الصَّلاٰةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيٰاماً وَ قُعُوداً وَ عَلىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاٰةَ إِنَّ الصَّلاٰةَ كٰانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتٰاباً مَوْقُوتاً «۲».

بناء على المعروف بين المفسّرين من أنّ الموقوت هو ما جعل اللّه له الوقت لا المفروض و المأمور به الى غير ذلك من الآيات و لا يخفى أنّ أوقات الفرائض موسّعة بمعنى ان متعلق الأمر فى الفرائض الأمر الكلى المقيّد وقوعها فى وقت وسيع مثلا فى الظهرين وجب على المكلف اتيان ثمان ركعات من الزوال الى الغروب أو المغرب و هو مخيّر فى إيجاد الكلّى فى ضمن أيّ فرد منها شاء لانّ كلّ فرد من أفراد الكلى

---

(۱)- سورة الهود، الآية ۱۱۴.

(۲)- سورة النساء، الآية ۱۰۳.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹

مصداقه و محصّله و التخير عقليّ لا شرعيّ فلا اشكال فى جواز كون الواجب موسّعا.

فإذا عرفت اعتبار الوقت فى الفرائض لا بدّ من ذكر وقت كل فريضة مبدئه و منتهاه فنذكر تمام احكامها فى ضمن مطالب:

المطلب الاوّل: فى ابتداء وقت الظهرين

اشارة

يستفاد من قوله تعالى أَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱».

كما قلنا أوقات الصلوات الأربع الظّهرين و العشاءين كما بين ذلك فى الأخبار:

[فى ذكر الروايات الواردة فى ذكر اوّل وقت الظهرين]

منها ما رواه زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام (قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا فرض اللّه عزّ و جلّ من الصّلاة فقال خمس صلوات فى الليل و النهار فقلت هل سمّاهنّ اللّه و بيّنهنّ فى كتابه قال نعم قال اللّه تعالى لنبيّه صلّى اللّه عليه و آله أَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ و دلوكها زوالها و فيما ما بين دلوك الشّمس إلى غسق الليل و أربع صلوات سماّهنّ اللّه و بيّنهنّ و وقّتهنّ و غسق الليل هو انتصافه). «۲»

و منها صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام (قال إذا زالت الشّمس دخل الوقتان الظهر و العصر فإذا غابت الشّمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة). «۳»

---

(۱) سورة الاسراء، الآية ۷۸.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲ من ابواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب المواقيت و نوافلها من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰

و منها رواية عبيد ابن زرارة (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن وقت الظهر و العصر فقال إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعا إلّا أنّ هذه قبل هذه ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس). «۱»

و منها صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام (قال صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بالنّاس الظهر و العصر حين زالت الشّمس

فی جماعهٔ من غیر علّهٔ). «۲»

و منها روایهٔ داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر حتّی یمضی مقدار ما یصلّی المصلّی أربع رکعات فإذا مضی ذلک فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّی یبقی من الشّمس مقدار ما یصلی المصلّی أربع رکعات فإذا بقی مقدار ذلک فقد خرج وقت الظهر و بقی وقت العصر حتی تغیب الشّمس). «۳»

و منها ما رواه منصور بن یونس عن العبد الصالح علیه السّلام (قال سمعته یقول إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الصلاتین). «۴»

إلی غیر ذلک من الأخبار المذکورهٔ فی هذا الباب یعنی الباب الرابع من ابواب المواقیت من الوسائل بلغت حدّ التواتر و استقرت سیرهٔ المسلمین من زمن النبی و الائمهٔ علیهم السّلام علی ذلک إلی یومنا.

[فی ذکر الاخبار المعارضهٔ مع الاخبار المتقدمهٔ]

و فی قبال الآیات و الأخبار المذکورهٔ بعض الأخبار دلّ علی أنّ وقت صلاهٔ

---

(۱)- الروایهٔ ۵ من الباب ۴ من ابواب المواقیت و نوافلها من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۶ من الباب ۴ من ابواب المواقیت و نوافلها من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۷ من الباب ۴ من ابواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایهٔ ۱۰ من الباب ۴ من ابواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۳، ص: ۳۱

الظهر لا یدخل الّا بعد صیرورهٔ الفیء قدما و وقت صلاهٔ العصر لا یدخل الّا بعد صیرورهٔ الفیء قدمین أو وقت الظهر صیرورهٔ الفیء قدمین أو ذراعا و وقت العصر صیرورهٔ الفیء أربعهٔ أقدام أو ذراعین.

منها ما رواه زرارهٔ بن أعین و بکیر بن أعین و محمد بن مسلم و برید بن معاویهٔ العجلیّ عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السّلام (أنّهما قالا وقت الظهر بعد الزوال قدمان و وقت العصر بعد ذلک قدمان). «۱»

و منها ما رواه زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام (قال سألته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشّمس و وقت العصر ذراعان علیه السّلام من وقت الظهر فذاک أربعهٔ أقدام من زوال الشّمس). «۲»

و منها ما رواه المحاربی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال سأل أبا عبد اللّه اناس و أنا حاضر (إلی أن قال) فقال بعض القوم أنّا نصلی الأولی إذا کانت علی قدمین و العصر علی أربعهٔ أقدام فقال أبو عبد اللّه النصف من ذلک أحبّ إلی). «۳»

و لا یخفی علیک ان هذه الأخبار لا تنافی مع ما تقدم من الأخبار من کون أوّل الزوال أوّل وقت الظهر و العصر لأنها لا تدلّ علی أن وقت الظهر لا یدخل الّا بعد تحقق القدم و القدمین أو الذراع و أوّل وقت العصر بعد قدمین أو ذراع أو أربعهٔ أقدام أو ذراعین فیحمل هذه الأخبار علی أنّ التأخیر لأجل اتیان النافلهٔ و اختلافها فی المقدار من جهۀ اختلاف المصلّین فی إتیانها من حیث الخفهٔ و البطء

---

(۱)- الروایهٔ ۱- ۲ من الباب ۸ من ابواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۳ من الباب ۸ من ابواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۲۲ من الباب ۸ من ابواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۳، ص: ۳۲

و الشاهد علی ذلک الحمل روایات:

منها صحيحة الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور حازم جميعا (قالوا كنّا نقيس الشّمس بالمدينة بالذراع فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام ألا أنبّئكم بأبين من هذا إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر ألّا أنّ بين يديها سبحة و ذلك إليك أن شئت طوّلت و أن شئت قصّرت). «۱»

و منها صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام (قال أ تدرى لم جعل جعل الذّراع و الذّراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافلة لك ان تتنفّل من زوال الشّمس إلى أن تبلغ ذراعا فإذا بلغت ذراعا بدأت بالفريضة و تركت النافلة). «۲»

و أوضح منها ما رواه أحمد بن يحيى (قال كتب بعض أصحابنا إلى ابى الحسن عليه السّلام روى عن آبائك القدم و القدمين و الأربع و القامة و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين فكتب عليه السّلام لا القدم و لا القدمين إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الصلاتين و بين يديها سبحة و هى ثمان ركعات فان شئت طوّلت و ان شئت قصّرت ثمّ صلّ الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة و هى ثمان ركعات ان شئت طوّلت و ان شئت قصّرت ثمّ صلّ العصر). «۳»

[فى ان لا حاجة لحمل الاخبار على التقية]

و لا حاجة لحمل هذه الأخبار على التقية بعد كون زوال الشّمس أوّل وقت الظهر مجمعا عليه عند المسلمين و لم يكن فتوى العامّة غير ذلك.

[فى ذكر بعض الاخبار الدالة على كون اوّل الوقت افضل]

ثمّ إنّه وردت روايات دالة على استحباب الصّلاة فى أوّل وقتها مثل (أفضل

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۵ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲۰ من الباب ۸ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۳ من الباب ۵ من ابواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۳

الوقت أوّله) «۱» أو (أوّله رضوان اللّه و آخره عفو اللّه) «۲» أو (و الصلاة فى أوّل الوقت أفضل) «۳» (و غير ذلك المذكور فى الباب ۳ من ابواب المواقيت من الوسائل).

أنّ ما الكلام وقع فى أنّه هل ينافى اطلاق هذه الأخبار الأخبار الدالّة على أنّ وقت الظهر هو بعد صيرورة الفيء قدما أو قدمين أو ذرعا أو ذراعين أو لا.

الظاهر عدم التنافى و بقاء هذه الأخبار على إطلاقها لأنّ المراد من ذلك الأخبار ليس بيان استحباب تأخير صلاة الظهر من أوّل وقتها بل المراد بيان وقت يشترك فيه الفريضة و النافلة و جواز مزاحمة النافلة للفريضة و لم يكن فى مقام بيان استحباب تأخير الظهر مطلقا سواء كان قاصدا للنافلة أو لم يكن قاصدا لها أو لم يشرّع فى حقّه النافلة من جهة كون المصلّى مسافرا بل المقصود بيان امكان النافلة و مزاحمتها للفريضة و ليس فى مقام بيان استحباب تأخير الظهر حتّى يقيّد بها إطلاق هذه الأخبار.

ثمّ انّه حكى عن بعض القول بكون التأخير إلى أن يصير الفيء ذراعا أفضل سواء أراد اتيان النافلة أو لا و الظاهر أنّ نظرهم إلى أنّ الجمع بين الأخبار الدالّة على دخول وقت الظهر بالزوال و الأخبار الدالّة على دخوله بعد ذراع أو قدم يقتضى حمل الطائفة الثانية على كون التأخير أفضل و يمكن تأيد هذا الجمع بأخبار.

منها الأخبار الدالّة على أنّ النّبى صلّى اللّه عليه و آله كان يصلّى الظهر بعد زراع و العصر

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۳ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۶ من الباب ۳ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۸ من الباب ۳ من ابواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۴

بعد ذراعين. «۱»

و منها ما رواها عبيد بن زرارة (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن أفضل وقت الظّهر قال ذراع بعد الزوال قال قلت فى الشتاء و الصيف سواء قال نعم). «۲»

و منها ما رواها محمّد بن فرج (قال كتبت أسأله عن أوقات الصّلاة فأجاب إذا زالت الشّمس فصلّ سبحتك و أحبّ ان يكون فراغك من الفريضة و الشمس على قدمين). «۳»

[فى الروايات الدالّة على استحباب التعجيل]

لكن فى قبال هذه الأخبار الأخبار الدالّة على استحباب التعجيل و كون أوّل الوقت و هو زوال الشّمس أفضل تقدم بعضها و نذكر بعضها أيضا.

منها ما رواها زرارة (قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام أصلحك اللّه وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره قال أوّله ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال ان اللّه عزّ و جلّ يحبّ من الخير ما يعجّل). «۴»

و منها ما رواها ابى بصير (قال ذكر أبو عبد اللّه عليه السّلام أوّل الوقت و فضله فقلت كيف أصنع بالثمانى ركعات قال خفّف ما استطعت). «۵»

و لا يمكن حملها على كون المراد من أوّل الوقت أوّل الذراع أو أوّل الذراعين لاباء أكثر الأخبار عن هذا الحمل مع أن المشهور عند الشيعة استحباب التعجيل

(۱)- الروايات ۱۰- ۲۴- ۲۸ من الباب ۸ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲۵ من الباب ۸ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳۱ من الباب ۸ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۲ من الباب ۳ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- الرواية ۹ من الباب ۳ من ابواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۵

و عدم استحباب التأخير.

المطلب الثانى: فى آخر وقت الظهر

اشارة

قد عرفت اتفاق المسلمين على أن وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال و أنّ أوّل وقت الظهر هو بعد الزوال عند الامامية و جمهور العامة لكن آخر وقت الظهر صار مورد الخلاف بين العامّة و الخاصّة، فعند العامّة أربعة أقوال على ما ذكره صاحب تذكرة الفقهاء رحمة اللّه

فی مجلد ۲ ص ۳۰۲ فی مسئلة ۲۶ و عند الخاصّة تبلغ إلی عشرة اقوال عن ما قاله صاحب مفتاح الکرامة فی مجلد ۲ ص ۱۸ و المشهور بینهم امتداد وقت الظهر إلی ان یبقی إلی الغروب اختیارا من الوقت مقدار أربع رکعات کما قال العلّامة الهمدانی رحمه اللّه فی مصباح الفقیه مجلد ۹ ص ۱۰۰ و نسبه العلّامة رحمه اللّه فی تذکرة الفقهاء فی مسئلة ۲۸ ص ۳۰۶ من المجلد ۲ إلی أکثر علمائنا و هو الظاهر من الأخبار و الأخبار الظاهرة فی غیره تحمل علی بیان مراتب الفضل فکل صلاة یأتی بها قریبا من الزوال فهی أفضل من غیرها (قال العلّامة رحمه اللّه فی التذکرة لکل وقتان أوّل و آخر). «۱»

هذا الکلام قد اشتهر فی کلماتهم کما ورد فی الأخبار «۲» لکن اختلفوا فی المراد منها قال المرتضی و ابن جنید فالأوّل وقت الفضیلة و الآخر وقت الأجزاء لقول الباقر علیه السّلام أحبّ الوقت إلی اللّه عزّ و جلّ أوّله حین یدخل وقت الصّلاة فصلّ

---

(۱)- تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۰، مسئلة ۲۳.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۳ من ابواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۳۶

الفریضة فإن لم تفعل فإنّک فی وقت منها حتّی تغیب الشمس «۱» و غیره من الأخبار،

[فی ذکر قول الشیخان: الاول وقت من لا عذر له و الثانی لمن له العذر]

و قال الشیخان الأوّل وقت من لا عذر له و الثانی لمن له العذر لقول الصّادق علیه السّلام فی روایة عبد اللّه بن سنان (قال لکلّ صلاة وقتان و أوّل الوقت أفضله و لیس لأحد ان یجعل آخر الوقتین وقتا ألّا فی عذر من غیر علّة). «۲»

و هذا الخبر محمول علی الفضیلة لدلالة قوله علیه السّلام (أول الوقت أفضله) و أفعل التفضیل یقتضی التشریک فی الجواز فلا یستفاد من الخبر ألا کراهة التأخیر بمعنی الجواز و أقلّ ثوابا و استحباب التقدیم مؤکدا بحیث لا ینبغی ترکه من غیر عذر و یستفاد هذا المضمون من بعض الأخبار مثل قول الصادق علیه السّلام أن فضل الوقت الأوّل علی الآخر کفضل الآخرة علی الدنیا. «۳»

و مثل قول الرضا علیه السّلام و الصلاة فی أوّل الوقت أفضل. «۴»

و مثل قول الصادق علیه السّلام أوّله رضوان اللّه و آخره عفو اللّه و العفو لا یکون ألّا عن ذنب «۵» ثمّ إنّه لا یمکن ان یکون مراد من قال بعدم جواز التأخیر إلی آخر الوقت الحرمة الوضعیة بمعنی خروج وقت صلاة الظهر و صیرورته قضاء لبعد هذا الاحتمال و لا یمکن استفادة ذلک من الأخبار فلا بدّ أن یکون المراد الحرمة التکلیفیة و ترتب العصیان علی التأخیر من دون عقاب فیرجع هذا القول إلی ابن جنید

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۳ من الباب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۵ من الباب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۱۸ من الباب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۵)- الروایة ۱۶ من الباب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۳۷

و المرتضی و هو الأقوی.

المطلب الثالث: فی أوّل وقت صلاة العصر

اشارة

قال العلّامة رحمه اللّه فى التذكرة أوّل وقت العصر عند الفراغ من فريضة الظهر و التحقيق انّه إذا زالت الشّمس اختص الوقت بالظهر إلى ان يمضى مقدار أربع ركعات فى الحضر و ركعتين فى السفر و هو قدر أدائها ثمّ يشترك الوقتان إلى ان يبقى للغروب مقدار العصر أمّا أربع ركعات أو ركعتان فيختص بها ذهب إليه أكثر علمائنا (إلى ان قال) و قال بعض علمائنا إذا زالت الشّمس دخل وقت الصلاتين ألا أن الظهر قبل العصر و به قال ربيعة لقول العبد الصالح عليه السّلام إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الصّلاتين. «۱»

أعلم ان هذه المسألة المسألة المعروفة المبحوثة بين الأصحاب بالأوقات المشتركة و المختصة و تظهر الثمرة بين القولين فى ما إذا صلّى العصر فى وقت الظهر نسيانا فعلى القول المشهور بين الأصحاب يجب عليه اعادة الصّلاة لوقوعها فى غير وقتها لاختصاص أوّل الوقت بالظهر و لكن بناء على مبنى الصّدوق و غيره القائلين بالاشتراك الصحة و عدم لزوم الاعادة لأنّها وقعت فى وقتها و الترتيب بين الصلاتين شرط فى حال الذكر و الأقوى قول المشهور و منشأ القولين اختلاف الأخبار الواردة فى المواقيت فقسم منها دال على الاشتراك.

[فى ذكر الاخبار المربوطة باوّل وقت العصر]

منها رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام (قال إذا زالت الشّمس دخل الوقتان

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۶، مسئلة ۲۸.

الظهر و العصر فإذا غابت الشّمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة). «۱»

منها ما رواها عبيد بن زرارة (قال أبا عبد اللّه عليه السّلام عن وقت الظهر و العصر فقال إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعا الّا أنّ هذه قبل هذه أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشّمس). «۲»

و منها ما رواه عبيد بن زرارة أيضا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (الى أن قال) منها صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشّمس الى غروب الشّمس ألّا أنّ هذه قبل هذه). «۳»

و منها رواية ثالثة لعبيد بن زرارة رواها عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين ألّا أنّ هذه قبل هذه). «۴»

و منها ما رواها الصباح بن سبابة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الصّلاتين). «۵»

و غير ذلك من الاخبار الكثير الواردة الدالة على الاشتراك، و قسم منها دال على الاختصاص:

أحدها: ما رواه داود بن ابى زياد و هو داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضى بمقدار

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۴ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲۱ من الباب ۴ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- الرواية ۸ من الباب ۴ من ابواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۹

ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّى يبقى من الشّمس مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقى وقت العصر حتّى تعيب الشّمس). «۱»

ثانيهما ما رواه الحلبى فى حديث (قال سألته عن رجل نسى الأولى و العصر جميعا ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشّمس فقال أن كان فى وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ يصلّ العصر و ان هو خاف ان تقوته فليبدأ بالعصر و لا يؤخّرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعا و لكن يصلّى العصر فى ما قد بقى من وقتها ثمّ ليصلّى الأولى بعد ذلك على أثرها). «۲»

[فى ان لا يمكن طرح الطائفتين من الاخبار الدالّة على الاشتراك و الاختصاص]

ثمّ أعلم انّه لا يمكن طرح كلا الطائفتين من الأخبار الدالة على الاشتراك و الاختصاص امّا ما دلّت على الاشتراك لا مجال للإشكال فيها من حيث السند لكثرتها أولا، و مع هذه الكثرة لا يمكن الطعن فى سندها و انكار صدورها مع ان المشهور القائلين بالاختصاص لم يطرحوا هذه الأخبار، بل حملوها على الاختصاص كما نرى من عبارة السيّد رحمه اللّه فى الناصريات حيث قال (و الذى نذهب إليه انّه إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف ثمّ يختص أصحابنا بأنّهم يقولون إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر و العصر الّا أنّ الظهر قبل العصر و تحقيق هذا الموضوع أنّه إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدى أربع ركعات فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان) حيث علمت أوّل روايات الاشتراك بقرينة أخبار الاختصاص و التّأويل فرع القبول.

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۸ من الباب ۴ من ابواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۰

و لا يمكن أيضا طرح الخبرين الدالين على الاختصاص لانّ رواية فرقد و ان كانت مرسلة بابهام الواسطة ألا ان ذلك منجبر بعمل الأصحاب بها، و لا تضرّ ذلك بحجيتها مع عمل أكثر الأصحاب بها

[فى الجمع بين الاخبار فى الباب]

فبعد كون كلا الطائفتين حجّتين لا بدّ من الجمع الدلالى بينهما و جعل إحداهما قرينة على الاخرى، و بعد كون رواية داود بن فرقد أظهر فى الدلالة على الاختصاص من دلالة أخبار الاشتراك على الاشتراك، بل يمكن ان يقال ليس لها ظهور منعقد بل ظهورها بدوى يرتفع بسبب رواية فرقد لأنّ قوله عليه السّلام (إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر و العصر ألّا أن هذه قبل هذه) دالّ على دخول وقت مجموع الصلاتين لا دخول وقت كل واحد منهما، و لو سلّم أنّ لها الظهور فرواية داود بن فرق بمنزلة الاستثناء.

فنتيجة الطائفتين أنّه إذا زالت الشّمس و مضى مقدار وقت أربع ركعات الّذى هو وقت يختص بالظهر يشترك الصلاتين فى الوقت، و لا يمكن ان يجعل روايات الاشتراك قرينة على عدم الاختصاص ببيان أن التعبير بانّه (ألا أنّ هذه قبل هذه) لأجل اعتبار الترتيب فما يكون ظاهرا فى رواية داود بن فرقد فى كون أوّل الوقت، مختصا بالظّهر لأجل هذه العبارة يحمل على أنّ العصر مرتّب على الظهر، فاوّل الوقت بالظّهر لأجل كون العصر مرتبا عليه لا لاجل كون أوّل الوقت مختصا بالظهر، لأنّه لا يناسب مع ذيل الرواية، لأنّه لو كان لبيان الترتيب لكان اللازم فى مورد لم يأت المكلف بالصلاتين و قد بقى مقدار أربع ركعات ان يأتى بالظهر لانّ الظهر مقدم و العصر مرتّب عليه، فلو صلّى العصر لم يكن مرتّبا على الظهر فدلالة الذيل على سقوط التكليف بالنسبة إلى الظهر دليل على كون الوقت

مختصا بالعصر كما أنّ أوّل الوقت مختص بالظهر.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۱

[فى القول بالاشتراک ممّا انفردت به الامامية]

ثمّ أعلم ان القول بالاشتراک من أوّل الوقت أو بعد مضى مقدار أربع ركعات مما انفردت به الامامية،

[فى ان العامّة قالوا بتباين الوقتين]

و الّما عند العامة كان من المنكرات، و وقت كل صلاة عندهم مباين مع صلاة أخرى، مثلا وقت الظهر عند بعضهم يكون من أوّل الزوال إلى ان يصير الظل مثلا، ثمّ يخرج وقت الظهر و يصير قضاء و يدخل وقت العصر، و عند بعضهم من أوّل الزوال الى ان يصير مثلين ثمّ يدخل وقت العصر ألا إنّه حكى عن ربيعة «۱» القول بدخول الوقتين بالزّوال، لكن هذا القول عندهم شاذ لا يعبأ به.

و بالجملة فالسيرة المستمرة بين العامة الى زماننا هذا هو التفريق بين الصلاتين بمعنى أنّهم يصلّون الظهر أوّل الزوال ثمّ يتفرقون إلى مشاغلهم و منازلهم إلى ان يصير ظلّ الشاخص مثله أو مثليه على اختلاف نظرهم، ثمّ يجمعون لاتيان صلاة العصر و لا يجمعون بينهما و كان الجمع عندهم منكرا مع ورود روايات من طرقهم دالة على أنّ رسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جمع بين الصلاتين مثل رواية انس بن مالک فى جواب ابى أمامه قال صلّينا مع عمر بن عبد العزيز الظهر ثمّ دخلنا على أنس و هو يصلى العصر فقلنا يا أبا عمرة ما هذه الصّلاة قال العصر و هذه صلاة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله الّتى كنّا نصلّى معه. «۲»

و مثل رواية ابن عباس (قال ألا أخبركم بصلاة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى السفر كان إذا زالت الشّمس و هو فى منزله جمع بين الظهر و العصر فى الزوال و إذا سافر قبل

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۸.

(۲)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۷ نقلا من صحيح البخارى، ج ۱، ص ۱۴۴- ۱۴۵.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۲

الزوال أخّر الظهر حتّى يجمع بينها و بين العصر فى وقت العصر). «۱»

و مثل ما روى أيضا من ان النبى صلّى اللّه عليه و آله جمع بين الصلاتين فى الحضر و السفر من غير عذر. «۲»

فعلى هذا يكون ورود أخبار الاشتراک لبيان الحكم الواقعى و انّ الحق فى خلافهم و يجوز الاتيان بصلاة العصر بعد صلاة الظهر بلا فصل كما عليه الجمهور، و ليس المراد من الاشتراک الاشتراک فى كل جزء من الوقت حتّى يلزم التنافى بينها و بين أخبار الاختصاص، مع أن الترتيب بين الصلاتين كان أمرا واضحا عند المسلمين، حتّى ان العامة الذين قالوا بتباين الوقتين ذهبوا فى موارد الجمع إلى اعتبار الترتيب و وقوع العصر عقيب الظّهر، فلا يكون قول المعصوم فى هذه الأخبار إذا زالت الشّمس دخل الوقتان دالا على عدم اعتبار الترتيب، بل يكون ردا على العامة القائلين بوجوب التأخير، و يكون معنى الروايات انّه لا يجب بعد اتيان صلاة الظهر انتظار مضىّ مدّة حتّى يصير الظلّ مثل الشاخص أو مثليه بل يجوز الجمع بين الصلاتين مطلقا لدخول وقت العصر بعد اتيان الظهر بلا فصل، لأنّ المتبادر من هذا الكلام ان كلا العملين عمل واحد يدخل أوّل وقته بالزوال كما لو قيل إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر يتبادر منه ان أوّل الشروع فيها هو الزوال و لا يتبادر منه أنّ بالزوال دخل وقت الركعة الآخرة و المراد من هذه العبارة أنّ وقت كلا الصلاتين يدخل بالزوال ردّا على قال بأنّ بالزوال يدخل وقت الظهر و بعد مضى مقدار معين يدخل وقت العصر.

---

(۱)- تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۷ نقلا من سنن البیهقی، ج ۳، ص ۱۶۳.

(۲)- تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۷ نقلا من صحیح مسلم و سنن الترمذی و سنن النسائی.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۴۳

لا یقال هذا التوجیه وجیه فی مثل إذا زالت الشّمس دخل وقت الصلاتین و لا یتّجه فی مثل إذا زالت الشّمس دخل الوقتان لانا نقول لیس المراد من دخول الوقتین دخول زمانین فإنّه محال بل المراد و المقصود تعدد العمل فعلی هذا لا فرق بین التعبیرین فی أفهام جواز الشروع فی الصلاتین متعاقبا ردّا علی العامّة القائلین بوجوب تأخیر العصر کما هو المتداول عندهم.

و ان قلت بأنّ ظاهر أخبار الاشتراک دخول وقت العصر بالزوال.

قلنا نرفع إلیه عن هذا الظهور بملاحظة روایة داود بن فرقد الصریحة فی الاختصاص لا سیما بملاحظة ذیلها.

فان قیل ان الاختصاص لا یلائم مع عدم کون الوقت المختص للظهر له حد معین بل یختلف بحسب حالات المکلفین من جهة السفر و الحضر و المرض و الصحّة.

قلنا لم یدلّ دلیل علی عدم قبول الوقت للنقصان و الزیادة و لو کان الحدّ شرطا فلا بدّ من تعین الحدّ فی مقدار القدم و القدمین و المثل و المثلین مع اختلافها بحث الفصول و الأیّام من حیث الطول و القصر مع انّها جعلت حدّا بلا مشخص، و مع ما قلنا فی توجیه الأخبار الدالة علی الاشتراک مع روایة داود بن فرقد لا نحتاج إلی توجیه ذکره المحقق الهمدانی رحمه اللّه فی مصباح «۱» الفقیه و حمل الوقت بالنسبة إلی العصر علی الشأنی و بالنسبة الی صلاة الظهر علی الفعلی و جعل قوله علیه السّلام (الّا أنّ هذه قبل هذه) قرینة علیه، لانّ ما ذکرنا هو المتبادر من الکلام فی مقابل العامة الملتزمون بتأخر صلاة العصر و عدم الجمع بین العصر و الظهر، و کون وقتهما متباینین و کیف کان فلا وجه لتوهّم عدم امکان رفع الید عن الروایات الکثیرة الدالّة علی الاشتراک

---

(۱)- مصباح الفقیه، ص ۱۰۳.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۴۴

لأجل روایة مرسلة و هی روایة داود بن فرقد، لانّ الروایة الواحدة کافیه لتقیید الروایات الکثیرة مع کون ضعف سندها من جهة الإرسال منجرا بعمل الأصحاب بها مع أنّه یمکن ان تکون بأیدیهم روایات لم تصل إلینا لأنّ الکتب الأربعة لم تکن جامعة لجمیع الأخبار الموجودة فی الجوامع الأولیّة الدائرة بین الأصحاب و لذا تری روایات فی بعضها و لم تکن فی بعض آخر و بالجملة تبیّن اختصاص أوّل الوقت بالظهر.

[فی ان آخر الوقت مختص بالعصر بمقدار اداء الوظیفة]

و أمّا اختصاص آخر الوقت بصلاة العصر فیدل علیه أیضا روایة داود بن فرقد و روایة الحلبی المتقدمتان و کذا صحیحة منصور بن حازم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال إذا طهرت الحائض قبل العصر صلّت الظهر و العصر معا و ان طهرت فی آخر الوقت العصر صلّت العصر «۱» و یمکن استفادة اختصاص أوّل الوقت بالظهر من هذه الصحیحة بعدم القول بالفصل.

ثمّ إنّه بعد ما أثبتنا کون أوّل الوقت مختصا بالظهر و آخره بالعصر یقع الکلام فی مقدار الاختصاص بأنّه ای مقدار من الوقت من أوّله مختصا بالظهر و أی مقدار منه مختصا بالعصر، فهل یکون مقدار أربع رکعات من أوّله مختصا بالظهر، سواء کان حاضرا أو مسافرا أو خائفا، فلو کان مسافرا و صلّ رکعتین یجب علیه الصبر یمضی مقدار رکعتین أخیرین، فیمضی مقدار أربع رکعات ثمّ یشرع فی صلاة العصر، أو المراد منها اتیان الظهر و ان الاعتبار بمقدار اتیان صلاة الظهر بحسب وظیفة الفعلیة للمکلّف سواء کان أربع رکعات أو رکعتین أو رکعة واحدة کما إذا شرع فی الظهر قبل الزوال و قد دخل الوقت فی الرکعة الثانیة و کان مسافرا فانّه یجوز له الشروع فی

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۴۹ من ابواب الحيض من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۵

صلاة العصر بعد الركعة الواقعة في الوقت.

الظاهر هو الثانى، و لفظ أربع ركعات الواردة فى رواية داود بن فرقد مورد الغالب، و المراد بها هو الإتيان بالظهر، و كان لفظ أربع ركعات كناية عن اتيان الظهر بأى نحو كان، مع انّه قد ورد فى رواية زرارة عن ابى جعفر ما يدلّ على ذلك (قال قلت لابى جعفر عليه السّلام بين الظهر و العصر حدّ معروف فقال لا) «۱» يعنى بعد الظهر وقت العصر سواء كان الظهر أربع ركعات أو اثنين أو ركعة واحدة كما ذكرنا.

[فى ان ليس للاربع فى اخبار الاشتراک موضوعية]

و بالجملة و لو كانت رواية داود بن فرقد أظهر من حيث الدلالة على الاختصاص و كون الأربع لها موضوعيه، لكن روايات الاشتراک و رواية زرارة من حيث الدلالة على جواز الاتيان بالعصر بعد اتيان صلاة الظهر أقوى ظهورا منها من كون الأربع لها موضوعية و ان كان المصلّى مسافرا، فمن حيث الدلالة على الاختصاص رواية فرقد أظهر و من حيث جواز الإتيان بصلاة العصر بعد صلاة الظهر و بعد الفراغ من الظهر و ان كان مسافرا روايات الاشتراک و رواية زرارة أظهر، من كون الأربع لها موضوعية فلا بدّ من حملها على الغالب من كون صلاة الظهر يأتى بها أربع ركعات.

فممّا ذكرنا يظهر صحة ما قاله المحقق رحمه اللّه من صحة صلاة من شرع فى الظهر قبل دخول وقتها بزعم دخول الوقت، ثمّ انكشف عدم الدخول الا لحظة من صلاة الظهر و وقت المختص بالظهر هذه اللحظة فيجوز له الشروع فى صلاة العصر بعد صلاة الظهر فورا و بلا فاصلة لدخول وقتها بعد الفراغ من صلاة الظهر.

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴ من ابواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۶

أمّا الكلام فى معنى الاختصاص

المراد من الاختصاص و كون الوقت مختصا بصلاة الظهر هو عدم دخول وقت الشريكة أى العصر ما لم يمض المقدار المعين و هو مقدار أربع ركعات للحاظر و ركعتين للمسافر و للخائف و المضطر بحسب حالهما و لا يصحّ اتيان العصر فى ذلك الوقت، و نسبة صلاة العصر فى ذلك الوقت كنسبة صلاة الظهر إلى ما قبل الزوال و لم يذكر لفظ الاختصاص فى آية و لا رواية، و مدرك هذه المسألة رواية داود بن فرقد، و لا يستفاد منها الا ما قلنا من عدم صحة صلاة الثانية فى وقت صلاة الاولى، لأنّها وقعت فى غير وقتها، و امّا اتيان سائر الصلوات الواجبة و المستحبة غير صلاة المرتبة على تلك الصّلاة فلا مانع له، و لو كان الصّلاة صلاة العصر الفائتة من اليوم السابق لعدم ترتب ذلك الصّلاة على الصّلاة الظهر من هذه اليوم خلافا لصاحب الجواهر رحمه اللّه من القول بعدم صحة قضاء صلاة العصر من اليوم السابق فى ذلك اليوم.

فرع بعد ما قلنا باختصاص العصر بمقدار إتيانها من آخر الوقت فلو ظنّ المصلّى ضيق الوقت فصلّى العصر ثمّ انكشف انّه باق بمقدار أربع ركعات ففيه أربعة وجوه:

أحدها وجوب اعادة العصر لانه وقع فى غير وقته لانّ الوقت للظهر و كان مختصا به فإتيان صلاة العصر فى هذا الوقت اتيانها فى غير

وقتها لانّ للظهر وقتين أحدهما مقدار إتيانها من أوّل الزوال ثانيهما مقدار إتيانها قبل الوقت الّذى كان مختصا بالعصر و متصلا بالعصر فوقعت فى هذا الفرض صلاة العصر فى وقت المختص بصلاة الظهر فتكون باطلة.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۷

ثانيها وجوب اتيان صلاة الظهر أداء لانّ دليل الدال على ان آخر الوقت مختص بصلاة العصر منصرف إلى صورة عدم اتيان صلاة العصر و امّا بعد اتيانها فلا يشمل هذا المورد (فلا يستفاد منه الاختصاص و بعد عدم كون الوقت مختصا بالعصر و لم يأت بالظهر وجب عليه اتيان الظهر لعدم اتيانه و بقاء وقته.

ثالثها وجوب الاتيان بالظهر قضاء لانّ وقت الظهر خرج بدليل الدال على اختصاص آخر الوقت بالعصر و عدم قبول انصرافه الى صورة عدم الاتيان بالعصر بل مطلقا آخر الوقت مختصا بالعصر فيجوز الاتيان بالظهر قضاء بل يجب فورا ان قلنا بالمضايقة فى قضاء الفوائت.

رابعها عدم وجوب اعادة العصر لإتيانها، و عدم جواز الإتيان بالظهر فى ذلك الوقت لا اداء و لا قضاء، لانّ معنى الاختصاص عدم صحة الشريكة فى هذا الوقت اداء و قضاء، و اختاره صاحب الجواهر رحمه اللّه (لانّ معنى الاختصاص عدم صحة الشريكة فيه قضاء اذ هى لا تكون فيه الا كذلك ضرورة خروج وقتها فمن ترك العصر فى وقت اختصاصه و اراد صلاة الظهر فيه قضاء لم يصحّ له). «۱»

[فى ان لم يرد لفظ الاختصاص فى آية و لا رواية]

و فيه انّه لم يرد لفظ الاختصاص فى آية و لا رواية حتّى يفسر بما ذكره كما قلنا سابقا، بل مرادهم من هذا اللفظ ما يستفاد من رواية داود بن فرقد من عدم دخول وقت العصر ألا- بعد مضى مقدار اداء الظهر من أوّل الوقت و خروج وقت الظهر إذا بقى من الغروب مقدار أربع ركعات، و لازم ذلك انّه إذا وقعت صلاة الظهر قبل الغروب وقعت قضاء و ليس معنى الاختصاص بطلان صلاة القضاء من الظهر فى

---

(۱)- الجواهر، ج ۷، ص ۹۳.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۸

ذلك الوقت المختص بالعصر، كما ذكره صاحب الجواهر، فمع بطلان الانصراف فالمختار وجه الثالث من جواز اتيان الظهر قضاء أو وجوبه و تعينه بناء على المضايقة، و ان كان الأحوط الاتيان بالظهر بقصد ما فى الذمّة من غير نيّة الأداء و القضاء و لا يمكن المساعدة على الوجه الأوّل لعدم دليل على ان للظهر وقتين.

[فى ان اذا بقى من الغرب مقدار خمس ركعات وجب اتيان الظهر ثمّ العصر]

فإذا بقى من الغروب مقدار خمس ركعات وجب الإتيان بالظهر ثمّ بالعصر فان وقت الظهر باق بمقدار ركعة فيشملها عموم (قوله عليه السّلام من أدرك ركعة من فقد أدركها).

و من عبّر مثل صاحب الجواهر بلفظ الاختصاص و فسرّه بعد صحة الشريكة و قال بالصحة فى هذه المورد التزم بان المراد بعدم صحة الشريكة فى وقت الاخرى عدم صحتها إذا وقعت بتمامها فى الوقت المختص بالاخرى و امّا إذا وقع بعضها فلا- يكون منافيا للاختصاص و هذا الحكم جار فى العشاءين فان من أدرك مقدار خمس ركعات من نصف الأوّل من الليل يجب عليه تقديم المغرب و ان كانت الركعتان منها وقعتا فى خارج الوقت لانّ معنى الاختصاص خروج الوقت بالنسبة الى المغرب بتمامه لا عدم صحة المغرب اذا وقع بعضه فى الوقت المختص بالعشاء.

قاعده من ادرك

اشارة

و حيث أن مدرك الحكم فى هذه المسألة قاعدة من ادرك، فالحرىّ أن نذكر مدركها من الاخبار مع قطع النظر عن الشهرة المحقّقة عليها، حيث قال المحقق الهمدانى رحمه اللّه فمتى أدرك من الوقت مقدار اداء ركعة جامعة لشرائط الصحة بحسب

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۴۹

ما هو مكلّف به فى ذلك الوقت من الطهارة المائية او الترابية (لزمه ادائها) بلا خلاف فيه على الظاهر بل فى المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب و عن المنتهى قال لا خلاف فيه بين أهل العلم. «۱»

فنقول وردت الروايات من العامة و الخاصّة على أن مدرك ركعة من فى وقتها مدرك تمام الوقت و وقعت صلاته بعبارات مختلفه.

أما من طرق العامّة روى البخارى فى صحيحه، ج ۱، ص ۱۵۱ و المسلم فى صحيحه ج ۱- ۴۳۳/ ۶۰۷ و السنائى فى سننه ج ۱، ص ۲۷۴ و احمد فى مسنده ج ۲، ص ۲۷۱ عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انّه قال (من ادرك ركعة من الصّلاة فقد ادرك الصلاة).

و هذه الرواية عامة شاملة لجميع الصّلاة الخمس و لكن المحتمل ان تكون مرتبطة بصلوة الجماعة و ن من ادرك ركعة من الجماعة فقد أدرك الصّلاة و لا تكون مرتبطة بادراك الوقت.

و روى البخارى أيضا فى صحيحه ج ۱، ص ۱۵۱ عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشّمس فقد ادرك العصر).

و روى البخارى أيضا فى صحيحه، ج ۱، ص ۱۶۳ و ابو داود فى سننه، ج ۱ ص ۱۱۲، و ۴۱۲ و ابن ماجه فى سننه ج ۱، ص ۲۲۹ عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال (من أدرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشّمس فقد أدرك الصبح و من أدرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشّمس فقد أدرك العصر).

و هذه الروايات الاربع غير شاملة لتمام الصّلاة الخمس.

---

(۱)- مصباح الفقيه، ج ۹، ص ۳۵۰- ۳۵۱.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۵۰

[فى الاخبار الواردة من طرق الاماميّة]

و أما الأخبار الواردة من طرق الإماميّة:

الاوّل: رواه عمار بن موسى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (فى حديث) (قال فأن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشّمس فليتمّ و قد جازت صلاته). «۱»

الثانى: ما رواه أصبغ بن نباتة قال (قال أمير المؤمنين عليه السّلام (من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشّمس فقد أدرك الغداة تامّة). «۲»

الثالث: ما رواه عمار الساباطى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (فى حديث) قال ... (فان صلى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشّمس فيتمّ الصّلاة و قد جازت صلاته و أن طلعت الشّمس قبل ان يصلى ركعة فليقطع الصّلاة و لا يصلّى حتّى تطلع الشّمس و يذهب شعاعها). «۳»

الرابع: مرسلة الشهيد فى الذكرى (قال روى عن النبىّ عليه السّلام أنّه قال (من أدرك ركعة من الصّلاة فقد أدرك الصلاة). «۴»

الخامس: مرسلة المحقق فى المعتبر حيث روى مرسلا فى المعتبر قوله عليه السّلام (من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك الوقت).

«۵»

و لا يخفى عليك أن مع اشتهار هذه الاخبار و العمل بها و الفتوى على طبقها لا يبقى مجال للاشكال فى سندها بإرسال او ضعف السند.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۰ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳۰ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۳۰ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۳۰ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- المعتبر، ج ۲، ص ۴۷.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۵۱

فبعد كون المرسلتين العاميتين تشملان لجميع الصلوات الخمس يمكن التمسك بهما.

و امّا من حيث الدلالة فقد يقال بأنّها غير ناظرة الى حيثية الأدائيّة او القضائيّة بل غاية ما يستفاد منها كون الصّلاة صحيحة فى هذه الصورة أى صورة درك ركعة منها فى الوقت و عدم لزوم أعادتها.

فانّه يقال أن ظاهر الرواية ان من أدرك ركعة من الصّلاة فقد أدرك ما يتوقّع من الوقت و هو كون تمام صلاته فى الوقت فتكون اداء كمن أدرك جميع الوقت فقوله فى رواية عمّار جازت صلاته دالّ على هذا لأنّ جواز هذه الصّلاة الّتى وقعت ركعة منها فى الوقت كجواز الصّلاة الّتى وقع تمامها فى الوقت.

كما أنّه قد يقال لا تشمل الروايات العامد و من تساهل حتّى ضاق الوقت بل تشمل الغافل، و من انكشف له بعد الصّلاة او فى أثنائها انّه لم يبق من الوقت ألّا مقدار أداء ركعة، لكن المستفاد من الرواية بيان وظيفة من لم يصلّ حتّى ضاق الوقت و لم يبق ألا مقدار ركعة من الصّلاة، سواء كان عامدا او غافلا او ناسيا او معتقدا لدرك تمام الصّلاة فى الوقت، و لا دلالة له على خصوص الغافل او المعتقد لادراك الوقت، فعلى هذا وقعت الصّلاة اداء بتمامها، و كون إدراك ركعة من الوقت مثل ادراك جميع الوقت فى كون الصّلاة وقعت اداء لا قضاء بتمامها و لا ملفقة من الأداء و القضاء بمعنى كون الركعة الواقعة فى الوقت اداء و غيرها وقعت قضاء.

[فى ما حكى عن السيد ره كما نقله الجواهر فى غير محلّه]

فما حكى عن السيّد رحمه اللّه من كون هذه الصّلاة وقعت قضاء بتمامها كما فى الجواهر ج ۷، ص ۲۶۸ او من بعض آخر من كونها ملفقة من الادائيّة و القضائيّة كما أشار إليه فى المبسوط، ج ۱، ص ۷۲ فى غير محلّه.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۵۲

فقد ظهر لك أنّه يظهر من الأخبار شمول الحكم لجميع الصلوات و أن كان موردها صلاة العصر و الغداة، و يساعد على ذلك فهم العرف لالغاء الخصوصية من موردها، و عدم فرق بين الصلوات الخمس و عدم خصوصية لصلاة العصر و الغداة لهذا الحكم، و كذا فهم العلماء من العامة و الخاصة إطلاق الحكم لكلها و عدم الاختصاص بالعصر و الغداة، ثمّ بعد ما قلنا من صحة قاعدة من ادرك و شمولها لجميع الصلوات الخمس، فاذا بقى من الوقت الى الغروب مقدار خمس ركعات للحاظر، او ثلاث ركعات للمسافر- يجب على المكلف الإتيان بالصلاتين الظهر و العصر، و كذا اذا بقى الى انتصاف الليل مقدار خمس ركعات للحاظر او أربع ركعات للمسافر- يجب عليه أيضا الجمع بين المغرب و العشاء، و هذا الحكم كما ادعاه فى الخلاف ج ۱، ص ۲۷۲، مسئلة ۱۴ ممّا لا خلاف فيه بين الاصحاب لكن يظهر من المحقق الحائرى رحمه اللّه فى كتاب صلاته ص ۱۶- ۱۸ الاشكال فى هذا الحكم بالنسبة الى الظهر و

المغرب من جهـة أنّ الاختصاص الّذى استفدناه من روايـة داود بن فرقـد معناه عدم صـحة وقوع الشـريكة فى وقت المختص بصـلوة اخرى لا اداء و لا قضاء و لا كلا و لا بعضا، فعلى هـذا لا وجه لإتيان صـلاة الظّهر الا فى ما اذا بقى مقدار ثمان ركعات الى الغروب، و كـذا لا ـ وجه لاتيـان صـلاة المغرب ألا ـ اذا بقى الى انتصـاف الليـل مقـدار سـبع ركعـات لأـن لا تقع صـلاة الظهر و المغرب فى وقت المختص بالعصر و العشاء، و امّا فى صلاة الغداة او صلاة العصر و الغداة فحيث وردت الروايات بصحتهما نقول به.

[فى كلام المحقّق الحائرى رحمه اللّه]

اشارة

و امّا مرسلة المحقق و ان كانت عامّة شاملة لجميع الصلوات، لكنّها لم تثبت و يحتمل ان تكون مأخوذة من الروايات بإلغاء الخصوصية عن موردين، لكن التعدّى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۵۳

عن مـورد الروايـات و الغـاء الخصوصـية يحتـاج الى العلم بعـدم مدخليـة الخصوصـية فى الحكم فى المورد كمـا فى المفهوم الموافقة المبحوث عنها فى الاصول، لانّ الخصوصيّات المأخوذة فى الحكم قد يعلم عدم دخالتها فى الحكم فيتعدّى عن مورده الى غير المورد بالمفهوم الموافقة و امّا مع عدم العلم بذلك لا يمكن تسرية الحكم عن خصوص مورده.

و فى مـا نحن فيه لا يمكن هـذه الـدعوى بالنسـبة الى الظهر و المغرب لانّ الصـبح و العصـر و العشاء لا تزاحم مع وقوع بعضـها خارج الوقت أحدا من الواجبات لعدم وجود واجب بعدمها و أما الظهر و المغرب فمع مزاحمتهما للعصـر و العشاء لا يمكن الغاء الخصوصـية بالنسبة إليهما بعد عدم ذكرهما فى الروايات.

مع أن أدلّـة وجوب اتيان الصـلاة فى وقتها و وجوب تعجيل أدائها فى وقتها و عـدم جواز فوت وقتها يعارض مع قاعده من ادرك و لا مرجـح لتقـديمها عليها اداء الظهر تماما يوجب وقوع بعض العصـر فى خارج وقتها و مع عدم ذكر الظهر و المغرب فى اخبار قاعدة من ادرك كيف يقدم دليلها على أدلّة وجوب اتيان العمل فى وقته.

[فى الجواب عن اشكال المحقّق الحائرى رحمه اللّه]

و الجواب عن اشـكاله رحمه اللّه كما قلنا سابقا فى جواب صاحب الجواهر رحمه اللّه لم يردّ فى آية و لا رواية كلمة الاختصاص حتّى يفسّر بعدم صحة الشريكة فى وقت المختص بالآخر و نتمسك بإطلاقه بل ما يدلّ عليه رواية داود بن فرقد بأنّ مقدار أربع ركعات من أوّل الوقت مختص بـالظهر و مقـدار اربع ركعـات من آخر الوقت مختص بالعصـر و لا دلالـة فيها على عـدم صـحة الشـريكة فى وقت المختص بالآخر و لو بعضا.

[فى كون القاعدة حاكمة على الادلة الاولية]

و ما دلّت عليه الروايات و أدلّة الأوليّة وجوب الإتيان بالصّلاة فى وقتها اداء بتمام أجزائها لكن بعد ورود قاعدة من ادرك و صيرورتها عند المشهور مورد القبول

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۵۴

و صار ضـعفها و ارسالها منجرا بعملهم بها تكون هذه القاعدة حاكمة على الأدلّة الاوليّة و مفسرة لها بأنّ تحقق عنوان الأدائية لا يكون متقوّما بكون جميع أجزائها واقعة فى الوقت بل يحصل العنوان و لو بدرك الوقت مقدار ركعة و مع هذه القاعدة بإتيان صلاة العصر و لو بركعـة منهـا فى وقتهـا المختص بهـا يحصـل امتثال الامر بايجاد الصـلاة أداء و ليس فى البين ما دلّ على وجوب التعجيل و المبادرة

حتّى نقول بتعارض قاعده من ادارك مع الدليل الدال على التعجيل بالنسبة الى صلاة العصر و لو كان فى البين دليل لكان الكاشف عنه الاجماع و الإطلاق مع كون الاجماع دليلا لبيا يقتصر على المتيقّن مع أنّه منصرف عن هذه الصورة.

و لو سلّمنا وجوب التعجيل و عدم كون القاعدة حاكمة على الأدلة الاوليّة لكن مقتضى أدلّة شرطية الترتيب و كون اتيان الظهر أوّلا من شرائط الوجوديّة لصلاة العصر لا بدّ من تقديم الظهر ليتحقق الشرط و مع امكان اداء الظهر كذلك لا بد من تقديمها لإيجاد شرط وجود صلاة العصر كما دلّت على ذلك رواية الحلبى المتقدمة الواردة فيمن نسى الظهر و العصر ثمّ تذكر عند غروب الشّمس حيث قال عليه السّلام لأنّ كان فى وقت لا يخاف قوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ ليصلّ العصر و أن هو خاف ان تفوته فليبدأ بالعصر و لا يؤخّرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعا» «۱» فأنّ ببركة قاعدة من أدرك يصدق على الشخص الناسى لصلاة الظهر و العصر أنّه لا يخاف فوت أحدهما بل يدرك كلا الصّلاة من اداء فوجب عليه إتيانهما بتقديم الظهر على العصر و أن كان بعض الظهر وقع فى وقت العصر و بعض العصر وقع فى خارج وقته لانّ ذلك بمقتضى الجمع بين الادلّة كما عرفت.

---

(۱)- الرواية ۱۸ من الباب ۴ من أبواب المواقيت الصلاة من الوسائل.

الكلام فى معرفة الزوال و علامته

قد عرفت انّ وقت الظّهر يدخل بزوال الشّمس انّما الكلام فى علامته قال صاحب الجواهر «۱» (و يعلم الزوال) الّذى قد أنبطت الصّلاة به المعبّر عنه فى الكتاب العزيز بدلوك الشّمس بأمور أشهرها فتوى و رواية زيادة الظلّ الحاصل للشاخص بعد نقصانه او حدوثه بعد انعدامه كما فى مكّة و صنعاء و المدينة فى بعض الأزمنة و هذه العلّامة اى زيادة الظلّ بعد نقصانه قد وردت فى النصوص كما فى مرفوعة سماعه «۲» و خبر على ابن حمزه «۳» و مرسل الفقيه «۴» و امّا حدوثه بعد انعدامه فهى فى بعض أيّام السنه فيها.

قال صاحب الجواهر و هذه العلّامة (اى زيادة الظل بعد نقصانه) مع أنّها لا خلاف فيها بين الأصحاب و دلّت عليها النصوص السابقة و يشهد بها الاعتبار تامة النفع يتساوى فيها العامى و العالم اذ ليس هى الا وضع مقياس فى الأرض بأىّ طور. «۵»

أمّا العلّامة الثانية و هى ميل الشّمس الى جانب الحاجب الأيمن لمن أستقبل القبلة قال صاحب الجواهر هى لمن كان من اهل العراق فقد ذكرها غيره من الاصحاب بل فى جامع المقاصد نسبتها إليهم لكن مع التقيد بما سمعت بل فى المدارك

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۹۹.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۱۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۱۰۲.

و غيرها تقيده أيضا بمن كان قبلته نقطة الجنوب منهم كاطرافه الغربيّة دون اوساطه و أطرافه الشرقيّة. «۱»

و أمّا البلاد الّتى قبلتها منحرفة عن نقطة الجنوب الى طرف المغرب فتعرف القبلة بهذه العلّامة بعد مضىّ زمان كثير.

أعلم ان المعتبر هو العلم بالزوال بأىّ طريق حصل و العلامتان المذكورتان ليس لهما الموضوعية بل لو ثبت بعلامة اخرى غيرهما يكفى لإتيان الصّلاة و لو لم تصر زيادة الظل محسوسة كما قال بعض من وجوب التأخير حتّى تصير زياده الظلّ محسوسة.

المطلب الرابع: فی أوّل وقت المغرب

اشارة

قال العلّامة فی التذکرة «۲» أوّل وقت المغرب غروب الشّمس بإجماع العلماء و اختلف علمائنا فی علامته فالمشهور و علیه العمل اذا ذهب الشفق المشرقی و قال بعضهم سقوط القرص و علیه الجمهور کافة و منشأ اختلاف الأصحاب فی الغروب من کونه استتار القرص عن النظر او ذهاب الحمرة المشرقیّة اختلاف الاخبار فطائفة منها دالّة علی کون الغروب یتحقّق باستتار القرص.

[فی الاخبار الواردة فی اوّل وقت المغرب]

منها ما رواه زرارة قال (قال ابو جعفر علیه السّلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأیته بعد ذلک و قد صلّیت أعدت الصّلاة). «۳»

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۷، ص ۱۰۴.

(۲)- تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۰.

(۳)- الروایة ۱۷ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۵۷

و منها ما رواه جابر عن ابی جعفر علیه السّلام قال (قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اذا غاب القرص أفطر الصائم و دخل وقت الصّلاة). «۱»

و منها ما رواه عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال وقت المغرب من حین تغیب الشّمس الی ان تشتبک النّجوم). «۲»

و منها ما رواه داود بن أبی یزد قال (قال الصّادق جعفر بن محمد علیه السّلام اذا غابت الشّمس فقد دخل وقت المغرب). «۳»

و منها روایة اسماعیل بن الفضل الهاشمیّ عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یصلّی المغرب حین یغیب الشّمس حیث تغیب حاجبها). «۴»

و منها حدیث ۳۰ و ۱۹ و ۲۲ و ۲۳ و ۱۶ من الباب المذکور.

و طائفة منها دالة علی تحقق المغرب بذهاب الحمرة من المشرق:

منها ما رواه علی بن احمد بن أشیم عن بعض اصحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال سمعته یقول وقت المغرب اذا ذهبت الحمرة من المشرق و تدری کیف ذلک قلت لا قال لانّ المشرق مطلّ علی المغرب هکذا- و رفع یمینه فوق یساره- فاذا غابت هاهنا ذهبت الحمرة من هاهنا). «۵»

و منها مرسلة ابن ابی عمیر عمّن ذکره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال وقت سقوط

---

(۱)- الروایة ۲۰ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲۶ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲۱ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۳۷ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۵)- الروایة ۳ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۵۸

القرص و وجوب الافطار من الصيام ان تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة الّتى ترتفع من المشرق فاذا جازت قمة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار و سقط القرص). «۱»

و منها ما رواه الصدوق رحمه اللّه باسناده عن بكر بن محمد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (سأله سائل عن وقت المغرب فقال ان اللّه يقول فى كتابه لإبراهيم فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّى «۲» فهذا أوّل الوقت و آخر ذلك غيبوبة الشفق و أوّل وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة و آخر وقتها الى غسق الليل يعنى نصف الليل). «۳»

و منها ما رواه شهاب عبد ربّه قال (قال ابو عبد اللّه عليه السّلام يا شهاب انى أحبّ اذا صلّيت المغرب أن أرى فى السماء كوكبا). «۴»

و منها ما رواه شريح عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال سألته عن وقت المغرب فقال إذا تغيّرت الحمرة فى الافق و ذهبت الصفرة و قبل ان تشتبك النجوم). «۵»

و منها ما رواه العمّار الساباطى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال أنّ ما أمرت أبا الخطاب ان يصلّى المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشّمس فجعل هو الحمرة

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- سورة الانعام، الآية ۷.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۹ من الباب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱۲ من الباب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۵۹

الّتى من قبل المغرب و كان يصلّى حين يغيب الشّفق). «۱»

و منها ما رواه عبد اللّه بن وضّاح (قال كتبت الى العبد الصالح عليه السّلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزد الليل ارتفاعا و تستتر عنّا الشّمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذّن عندنا المؤذّنون أ فأصلّى حينئذ و أفطر أن كنت صائما او أنتظر يذهب الحمرة الّتى فوق الجبل فكتب إلىّ أرى لك ان تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك). «۲»

و منها رواية يعقوب بن شعيب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال (قال لى مسّوا بالمغرب قليلا فان الشّمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا). «۳»

[فى ذكر الاخبار الدالّة على كون المغرب ذهاب الحمرة المشرقية]

ثمّ أعلم أنّه فى رواية محمد بن شريح لم يقيّد الحمرة بالمشرقيّة او ما يدلّ على كون المراد منها الحمرة المشرقيّة من مطلع الشّمس و غيره فيمكن ان يكون المراد الحمرة المغربيّة و على ذلك يكون المراد بيان آخر فضيلة وقت المغرب، و أن قلنا بقرينة الأخبار كون المراد الحمرة المشرقية و الذيل دالّ على بيان آخر وقت فضيلة المغرب، فعلى هذا الرواية متعرضة لبيان كلا الوقتين أول الفضيلة و آخرها و المراد من تغيّرها هو تغيّرها الى السواد كما قال و ذهبت الصفرة.

و منها ما رواه بريد بن معاوية عن أبى جعفر (قال اذا غاب الحمرة من هذا الجانب- يعنى من المشرق- فقد غابت الشّمس من شرق الأرض و غربها). «۴»

---

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۴ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۳ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۱ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۶۰

و مثل هـذه الروایة ۷ و روایة ۱۱ من هـذا الباب و الظاهر کلها روایـة واحـدة قد نقلها صاحب الوسائل بعنوان روایة ۱ و ۷ و ۱۱ و لم یـذکر فی الروایـة المغرب و الصّلاة و الصوم لکن الظاهر منها أنه علیه السّلام بصدد بیان محقّق المغرب الّذی یترتّب علیه فی الشرع احکام من دخول وقت الصّلاة و جواز إفطار الصوم عند الغروب و غیرهما من الاحکام کما ان الظاهر من الروایة کون المراد بمشرق الارض و مغربها تمام الأراضـی المتساویة السطح لارض المصلّی بحیث لا یری الشّمس احد من سکّان هذا الأراضی لا صرف غروبها عن نظر ذلک المصلّی فقط- و نقل صاحب الوسائل فی کتاب الحـج فی باب الإفاضة من عرفات بعض الاخبار الّذی دلّ علی مذهب الإمامیّة من کون محقّق الغروب ذهاب الحمرة المشرقیة.

[فی ما تقع المعارضة بین الاخبار]

ثمّ انّه کمـا تری أنّ هـذه الاخبار تعارض مع الاخبار المـذکورة الدالـة علی ان الغروب بتحقق باسـتتار القرص فأن أمکن الجمع بینهما فهو و الّا لا بدّ من أعمال قاعده التعارض من الترجیح او التساقط.

و لیکن علی ذکرک ان التعـارض بینهمـا فی صـورة کـون المراد من غروب الشـمس و اسـتتارها عن نظر المصلّی و لو لوقوع مـانع و حاجب مثل الجبل او کون المراد منه استتارها عن افق مکان المصلّی بحیث لا یراها احد من سکان هذا المکان و لو لم یکن فی البین مانع من الجبل و غیره.

کما أنّه لو کان المراد من الغروب استتار الشّمس عن افق جمیع الاراضی المتساویة لارض المصلّی من حیث الافق.

او کون المراد اسـتتارها عن افق الحقیقی المنصّف لکرة الارض لا یکون بین الطـائفتین تعـارض و تکون الطائفـة الثانیـة حاکمه علی الطائفة الاولی و شارحة لها

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۶۱

بأنّ المراد من غیبوبـة الشّمس أحـد هـذه المعانی فلا یکون بینهما تعارض اصـلا کما قلنا بان الظاهر من روایـة بریـد بن معاویة ذلک المعنی اعنی غیبوبة الشّمس من جمیع الاراضی المتساویة السطح لمکان المصلّی.

[فی ترجیح الاخبار فی الباب]

فان لم تقبل ما قلنا قلت و لا طریق للجمع بینهما فلا بدّ من ترجیح الأخبار الدالّة علی کون المراد الحمرة المشـرقیة لانّ من المرجحات مخالفـة العامـة و لا ریب فی ان تمام فرق المسـلمین مخالف مع الامامیّـة فی هـذا فتوی و عملا کما تراهم الآن یصلّون بمجرد اسـتتار القرص و یفطرون صومهم فمع فتوی المشـهور من الامامیـة علی طبق هذه الاخبار و ان المراد من الغروب و غیبوبة الشّمس هو ذهاب الحمرة فی مقابلهم یکشف کون فتواهم و عملهم بهـذه الاخبار لا جل کون فتوی ائمتهم علیهم السّلام علی ذلک و نقل هذه الأخبار عنهم علیهم السّلام علی کون المراد من غیبوبـة الشّمس اسـتتارها صـدت تقیّة و من المعلوم أن بنائهم علی مراعاة التقیة فی مثل هذا التی کانت عند تمام فرق المسلمین من الضروریّات و کان اعتقادهم ان عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی هذا أیضا.

ثـمّ أن الظـاهر مـن مرسلة ابـن ابی عمیر حرکـة الحمرة من المشـرق الی المغرب تـدریجا بعـد تجـاوزه عن قمـة الرأس لکن الحس و الوجدان بخلاف ذلک لانّ المحسوس بالعیان رفع الحمرة من المشـرق تدریجا و أسواد الافق و اذا تمّ الرفع یصـیر لونها ضعیفا الی ان

لا ترى العين من الحمرة أثرا فعند ذلك توجد حمرة ضعيفة فى جانب المغرب فوق الافق تنخفض بالتدريج مع الاشتداد الى أن غابت عن النظر بتمامها.

فأن أمكن حملها على ما ذكرنا من حدوث الحمرة فى جهة المغرب و زوال الحمرة الّتى فى جهة المشرق بعد تجاوزها عن قمة الرأس فالمستفاد منها ما دلّت عليه

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۶۲

ساير الروايات.

كما أنّ المراد من غيبوبة الشّمس زوالها من جهة المشرق بالكليّة بحيث نظر الشخص الى تلك الجهة و لم ير الحمرة الّتى كانت موجودة فيها.

ثمّ انّه قد يجمع بين الطائفتين من الاخبار المتقدمة بوجهين آخرين الأوّل ما قاله العلّامة الحائرى رحمه اللّه فى كتاب صلاته ص ۱۴ من حمل أخبار الدالّة على اعتبار ذهاب الحمرة على الفضيلة و الاستحباب و لكن لا يمكن قبوله لانه تصرف فى ظاهر هذه الأخبار من غير ان يدلّ عليه دليل.

و الجمع الثانى هو ان المراد بذهاب الحمرة هو ذهابها من الأفق و أن لم يصل الى قمة الرأس فضلا عن التجاوز عنها و الذهاب بهذا الحد مقارن لاستتار القرص.

و الجواب عنه ان المراد بزوال الحمرة و ذهابها هو ذهابها و زوالها بالكليّة بحيث لا ير الشخص الحمرة اصلا فى جهة المشرق كما دلت عليه مرسلة ابن ابى عمير.

[لا يكون المراد من الحمرة استتار القرص]

مع انّه لو كان المراد من الحمرة استتار القرص كما قاله سائر الفرق من المسلمين لا وجه للتعبير بغير استتار القرص و إلقاء الشبهة بين المسلمين فى التعبير عن استتار القرص بشيء آخر غير ما نفهم من الأخبار الدالّة على كون علامة دخول وقت المغرب استتار القرص مع كون عملهم على عدم الاختلاف و ايجاد الاتحاد مهما أمكن.

ان قلت لو كان عمل النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أصحابه على طبق ما يقوله الشيعة من كون محقق المغرب ذهاب الحمرة المشرقيّة فكيف لا يفهم المسلمون ذلك الى زمان صدور الأخبار من المعصوم عليه السّلام.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۶۳

قلت لا- منافاة بين كون عمل النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ذلك كما يقوله الاماميّة و مع ذلك يخفى على المسلمين عمله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعدم توجّه المسلمين و عدم اهتمامهم بضبط نحوة افعاله و خصوصياتها و كانوا مثل السمك فى الماء لا يعلم ان حياته بالماء و بعد وفاته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم علموا ما فات منهم من البركات و حدث الاختلاف فى الاحكام بعد هذه المصيبة العظمى و توجّهوا بانهم لم يستفيدوا منه كما هو حقّه فعلى ما ذكرنا لا وجه للجمع بين الأخبار الّا بما قلنا و لو لم يقبل و تصل التوبة الى الترجيح فالترجيح مع الطائفة الثانية لمخالفتها مع العامّة و مع كون عمل المشهور على طبقها.

[فى ان مال المحقّق البهبهانى رحمه اللّه الى القول باستتار القرص]

اشارة

قد مال المحقّق الوحيد البهبهانى رحمه اللّه الى القول باستتار القرص على ما نقله صاحب الجواهر رحمه اللّه عنه لبعض الاخبار المتقدمة مع وجه آخر و هو انّه لو اعتبرت الحمرة المشرقيّة من حيث دلالتها على زوال القرص فى الغروب لاعتبرت المغربيّة بالنسبة

الی الطلوع المعلوم خلافه «۱» و مراده رحمه اللّه أن ذهاب الحمرة لو کان دلیلا علی الغروب بالنسبة الی وقت المغرب لکان وجود الحمرة المغربیّة فی الصبح دلیلا علی طلوع الشّمس لانّ بذهابها زالت الشّمس بقولکم فبوجدها طلعت الشّمس فعلی هذا لو أخّر صلاة الصبح الی وقت ظهور الحمرة المغربیّة صارت قضاء لکون ظهور الحمرة دالا علی طلوع الشّمس مثل ذهابها الدال علی زوال الشمس.

[ردّ صاحب الجواهر کلام المحقّق البهبهانی]

و قد ردّه صاحب الجواهر بأربعة وجوه فمن أراد فالیراجع.

و یمکن القول بالفرق بین المقامین بأن المناط فی صلاة المغرب بدخول اللیل و التعبیر بالغروب من أجل ما علیه المسلمون و صلاة المغرب من الصّلاة اللیلیّة

---

(۱)- جواهر الکلام، ص ۱۱۸، ج ۷.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۶۴

فلا بدّ من وقوعها فی اللیل و اللیل لا یتحقّق الا بغیبوبة الشّمس مع زوال الحمرة المشرقیّة.

بخلاف صلاة الصبح فإنّها من الصلوات الیومیّة و الاعتبار فیها بطلوع الشّمس و لا یضرّ ظهور الحمرة المغربیّة فی جهة المغرب کما یظهر ذلک من روایة بکر بن محمد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال سأله سائل عن وقت المغرب فقال أن اللّه تعالی یقول فی کتابه لابراهیم فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَباً قالَ هذا رَبِّی «۱» فهذا اوّل الوقت و آخر ذلک غیبوبة الشفق). «۲»

(و کذا یظهر من قوله تعالی أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ «۳») لانّ حکم صلاة المغرب و الافطار من حیث الوقت واحد و قد علقهما اللّه تعالی بدخول اللیل و علامة دخوله ذهاب الحمرة المشرقیّة من قمة الرأس لا نفس الاستتار.

فعلی ما قلنا و قاله المشهور من ان وقت صلاة المغرب زوال الحمرة المشرقیّة یمتدّ وقت صلاة العصر الی الزوال لعدم الفصل بین أخر وقت العصر و أوّل وقت المغرب لأنّ آخر صلاة العصر الغروب و أوّل وقت صلاة المغرب الغروب و بعد وضوح الغروب فی کلام الشارع بذهاب الحمرة المشرقیّة فیکون المراد منه ذلک مطلقا و فی کل مورد یکون الغروب مبدأ لشیء او منتهاه.

کما ظهر بذلک وقت صلاة العشاء حیث یکون وقتها بعد مقدار ثلاث رکعات بعنوان صلاة المغرب لأنّ المستفاد من الاخبار کون دخول وقت کلا الصلاتین

---

(۱)- سورة الانعام، الآیة ۷۶.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- سورة البقرة، الآیة ۱۷۸.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۶۵

بغروب الشّمس ألّا أنّ هذه قبل هذه و من جملة هذه الاخبار روایة عبید بن زرارة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (اذا غربت الشّمس فقد دخل وقت الصلاتین الی نصف اللیل ألّا أنّ هذه قبل هذه). «۱»

المطلب الخامس: فی آخر وقت المغرب

اشارة

قال العلّامة رحمه اللّه فى تذكرة الفقهاء مسئلة ٣١ و آخره للفضيلة الى ذهاب الشفق و للاجزاء الى ان يبقى لانتصاف الليل قدر العشاء لانّ عبد اللّه بن عباس قال الحائض تطهر قبل طلوع الفجر فتصلّى المغرب و العشاء و لو لم يكن الوقت ممتدّا لما وجب لان عذرها قد عمّ الوقت.

و من طريق الخاصّة قول الصادق عليه السّلام ان اللّه أفترض اربع صلوات صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشّمس الى غروبها ألّا أنّ هـذه قبل هذه و اثنان وقتهما من غروب الشّمس إلى انتصاف الليل ألّا أنّ هذه قبل هذه و لأنّ وقت العشاء يمتدّ الى الانتصاف فتكون المغرب مساوقة لها لأنّهما صلوتا جمع فيشترك وقتاهما كالظهر و العصر و قال الشّيخ و المرتضى و ابن أبى عقيل آخره للمختار الى ذهاب الشفق و للمضطرّ الى الانتصاف بقدر العشاء و فى قول آخر للشيخ آخره ثلث الليل و فى رواية الى ربع الليل و به قال ابن الجنيد و هو قول المرتضى و للمضطر الى ان يبقى لطلوع الفجر قدر العشاء.

و قال الثورى و ابو حنيفة و أحمد و اسحاق و داود و ابو ثور و ابن المنذر

---

(١)- الرواية ٢۴ من الباب ١۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

و الزهرى آخره غيبوبة الشفق المغربى و حكاه ابو ثور عن الشافعى لأنّ النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال (وقت المغرب ما لم يسقط ثور الشفق و ثور الشفق هو انتشار الشفق و قال الشافعى فى الجديد و القديم أنّ لها وقتا واحدا و هو قول مالك و هو يدخل بسقوط جميع القرص و قال مالك يمتدّ وقتها الى طلوع الفجر و به قال عطاء و طاوس كما يقول فى الظهر و العصر). «١»

و امّا اختلاف علمائنا فى هذه المسألة لأجل اختلاف الروايات واردة فهى على طوائف:

الطائفة الاولى: ما دلّت على ضيق وقت المغرب:

فمنها رواية زيد الشحام (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن وقت المغرب فقال ان جبرئيل أتى النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لكلّ صلاة بوقتين غير صلاة المغرب فان وقتها واحدة و أنّ وقتها وجوبها). «٢»

و منها رواية أديم بن الحرّ (قال سمعت أبا عبد اللّه عليه يقول أنّ جبرئيل آمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالصلوات كلّها فجعل لكل صلاة وقتين ألا المغرب فانّه جعل لها وقتا واحدا. «٣»

فهذان الخبرين يدلّان على الضيق اما حيث لم يكن فى علمائنا القائل بالضيق فلا بد من حملهما على شدّة كراهة التأخير و مع دلالة الأخبار الآتية على التوسعة فلا يمكن الآخذ بهذين الخبرين.

---

(١)- تذكرة الفقهاء، ح ٢، ص ٣١١- ٣١٢.

(٢)- الرواية ١ من الباب ١٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣)- الرواية ١١ من الباب ١٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

الطائفة الثانية: ما دلت على امتداد وقته الى زوال الشّفق:

منها ما رواه حريز عن زرارة و الفضيل قالا (قال ابو جعفر عليه السّلام ان لكلّ وقتين غير المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشّفق). «١»

و منها روایـة اسـماعیل بن مهران (قال کتبت الی الرضا علیه السّـلام (الی ان قال) فکتب کـذلک الوقت غیر أن وقت المغرب ضـیق و آخر وقتها ذهاب الحمرة و مصیرها الی البیاض فی افق المغرب). «۲»

و منهـا مـا رواه اسـماعیل بن جـابر عن ابی عبـد اللّه علیه السّـلام (قـال سألته عن وقت المغرب قال ما بین غروب الشّـمس الی سـقوط الشّفق). «۳»

و منها ما رواه عن بکر بن محمد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (الی أن قال) (و آخر ذلک غیبوبة الشّفق).

لکن لاـ بـدّ من حمـل هـذه الاخبار علی کونها بصـدد بیان الوقت الأوّل للمغرب بقرینـة الاخبار الآتیـة الدالـة علی امتـداد وقت صـلاة المغرب الی ربع اللیل او نصفها او الی الفجر و حمل ذلک الأخبار علی بیان وقت الثانی للمغرب.

و المراد من الوقت الأوّل وقت الفضیلة و من الوقت الثانی وقت الأجزاء.

الطائفة الثالثة: ما دلّت علی امتداد وقت المغرب الی ربع اللیل او ثلث اللیل:

منها ما رواه عمر بن یزید عمّن قال (قال ابو عبد اللّه علیه السّلام وقت المغرب فی

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۱۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۴ من الباب ۱۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

السفر الی ثلث اللیل). «۱»

و منها ما رواه عمر بن یزد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال وقت المغرب فی السفر الی ربع اللیل). «۲»

و منها ما رواه عمر بن یزید (قال ابو عبد اللّه علیه السّلام وقت المغرب فی السفر الی ربع اللیل). «۳»

ذکره فی الوسائل مکررا و لا بدّ من حمل هذه الطائفة أیضا علی بیان مراتب الفضیلة بقرینة الأخبار الآتیة الدالّة علی امتداد وقت صلاة المغرب الی الانتصاف او الی الفجر.

الطائفة الرابعة: ما دلّت علی امتداد وقت صلاة المغرب الی ان یبقی من انتصاف اللیل مقدار اربع رکعات.

منها روایـة داود بن الفرقـد عن بعض اصـحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام (الی ان قال) (فاذا مضـی ذلک فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتّی یبقی من انتصاف اللیل مقدار ما یصلّی المصلّی اربع رکعات و اذا بقی مقدار ذلک فقد خرج وقت المغرب و بقی وقت العشاء الی انتصاف اللیل). «۴»

و منها ما رواه عبید بن زرارة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال اذا غربت الشّمس

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۵ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۴ من الباب ۱۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

فقد دخل وقت الصّلاتین الی نصف اللیل). «۱»

و منها مرسلة الکلینی و روی أیضا الی نصف اللیل. «۲»

الطائفة الخامسة: ما دلّت علی امتداد وقت المغرب الی ان یبقی من الفجر اربع رکعات.

اشارة

فبعضها دال علی امتداد الوقت الی الفجر مطلقا.

مثل روایة عبید بن زرارة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال لا تفوت الصّلاة من أراد الصّلاة لا تفوت صلاة النّهار حتّی تغیب الشّمس و لا صلاة اللیل حتّی یطلع الفجر و لا صلاة الفجر حتّی تطلع الشمس). «۳»

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۳، ص: ۶۹

و بعضها واردة فی خصوص الحائض

مثل روایة ابی الصباح الکنانی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء و ان طهرت قبل ان تغیب الشّمس صلّت الظهر و العصر). «۴»

و روایة عمر بن حنظلة عن الشیخ علیه السّلام (قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء و ان طهرت قبل ان تغیب الشّمس صلّت الظهر و العصر). «۵»

---

(۱)- الروایة ۲۴ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۳ من الباب ۱۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۹ من الباب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۷ من الباب ۴۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۵)- الروایة ۱۲ من الباب ۴۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۷۰

و روایة داود الزّجاجیّ عن أبی جعفر علیه السّلام (قال اذا کانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشّمس صلّت الظهر و العصر و أن طهرت من آخر اللیل صلّت المغرب و العشاء الآخرة). «۱»

و روایة عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (قال اذا ظهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصلّ الظهر و العصر و أن طهرت من آخر اللیل فلتصلّ المغرب و العشاء). «۲»

[فی ذکر بعض الاخبار فی خصوص النائم و الساهی]

و بعضها واردة فی خصوص النائم و السّاهی.

مثل روایة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال إن نام رجل و لم یصلّ صلاة المغرب و العشاء او نسی فأن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلّیهما کلیتهما فلیصلّهما و أن خشی أن تفوته إحداهما فلیبدأ بالعشاء الآخرة و أن أستیقظ بعد الفجر فلیبدأ فلیصلّ الفجر ثمّ

المغرب العشاء الآخرة قبل طلوع الشّمس فأن خاف ان تطلع الشّمس فتفوته أحدى الصلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشّمس و يذهب شعاعها ثمّ ليصلّها). «۳»

و رواية ابن مسكان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال أن نام رجل او نسى ان يصلّى المغرب و العشاء الآخرة فأن أستيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كليتهما فليصلّهما و أن خاف ان توفته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة و أن أستيقظ بعد الفجر فليصلّ

---

(۱)- الرواية ۱۱ من الباب ۴۹ من أبواب الحيض من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۴۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۶۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۱

الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشّمس). «۱»

و كذا روى عبد اللّه بن سنان مثله. «۲»

و يستفاد من هذه الطائفة امتداد وقت المغرب الى طلوع الفجر و تخالف مع الطائفة الرابعة الدالّة على امتداد وقتها الى انتصاف الليل و لا يمكن رفع اليد عن الطائفة الخامسة من جهة السند لانّ فيها الرواية الصحيحة و لا يمكن حملها على التقيّة لأنّه كما عرفت من العامة لم يقل أحد بامتداد الوقت الى طلوع الفجر الّا مالك فلا وجه لحمل هذه الطائفة على صدورها تقية لانّ أكثرهم مخالف مع المالك فى هذا الحكم فلم يكن الحكم بينهم مشهورا يقال ان الرشد فى خلافهم.

[كلام الشيخ صريح فى عدم اعراض المشهور]

كما انّه لا يمكن دعوى الاعراض بأنّ المشهور أعرضوا عن هذه الاخبار الدالّة على الامتداد الى طلوع الفجر فيسقط عن الحجيّة لانّ الشّيخ نقل فى المبسوط و الخلاف من الاماميّة القول بامتداد وقت المغرب الى طلوع الفجر. «۳»

و أختار هذا القول صاحب المدارك بالنسبة الى المضطرّ قال فى المدارك و المعتمد امتداد وقت الفضيلة الى ذهاب الشفق و الاجزاء للمختار الى ان يبقى للانتصاف قدر العشاء للمضطر الى ان يبقى ذلك من الليل و هو اختيار المصنف رحمه اللّه فى المعتبر. «۴»

و قال أيضا فى المدارك و حكى فى المبسوط عن بعض علمائنا قولا بامتداد

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۶۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۶۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- المبسوط، ج ۱، ص ۷۴- ۷۵؛ الخلاف، ج ۱، ص ۲۶۱، مسئلة ۶.

(۴)- المدارك، ج ۳، ص ۵۴.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۲

وقت المغرب و العشاء الى طلوع الفجر. «۱» و هذا المقدار كاف فى عدم ثبوت الأعراض مضافا الى ان الشّيخ قال فى موضع من الخلاف اذا ادرك بمقدار يصلّ فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا خلاف و أن أدرك أقلّ من ذلك لم يلزمه عندنا و كذلك القول فى المغرب و العشاء الآخرة قبل طلوع الفجر «۲» و هذا صريح فى عدم أعراض المشهور.

ثمّ أنّه قد يقال بتوهّم التعارض بين هذا الكلام الظاهر فى كون امتداد وقتهما الى الفجر اجماعيا عند الخاصّة و العامّة، مع الكلام السابق من كون امتداد وقتهما منسوب من بين العامّة الى المالك، و مقتضاه عدم كون الامتداد إجماعيّا، لكن يدفع هذا التوهّم بأنّ

العامة مع قولهم بكون الوقتين متباينين فى الظهر و العصر و المغرب و العشاء لكن المسلم عندهم جواز الجمع بين الصلاتين فى بعض الموارد مثل السفر و ضيق الوقت و المطر مثلا، كما قال الاماميّة مطلقا، لكن الوجه فى جواز الجمع عندهم غير الوجه عند الاماميّة لانّ الوجه عند الاماميّة بقاء وقت صلاة الاولى مع دخول وقت الثانية، فاذا صلّى بعد الزوال صلاة الظهر ثمّ بلا فصل العصر فقد وقع كليهما فى الوقت، لانّ وقت العصر دخل بمجرد الفراغ من الظهر، و كذلك لو صلّى فى آخر الوقت كليهما لانّ الظهر وقع فى وقته لبقاء الوقت بمقدار اربع ركعات بالمغرب، فعلى هذا لا يختص جواز الجمع بين الصلاتين بمورد خاص من العذر و المطر و العلّة و السفر، بل يجوز فى كل مورد كما عرفت الروايات الدالة على اشتراك الظهرين فى الوقت و كذا العشاءين، ألّا أنّ هذه قبل هذه.

---

(۱)- المدارك، ج ۳، ص ۵۴.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۷۲، مسئلة ۱۴.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۳

و أمّا وجه الجمع عند العامّة ليس من جهة بقاء وقت الأوّل و دخول وقت الثّانى، بل من باب وقوع أحدى الصلاتين فى الوقت المختص بالاخرى، و كان إحداهما صارت ضيقا لوقوع الاخرى فى وقتها، و ذلك يحتاج الى دليل خاص كما ورد فى السفر و المطر و العلّة و الضيق، فعلى هذا ظهر كون مورد الّذى ادّعى الشيخ رحمه اللّه عدم الخلاف فيه هو مورد الاتفاق بين الخاصّة و العامّة و ان كان الوجه عند العامة، الضيق و عند الامامية بقاء وقت كليهما فظهر عدم أعراض المشهور عن أخبار بقاء وقت المغرب و العشاء الى الفجر و لو فى خصوص مواردها.

و بعد كون رواية عبيد بن زرارة لا يمكن الاعتماد عليها لضعف سندها.

فهل يؤخذ بأخبار الواردة فى خصوص النائم و الساهى و الحائض فيكون الوقت. فى حقهم أوسع و يمتدّ الى طلوع الفجر او يتعدّى الى كل ذى عذر بإلقاء خصوصية مواردها او يتعدى حتّى الى العامد و يقال باستفادة الاطلاق منها و أن كان بالنسبة العامد يقال بعصيانه بالتأخير عن نصف الليل و ان كانت صلاته مجز لكنة عاص بالتأخير لاجل الأخبار الدالة على حرمة التأخير عن انتصاف الليل وجوه.

و لا يخفى ان الظاهر من الأخبار الواردة فى خصوص الحائض هو وجوب إتيان الصلاة عليها لبقاء وقتها و امتدادها الى الفجر.

[الجمع بين الطائفتين الرابعة و الخامسة]

اشارة

فبعد عدم ثبوت الاعراض و استفاده العموم من الطائفة الخامسة لا بد من الجمع بين الطائفة الرابعة و الخامسة بأحد وجوه الثلاثة:

الوجه الاول [حمل ما دل على امتداد الوقت الى الانتصاف على بيان آخر وقت المختار]

: ان يحمل أخبار الدالة على امتداد الوقت الى الانتصاف على بيان آخر وقت المختار و الأخبار الدالّة على امتداد الوقت الى الفجر على بيان آخر

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۴

وقت المضطر.

الوجه الثانى: ان يحمل أخبار الدالّة على الانتصاف على بيان آخر وقت الفضيلة

و أخبار الدالة على الفجر على بيان آخر وقت الاجزاء.

و الجمع بهذين الوجهين دالّ على شيء واحد و هو بيان ذكر الوقتين لكلّ صلاة أمّا بالاختيار و الاضطرار كما قال به الشيخ رحمه اللّه و من تبعه و امّا بالفضيلة و الأجزاء كما قال غيرهم و هذا هو الاقوى.

الوجه الثالث [حمل الطائفة الخامسة على التقية]

: ان يحمل اخبار الدالّة على امتداد الوقت الى الفجر على التقية لموافقتها مع العامة، امّا مطلقا كما قال به المالك، و امّا فى موارد جواز الجمع كما قال به غيره، فلا بدّ من طرحها و الأخذ باخبار الانتصاف لانّ هذه الاخبار فى مقام بيان الحكم الواقعى، و هذا الوجه هو المستفاد من فتاوى الاصحاب قدس اللّه أسرارهم فى كتبهم المعدّة لذكر فتاواهم و ان كان الجمع بينهما باحد الوجهين المتقدمين مقدما لأنّهما من الجمع الدلالى و هو مقدم على الجمع بهذا النحو فبناء على عدم ثبوت الاعراض كما قلنا فطرح الاخبار مشكل و الأحوط عدم قصد الأداء و القضاء بالنسبة الى الحائض و النائم و الساهى بعد انتصاف الليل و الإتيان بقصدها فى الذمّة.

المطلب السادس: فى بيان أوّل وقت العشاء

اشارة

قال العلّامة رحمه اللّه فى تذكرة الفقهاء مسألة ۳۲ أوّل وقت العشاء عند الفراغ من فريضة المغرب لكن الأفضل تأخيرها الى سقوط الشفق و هو اختيار المرتضى فى الجمل و ابن الجنيد لما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبى عليه السّلام جمع بين المغرب و العشاء من غير خوف و لا سفر و فى رواية أخرى من غير خوف و لا مطر

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۵

و من طريق الخاصّة قول الصادق عليه السّلام اذا غربت الشّمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل ألا أن هذه قبل هذه.

و عن الصادق عليه السّلام صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم المغرب و العشاء قبل الشفق من غير علة فى جماعه.

و للشيخ قول آخر أول وقتهما سقوط الشفق و هو قول آخر للمرتضى و قول الجمهور كافة لانّ جبرئيل أمر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أن يصلّى العشاء حين غاب الشفق و فى اليوم الثانى حين ذهب ثلث الليل و هو محمول على الاستحباب. «۱»

مسألة ۳۳ و اختلفوا فى الشفق فذهب أصحابنا الى انّه الحمرة لا البياض و به قال ابن عمرو ابن عباس و عطاء و مجاهد و سعيد بن جبير و الزهرى و مالك و الشافعى و الثورى و ابن أبى ليلى و أحمد و إسحاق و أبو ثور و داود و ابو يوسف و محمد لقول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الشفق الحمرة فاذا غاب الشفق و جيت الصّلاة و قال ابو حنيفة و زفر و الاوزاعى و المزنى انّه البياض لانّ أبا مسعود الانصارى قال رأيت النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يصلى هذه الصّلاة حين يسود الأفق و لا حجة فيه لانه اذا غابت الحمرة اسود الافق لانّ البياض ينزل و يخفى على انّه يجوز تأخيرها الى ذلك.

و حكى عن أحمد ان الشفق البياض فى الحضر لانّ فى الحضر قد تنزل الحمرة فتواريها الجدران فاذا غاب البياض علم الدخول. «۲»

اذا عرفت ما قلنا علمت أن أوّل وقت العشاء عند اصحابنا رضوان اللّه تعالى

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۲، مسألة ۳۲.

(۲)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۳- ۳۱۴، مسئلة ۳۳.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۶

عليهم مختلف فيه فبعضهم مثل الشّيخ فى قول و كذا المرتضى فى قول ان أوّل وقت العشاء غيبوبة الشفق.

و القول المشهور بينهم ان أوّل وقت العشاء غيبوبة الشّمس و مضى مقدار صلاة المغرب لانّ الصادق عليه السّلام قال اذا غربت الشّمس فقد دخل وقت الصلاتين الا ان هذه قبل هذه.

و امّا عند العامة فهو سقوط الشفق و غيبوبتها بمعنى البياض و دليلهم استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و ليكن على ذكرك ان استمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على تأخير اتيان العشاء لا يدلّ على عدم دخول وقتها قبل زوال الشفق بل كان عمله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لمراعاة فضيلة وقت العشاء و درك فضيلة الجماعة كما دلّ على ذلك ما رواه ابن عباس من أن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علّة و هذا الخبر عند العامّة مردود لأنّه على خلاف مسلكهم.

[وجه اختلاف الاقوال عندنا اختلاف الاخبار]

و امّا وجه الاختلاف فى أوّل وقت العشاء عندنا هو اختلاف الاخبار الواردة فبعضها دل على جواز اتيان العشاء قبل سقوط الشفق و بزوال يدخل وقت المغرب و العشاء الا ان هذه قبل هذه.

[فى ذكر الاخبار الواردة فى بيان اوّل وقت العشاء]

الرواية الاوّلى: ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال اذا زالت الشّمس دخل الوقتان الظهر و العصر و اذا غابت الشّمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة). «۱»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۷

الرواية الثانية: مرسلة الصّدوق قال (قال الصادق عليه السّلام اذا غابت الشّمس فقد حل الافطار و وجبت الصّلاة و اذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة). «۱»

الرواية الثالثة: مرسلة داود بن فرقد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال اذا غابت الشّمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضى مقدارها يصلى المصلّى ثلاث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلّى اربع ركعات و اذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الى انتصاف الليل). «۲»

الرواية الرابعة: ما رواه عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال اذا غربت دخل وقت الصلاتين ألّا ان هذه قبل هذه). «۳»

الرواية الخامسة: ما رواه زرارة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال صلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالناس المغرب و العشاء الآخرة قبل الشفق من غير علّة فى جماعة و أنّ ما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته). «۴»

الرواية السادسة: ما رواه اسماعيل بن مهران (قال كتبت الى الرضا عليه السّلام ذكر أصحابنا أنه اذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و اذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة ألا ان هذه قبل هذه فى السفر و الحضر و ان وقت المغرب الى

---

(۱)- الرواية ۱۹ من الباب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۱ من الباب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۸

ربع الليل فكتب كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق). «۱»

الرواية السابعة: ما رواه زرارة (قال سألت أبا جعفر و أبا عبد اللّه عليهما السّلام عن الرجل يصلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا لا بأس). «۲»

الرواية الثامنة: ما رواه إسحاق بن عمّار (قال سألت أبا عبد اللّه يجمع بين المغرب و العشاء فى الحضر قبل أن يغيب الشّفق من غير علة قال لا بأس). «۳»

الرواية التاسعة: ما رواه عبيد اللّه و عمران ابنى على الحلبيين (قالا كنّا نختصم فى الطريق فى الصّلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق و كان منّا من يضيق بذلك صدره فدخلنا على أبى عبد اللّه فسألناه عن الصّلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقال لا بأس بذلك قلنا و أىّ شيء الشفق فقال الحمرة). «۴»

الرواية العاشرة: ما رواه إسحاق البطيخى (قال رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثمّ ارتحل). «۵»

الرواية الحادية عشرة: ما رواه الحلبى عن ابى عبد اللّه فى حديث (قال لا بأس بأن تعجّل العشاء الآخرة فى السفر قبل ان يغيب الشّفق). «۶»

الرواية الثانية عشرة: ما رواه ابو عبيده (قال سمعت أبا جعفر يقول كان

---

(۱)- الرواية ۱۴ من الباب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۸ من الباب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۶ من الباب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- الرواية ۷ من الباب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۶)- الرواية ۴ من الباب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۷۹

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اذا كانت ليلة مظلمة و ريح و مطر صلّى المغرب ثمّ مكث قدر ما يتنفّل الناس ثمّ أقام مؤذنه ثمّ صلّى العشاء الآخرة ثمّ انصرفوا). «۱»

الرواية الثالثة عشرة: ما رواه عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ قال ان اللّه أفترض أربع صلوات وقتها زوال الشّمس الى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتهما من عند زوال الشّمس الى غروب الشّمس ألّا أن هذه قبل هذه و منها صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل ألّا ان هذه قبل هذه). «۲»

الرواية الرابعة عشرة: ما رواه جميل بن درّاج (قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول فى الرجل يصلّى المغرب بعد ما يسقط الشفق فقال لعلّة لا بأس قلت فالرجل يصلّى العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق قال لعلّة لا بأس). «۳»

فيستفاد من هذه الاخبار جواز اتيان صلاة العشاء قبل سقوط الشفق و بعد اداء صلاة المغرب اما مطلقا او فى السفر او لعلّة.

[فى ذكر الاخبار الدالّة على دخول وقت العشاء بعد سقوط الشفق]

و فى قبال هذه الاخبار أخبار أخر الدالة على عدم دخول وقت العشاء الآخرة قبل ذهاب الشفق و أول وقتها بعد سقوط الشفق أعنى الحمرة.

منها ما رواه عمران بن علی الحلبیّ (قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام متی تجب العتمة قال اذا غاب الشفق و الشفق الحمرة فقال عبید اللّه أصلحک اللّه أنّه یبقی بعد

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۲۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۳ من الباب ۱۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۸۰

ذهاب الحمرة ضوء شدید معترض فقال ابو عبد اللّه علیه السّلام ان الشفق انّما هو الحمرة و لیس الضوء من الشّفق). «۱»

و منها ما رواه بکر بن محمد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال سألته عن وقت المغرب فقال اذا غاب القرص ثمّ سألته عن وقت العشاء الآخرة فقال اذا غاب الشفق قال و آیة الشفق الحمرة ثمّ قال بیده هکذا). «۲»

و منها ما ورد فی حدیث بکر بن محمد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال و أوّل وقت العشاء ذهاب الحمرة و آخر وقتها الی غسق اللیل یعنی نصف اللیل). «۳»

[الجمع بین الاخبار بحمل الطائفة الثانیة علی التقیة]

فلا بدّ فی مقام الجمع بین الطائفتین بحمل الطائفة الثانیة علی التقیة لاتفاق العامة علی عدم دخول وقت العشاء قبل ذهاب الشفق و عدم جواز إتیانها و کثرة روایات الطائفة الاولی مع کون الشهرة المحققة من زمان العلّامة رحمه اللّه علی طبقها بل القائل بهذا القول قبل زمان العلامة کثیر و بهذا یظهر الاشکال فی ما قاله الشیخ رحمه اللّه فی الخلاف «۴» من أن بعد الشفق اتیان صلاة العشاء متیقّن جوازها و امّا قبل الشفق مشکوک وجه الاشکال ظهور أخبار الطائفة الاولی فی دخول وقت العشاء بمجرد إتیان المغرب و مع کونها مخالفة للعامة لا یمکن رفع الید عنها فلا بدّ من العمل علی طبقها للشهرة و لکونها فی خلاف العامة و کلاهما من المرجحات.

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۲۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۲۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۶۲، مسئلة ۷.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۸۱

المطلب السابع: فی بیان آخر وقت صلاة العشاء

[فی ذکر الاقوال العامّة و الامامیة]

قال العلّامة رحمه اللّه فی التذکرة الرابعة ان وقت العشاء یمتد الی نصف اللیل و هو مذهب الاکثر و قال المفید فی المقنعة و الشّیخ فی جملة من کتبه آخره ثلث اللیل و قال فی المبسوط آخره ثلث اللیل للمختار و نصف اللیل للمضطر و حکی عن بعض علمائنا امتداد الوقت للمضطر الی طلوع الفجر و المعتمد امتداد وقت الاجزاء للمختار الی الانتصاف و للمضطر الی طلوع الفجر «۱» نقل الشّیخ فی الخلاف «۲» اقوال أربعة عن العامّة:

القول الاوّل: امتداد وقت العشاء الی ربع اللیل.

القول الثانى: امتداد وقت العشاء للمختار الى نصف الليل و للمضطر الى طلوع الفجر.

القول الثالث: امتداد وقت العشاء الى طلوع الفجر مطلقا.

القول الرابع: امتداد وقت العشاء الى الثلث للمختار و الى الفجر للمضطر.

و امّا عند الامامية رضوان اللّه تعالى عليهم أيضا أربعة:

الاول: كون آخر وقت العشاء الفجر.

و الثانى: نصف الليل.

و الثالث: ربعها.

و الرابع: ثلثها.

و القول المعروف بينهم هو الثانى و القول الأوّل شاذ عندهم و الاخبار الدالة

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۵۹ و ۶۰.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۶۵، مسألة ۸.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۲

عليه يحمل على التقيـة لانّ القول بامتـداد وقت العشاء الى الفجر كان معروفا عنـد العامّيـة و هـذه الاخبار مخالفة لما عليه المشـهور من الامامية فلا يجوز العمل على طبقها.

[فى ذكر الاخبار الدالّة على كون آخر وقت العشاء انتصاف الليل]

و امّا الاخبار الدالة على كون آخر وقت العشاء انتصاف الليل فنذكرها.

منها ما رواها زرارة (قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا فرض اللّه عزّ و جل من الصّلاة فقال خمس صلوات فى الليل و النّهار فقلت هل سمّاهنّ اللّه و بينهنّ فى كتابه قال نعم قال اللّه تعالى لنبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ و دلوكها زوالها و فيما بين دلوك الشّمس الى غسق الليل أربع صلوات سمّاهن اللّه و بينهنّ وقتهنّ و غسق الليل هو انتصافه ثمّ قال تبارك و تعالى قُرْآنَ الْفَجْرِ كٰانَ مَشْهُوداً فهذه الخامسة). «۱»

و منها مرسلة الصّدوق قال (قال الصادق عليه السّلام اذا غابت الشّمس فقد حلّ الافطار و وجبت الصّلاة و اذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة الى انتصاف الليل). «۲»

و منها ما رواها داود بن فرقد عن بعض اصحابنا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال اذا غابت الشّمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى ثلاث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى اربع ركعات و اذا بقى مقدار ذلك فقد خرج

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲ من أبواب اعداد الفرائض من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۳

وقت المغرب و بقى وقت العشاء الى انتصاف الليل). «۱»

و منها ما رواها معلّى بن خنيس عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال آخر وقت العتمة نصف الليل). «۲»

[فى حمل ما دلّت على كون آخر وقت العشاء الى الثلث على الفضيلة]

و امّا ما يدلّ على امتداد وقت العشاء الى الثلث فروايتان:

الرواية الاولى: ما رواها معاوية ابن وهب عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال أتى جبرئيل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشّمس فأمره فصلّى الظهر ثمّ أتاه حين زاد الظلّ قامة فأمره فصلّى العصر ثمّ أتاه حين غربت الشّمس فأمره فصلى المغرب ثمّ أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلى العشاء ثمّ أتاه حين طلع الفجر فأمره فصلّى الصبح ثمّ أتاه من الغد الى ان قال ثمّ أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّى العشاء ثمّ أتاه حين نوّر الصبح فأمره فصلّى الصبح ثمّ قال ما بينهما وقت). «۳»

الرواية الثانية: ما رواها ذريح عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال أتى جبرئيل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فأعلمه مواقيت الصّلاة الى أن قال و صلّى العتمة حين ذهب ثلث الليل ثمّ قال ما بين هذين الوقتين وقت). «۴»

فالجمع بينهما و الروايات الدالة على أن آخر وقت العشاء انتصاف الليل بحمل هاتين الروايتين على وقت الفضيلة و حمل الروايات الدالة على كون آخر وقت

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۵ من الباب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۸ من الباب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۴

العشاء نصف الليل على الأجزاء.

المطلب الثامن: فى وقت صلاة الفجر أوّلا و آخرا

اشارة

قال العلّامة عليه السّلام فى تذكرة الفقهاء أوّل وقت الغداة طلوع الفجر الثانى و هو البياض المعترض فى أفق السماء و يسمى الصبح الصادق لانه صدقك عن الصبح و سمّى صبحا لانّه جمع بين حمرة و بياض و لا عبرة بالاول الكاذب الخارج مستدقا صاعدا كذنب السرحان و يسمى الخيط الأسود و هو قول العلماء كافة. «۱»

قال أيضا و أخر وقتها للفضيلة حين يسفر الصبح و للأجزاء الى طلوع الشّمس و به قال ابو حنيفة و قال الشّيخ وقت المختار الى ان يسفر الصبح و للمضطر الى طلوع الشّمس و به قال الشافعى و أحمد. «۲»

قال صاحب المدارك أجمع العلماء كافة على ان أوّل وقت الصبح طلوع الفجر الثّانى المستطير فى الافق اى المنتشر الّذى لا يزال فى زيادة و يسمى الصادق لانّه يصدق من رواه عن الصبح و يسمى الأوّل الكاذب و ذنب السرحان لخروجه مستدقا مستطيلا كذنب السرحان. «۳»

و اختلف الاصحاب فى آخره فذهب المفيد رحمه اللّه فى المقنعة و الشيخ فى جملة من كتبه و المرتضى و ابو الصلاح و ابن البراج و ابن زهره و ابن إدريس الى طلوع الشّمس.

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۶، مسئلة ۳۵ و ۳۶.

(۲)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۶، مسئلة ۳۵ و ۳۶.

(۳)- مدارك الاحكام، ج ۳، ص ۶۱.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۵

قال الشّيخ فى الخلاف وقت المختار الى ان يسفر الصبح و وقت المضطر الى طلوع الشّمس و قال ابن أبى عقيل آخره للمختار طلوع الحمرة المشرقية و للمضطر طلوع الشّمس و المعتمد الاوّل. «۱»

[فى الاخبار الدالّة على كون أوّل صلاة الفجر طلوع الفجر الصّادق]

و قد عرفت ممّا ذكرنا من عبارت تذكرة الفقهاء و مدارك الاحكام اتفاق المسلمين على أن أوّل وقت صلاة الفجر طلوع الفجر الثانى أعنى الصادق و مضافا الى دعوى الاجماع تدلّ عليه الروايات الكثيرة:

منها ما رواها على بن عطية عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أنّه قال الصبح (الفجر) هو الذى اذا رأيته كان معترضا كانّه بياض نهر سوراء). «۲»

و منها ما رواها ليث المرادى (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام فقلت متى يحرم الطعام و الشراب على الصائم و تحلّ الصّلاة الصّلاة الفجر فقال اذا أعترض الفجر فكان كالقبطيّة البيضاء فثمّ يحرم الطعام على الصائم و تحل الصّلاة صلاة الفجر قلت أ فلسنا فى وقت الى ان يطلع شعاع الشّمس قال هيهات أين يذهب بك تلك صلاة الصّبيان). «۳»

و منها ما رواه هشام بن الهذيل عن أبى الحسن الماضى عليه السّلام (قال سألته عن وقت صلاة الفجر فقال حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء). «۴»

و منها مكاتبة ابى الحسن بن الحصين الى أبى جعفر الثانى عليه السّلام (معى جعلت

---

(۱)- مدارك الاحكام، ج ۳، ص ۶۲.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۶ من الباب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۶

فداك قد أختلف موالوك (مواليك) فى صلاة الفجر فمنهم من يصلّى اذا طلع الفجر المستطيل فى السماء و منهم من يصلّى اذا أعترض فى أسفل الافق و استبان و لست أعرف أفضل الوقتين فأصلّى فيه فان رأيت أن تعلّمنى أفضل الوقتين و تحدّه لى و كيف أصنع مع القمر و الفجر لا يتبين (تبين) معه حتّى يحمّر و يصبح و كيف أصنع مع الغيم و ما حدّ ذلك فى السفر و الحضر فعلت إن شاء اللّه فكتب عليه السّلام بخطه و قرأته الفجر رحمك اللّه هو الخيط الأبيض المعترض و ليس هو الأبيض صعدا فلا تصل فى سفر و لا حضر حتّى تبيّنه فان اللّه تبارك و تعالى لم يجعل خلقه فى شبهة من هذا فقال: و كلوا و اشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر فالخيط الأبيض هو المعترض الّذى بجرم به الأكل و الشرب فى الصوم و كذلك هو الّذى يوجب به الصّلاة). «۱»

و منها ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يصلّى ركعتى الصبح و هى الفجر اذا أعترض الفجر و أضاء حسنا). «۲»

[ما دلّت على ان وقت الامساك هو طلوع الفجر الصّادق]

و تدلّ هذا الأخبار على أن وقت صـلاة الصـبح يدخل بطلوع الفجر الثانى المسمى بالفجر الصادق و أن أول وقت الإمساک للصوم هو ذلک الوقت لانّ بمقتضى الآية الشريفة أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ.

و هذه الاخبار يستفاد أن وقت الامساک طول النهار و أول النهار هو طلوع الفجر الثانى لقوله عليه السّـلام فى جواب السائل عن وقت يحرم الطعام على الصائم و تحل

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۷

الصّـلاة صـلاة الفجر (اذا أعترض الفجر) و كـذا فى المكاتبـة (فالخيط الأبيض هو المعترض الّذى يحرم به الأكل و الشرب فى الصوم كذلک هو الّذى يوجب به الصّلاة).

و المستفاد من هذه الاخبار كون الفجر الصادق متصل بالأفق و يكون أفقيّا و يشتدّ ضوئه تدريجا لانّه عليه السّـلام قال فى وصفه (هو الخيـط الأبيض المعترض و ليس هو الأبيض صـعدا) «۱» و قـال أيضـا (يعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراه) «۲» او قـال (كأنه بياض نهر سوراء). «۳»

[المشهور انّ آخر وقت الاجزاء طلوع الشمس]

امّا آخر وقت صـلاة الصـبح فلا خلاف فى كونه طلوع الشّـمس و ان وقع الخلاف فى كون طلوع الشّـمس آخر وقت الاجزاء او آخر وقت المضطر و الاول أقوى و هو كون طلوع الفجر وقت الفضيلة و طلوع الشّمس وقت الاجزاء و أن الافتراق بين الوقتين بذلک لا من باب المختار و المضطر كما قال به الشّيخ من كون آخر وقت المضطر طلوع الحمرة المشرقية و هو أسفار الصبح.

و يدلّ على ما قلنا مضافا الى الاجماع اخبار:

منها ما رواه الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال وقت الفجر حين ينشق الفجر الى أن يتجلل الصبح السماء و لا ينبغى تأخير ذلک عمدا و لكنه وقت لمن شغل او نسى او نام). «۴»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱ من الباب ۲۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۸

و لفظ ينبغى ظاهر فى تأكد الاستحباب و دلالتها على كون الوقتين بالاجزاء و الفضيلة ظاهرة.

و منها عبد اللّه ابن يعنى عبد اللّه عن ابى عبد اللّه عليه السّـلام (قال لكل صـلاة وقتان و أوّل الوقتين أفضلهما و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلّل الصبح السماء. و لا ينبغى تأخير ذلک عمدا و لكنه وقت من شغل او نسى او نهى او نام). «۱»

منها رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام (قال وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشّمس). «۲»

و منها رواية عبد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال لا تفوت صلاة الفجر حتّى تطلع الشّمس). «۳»

و امّا جعل آخر وقت الاجزاء طلوع الشّمس كما عن المشهور فلم يدلّ دليل عليه لكن بعد كون هذا مشهورا بين الأصحاب نكشف من كون حكمهم هذا مستندا الى نص معتبر عندهم و لم يصل إلينا كما نقول فى تمام الفتاوى المشهورة اذا لم نصل الى نص دال عليه هكذا.

و يستفاد من هذه الاخبار أيضا ان الاتيان بصلاة الفجر فى الغلس أفضل من تأخيرها بعد الإضاءة.

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۲۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۲۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۸ من الباب ۲۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۸۹

المطلب التاسع: فى وقت فضيلة العصر و العشاء

اشارة

قال العلّامة رحمه اللّه فى التذكرة آخر وقت العصر للفضيلة اذا صار ظلّ كل شىء مثليه و للاجزاء الى الغروب عند أكثر علمائنا. «۱»

و قال أيضا أوّل وقت العشاء عند الفراغ من فريضة المغرب لكن الأفضل تأخيرها الى سقوط الشّفق. «۲»

قد عرفت بأن لصلاة الغدة و الظهر و المغرب وقتين وقت الفضيلة و الاجزاء و أنّ أوّل وقتها وقت الفضيلة و أن إتيانها فى أوّل وقتها أفضل من تأخيرها.

و امّا العصر و العشاء فعند العامة وقتهما مباينا مع الظهر و المغرب فاوّل زوال الشمس وقت المختص بالظهر يعنى لم يدخل وقت العصر ألّا بعد مضى مقدار المثل و كذا وقت العشاء لم يدخل أوّل الغروب الا بعد زوال الشفق.

و امّا عندنا فوقت الظهر يدخل بزوال الشّمس بعد مضىّ مقدار اداء صلاة الظهر و وقت العشاء يدخل بغروب الشّمس بمقدار اداء صلاة المغرب فعلى هذا ما نقول هل نقول بأنّ الافضل الاتيان بهما فى أوّل وقتهما مثل صلاة الظهر و الصبح و المغرب و أن التأخير الى آخر وقتهما وقت الاجزاء.

او ان الافضل تأخير العصر الى المثل و العشاء الى زوال الشّفق او التفصيل بين العصر فإتيانها فى أوّل الوقت افضل و بين العشاء فتأخيرها الى زوال الشفق أفضل.

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۸، مسئلة ۲۹.

(۲)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۲، مسئلة ۳۲.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۹۰

و الدّليل على الأوّل العمومات الدالة على أن أوّل الوقت افضل. «۱»

و الدليل على الثانى ما ورد من ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يفرّق بين المغرب و العشاء و بين الظهر و العصر «۲» و كان ذلك لاراك الفضيلة لعدم وجه لنفس التفريق بما هو.

و لا شك فى كون عمل الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان مستمرا على التفريق بين الظهر و العصر و المغرب و العشاء و ان كان قد يجمع «۳» بينهما مع العلّة من مطر او ريح او بلا علّة لكن كان ذلك فى جنب التفريق كان نادرا و لا وجه للتفريق مع كونه مشقة على الناس و عليه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الّا كون التأخير أفضل فكيف يجمع بين فعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مع الروايات

الدالة على ان أوّل الوقت أفضل مطلقا مع أن وقت العصر يدخل بزوال الشّمس و وقت العشاء يدخل بغروب الشمس.

[فى نقل كلام الجواهر و مصباح الفقيه]

و قال صاحب الجواهر «۴» فلا يبعد استحباب التفريق زمانا بينهما و أن اختلف فتارة يكون الى المثل و تارة يكون الى الذرعين و ربما كان أزيد او أنقص.

و اختار المحقّق الهمدانى فى مصباح الفقيه التفصيل بين العصر و العشاء فى الحكم حيث قال و ألّا العشاء الآخرة أيضا مطلقا فان الافضل تأخيرها حتّى يسقط الشفق الاحمر- و قال أيضا أن القول باستحباب التفريق بين الظهرين و تأخير العصر الى ان يمضى أربعة أقدام او المثل هو الأقوى و ان كان تقديمها من أوّل الوقت بعد اداء الظهر و نافلتها من باب المسارعة الى المغفرة و تعجيل الخير أيضا حسنا

---

(۱)- الرواية ۹ و ۱۱ و ۱۸ من الباب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ و ۵ و ۸ من الباب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ و ۲ و ۳ من الباب ۳۲ و الرواية ۶ و ۷ من الباب ۳۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۳۱۰.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۹۱

بل أحسن. «۱»

و لكن يشكل عليه ان هذا الوجه يجرى بعينه فى العشاء أيضا فلا وجه للتفصيل بينها و بين العصر مع أن الامر بالاستباق و المسارعة ليس أمرا مولويّا استحبابيا ناشئا عن ملاك الاستحباب بل الأمر إرشادى.

[فى الاخبار الدالّة على خلاف عمل العامّة]

مع انّ ما ينبغى ان يقال انّ استمرار فعل النّبى على ما قيل من تأخيره صلاة العصر الى أنّ يصير ظلّ الشاخص مثله لم يثبت بل الّذى ثبت بالروايات الكثيرة أن عمله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان على الاتيان بالعصر بعد الذراعين فيظهر عدم صحة ما يقول به العامّة فى مقام العمل من كون وقت العصر يشرع بعد بلوغ ظلّ الشاخص الى مثله و كون النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ملتزما بذلك فنذكر بعض هذه الروايات ليتضح ما قلنا.

منها ما رواه الصّدوق باسناده عن الفضيل بن يسار و زرارة بن اعين و بكير بن أعين و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام (أنّهما قالا وقت الظهر بعد الزوال قدمان). «۲»

و منها ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال سألته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشّمس و وقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك أربعة أقدام من زوال الشّمس ثمّ قال ان حائط مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان قامة و كان اذا مضى منه ذراع صلّى الظهر و اذا مضى منه ذراعان صلّى العصر ثمّ قال. تدرى لم جعل الذراع و الذرعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافلة لك أن تنفل من زوال الشّمس الى ان يمضى ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة و اذا بلغ

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۸۲.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۹۲

فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة). «۱»

و منها ما رواه صفوان الجمّال (قال صلّيت خلفت أبى عبد اللّه عليه السّلام عند الزوال فقلت بأبى أنت و أمّى وقت العصر فقال ريثما تستقبل إبلك فقلت اذا كنت فى غير سفر فقال على أقلّ من قدم ثلثى قدم وقت العصر). «۲»

و منها ما رواه اسماعيل الجعفىّ عن ابى جعفر عليه السّلام (قال كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اذا كان فيئى الجدار ذراعا صلّى الظهر و اذا كان ذراعين صلّى العصر قال قلت انّ الجدار يختلف بعضها قصير و بعضها طويل فقال كان جدار مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يومئذ قامة). «۳»

و منها ما رواه عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى حديث قال كان حائط مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قبل ان يظلّل قامة و كان اذا كان الفىء ذراعا و هو قدر مريض كنز صلّى الظهر فاذا كان ضعف ذلك صلّى العصر). «۴»

و منها ما رواه على بن حنظلة قال (قال لى ابو عبد اللّه عليه السّلام القامة و القامتان الذّراع و الذّراعان فى كتاب على عليه السّلام). «۵»

يمكن ان يكون المراد أن القامة فسرّت فى كتابه عليه السّلام بالذراع او ان فى كتابه عليه السّلام ذكر بدل القامة الذراع.

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۰ من الباب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۷ من الباب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱۴ من الباب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۹۳

[فى ذكر بطلان عمل العامّة]

فيستفاد من هذه الاخبار و غيرها بطلان عمل العامّة من تأخير صلاة العصر الى ان يصير فىء الشاخص مثله و أن عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يكن على ذلك لعدم انطباق عملهم على أقوال من أمر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالتمسك بقولهم و هم عدل القرآن.

و امّا صلاة العشاء فلا يمكن كشف استحباب تأخيرها الى زوال الشفق من استمرار فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ذلك على فرض ثبوته اذ يمكن كون وجهه امورا أخر و صرف تسالم العامّة على كون تأخيره أفضل قولا و فعلا لا يدلّ على استحبابه كما عرفت فى وقت العصر من كون تسالمهم على كون وقته عند فىء الشاخص الى المثل لا- أصل له لانّ بنائهم فى ذلك عل امور لا يمكن الركون إليه مثل التمسك بقول ابى هريرة و غيره الّذى روا عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خمسة آلاف حديث مع عدم كونه واجدا لصلاحية أخذ الحديث و قلة صحبته مع النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

نعم يمكن استفادة أفضلية تأخير العشاء الى زوال الشّفق من الروايات «۱» الواردة عن الاهل البيت عليهم السّلام.

فعلى هذا يكون للعشاء وقتا أجزاء و هو بعد مضى مقدار ثلاث ركعات من اوّل غروب الشّمس و مقدار اربع ركعات بقين من انتصاف الليل و وقت فضيلة و هو عند زوال الشفق.

و لكن للعصر وقتان وقت الفضيلة أوّل وقتها و هو بعد مضى مقدار اربع ركعات من أوّل الزوال لصلاة الظهر و وقت الاجزاء و هو ما بقى من غروب الشّمس مقدار أربع ركعات و أما الى أربعة زراع فهو لمكان النافلة.

(۱)- الروايات ۵ و ۳ و ۱ من الباب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۹۴

[ليس بعنوان الجمع بين الصلاتين خصوصية]

و لا- يخفى عليك ان تعبير بعض المتأخرين عن ذلك المسألة بأنّه هل الجمع بين الصلاتين المشتركين فى الوقت أفضل او التفريق بينهما لا وجه له لانّ عنوان الجمع و التفريق ليس لهما حكم و خصوصية بل هما من العناوين المنطبقة على الفعل قهرا لان من يقول بان أوّل الوقت أفضل و أوّل وقت العصر بعد مضى مقدار اربع ركعات من زوال الشّمس بعنوان صلاة الظهر ينطبق على فعله عنوان الجمع بين الصلاتين و ان كان غرضه درك فضيلة كلا- الوقتين لاجل وقوع كل صلاة فى وقت فضيلته و امّا عند من قال بأنّ وقت فضيلة العصر بعد ذراعين و أراد درك كلا الفضيلتين و صل الظهر فى أوّل زوال الشّمس و أخر العصر الى بعد زراعين كان غرضه ادراك الفضيلتين و ان كان ينطبق عليه التفريق فعلى هذا لا يكون لصرف الجمع و التفريق و عنوانهما مزية و خصوصية يكون.

نعم قد يكون نفس عنوان الجمع موضوعا لحكم مثل سقوط الاذان حيث هو حكم على الجمع بين الصلاتين و يبحث فيه بان النافلة بين الصلاتين لا يضرّ بعنوان الجمع و يصدق الجمع مع اتيان النافلة و الفصل بين الصلاتين بالنافلة لا يكون مضرّا بعنوان الجمع او لا يأتى حكمها بعدا إن شاء اللّه.

المطلب العاشر: فى أوقات النوافل

اشارة

و نبحث فيها فى ضمن جهات:

الجهة الاولى: وقت نافلة الظهرين.

[فى ذكر الاقوال الثلاثة فى وقت نافلة الظهرين]

اشارة

فيها ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: امتداد وقتها بامتداد وقت فريضة هذه النافلة نافلة لها فكما

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۹۵

ان صلاة الظهر يمتدّ وقتها الى ان يبقى مقدار اربع ركعات قبل الغروب كذلك يمتدّ وقتها نافلتها الى هذا الوقت و لا تصير قضاء و ما يمكن ان يكون دليلا على هذا القول اطلاقات أدلّة النوافل بعد عدم ظهور لما دلّ على الذراع او زراعين او المثل و المثلين فى كونه وقتا للنافلة.

القول الثانى: امتداد وقت نافلة الظّهر الى المثل و نافلة العصر الى المثلين و ما يمكن ان يكون دليلا لهذا القول أيضا اطلاقات أدلّة النوافل بعد كون جعل المثل و المثلين آخر وقت الفريضة بالنسبة الى المختار.

القول الثالث: امتداد وقت النافلة الى الذراع فى نافلة الظّهر و الى الذّراعين فى نافلة العصر او الى القدمين فى نافلة الظّهر و الى أربعة أقدام فى نافلة العصر على اختلاف التعابير.

[فی نقل کلام العلامة فی التذکرة]

و ما یمکن ان یکون دلیلا لهـذا القول کلام العلّامـة رحمه اللّه فی التذکرة قال العلّامة فی تذکرة الفقهاء مسألة ۳۷ وقت نافلة الظهر من الزوال الی أن یصیر ظلّ کل شیء مثله و نافلة العصر حتّی یصیر الظّل مثلیه.

قاله الشیخ فی الخلاف «۱» و الجمل «۲» و المبسوط «۳» و فی النهایة «۴» نافلة الظهر حتّی تبلغ زیادة الظّل قدمین و العصر أربعة أقدام لقول الصّادق علیه السّلام کان حائط مسجد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قامـة فاذا مضی من فیئه ذراع صلّی الظهر و اذا مضی

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۵۷، المسألة ۴.

(۲)- الجمل و العقود، ص ۱۷۴.

(۳)- المبسوط، ج ۱، ص ۶۷.

(۴)- النهایة، ص ۶۰.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۹۶

ذراعان صلّی العصر ثمّ قال أ تدری لم جعل الذراع و الذراعان لمکان الفریضة لک أن تنتقل من زوال الشّمس الی أن یمضی ذراع فـاذا بلغ فیؤک ذراعا بـدأت بالفریضـة و ترکت النافلـة و اذا بلغ فیؤک ذراعین بـدأت بالفریضـة و ترکت النافلـة و هو یـدلّ علی بلوغ المثل و المثلین لأنّ التقدیر أنّ الحائط ذراع فحینئذ ما روی من القامة و القامتین جار هذا المجری لقول الصادق علیه السّلام فی کتاب علی علیه السّلام القامة ذراع.

و قال الشافعی فی أحد الوجهین وقت نافلة الظّهر ما لم تصلّ الفرض و فی الآخر ما لم یخرج وقت الفرض.

و قال أحمد کلّ سنة قبل الصّلاة فوقتها من دخول وقتها الی فعل الصّلاة و کلّ سنة بعدها فوقتها من فعل الصّلاة الی خروج وقتها. «۱»

و یستفاد من کلامه رحمه اللّه أنّ وقت نافلـة الظهرین یدخل مع دخول وقت فریضـتهما و هو زوال الشـمس فزوال الشـمس اوّل وقت الفریضـة و النافلة، و أنّ ما الاختلاف فی آخر وقت النافلة هل یمتدّ وقتها بامتداد وقت الفریضة او امتدادها الی الذراع فی نافلة الظهر و ذراعین فی نافلة العصر او امتدادها الی المثل فی نافلة الظّهر و المثلین فی نافلة العصر، و عرفت من کلام العلّامة اختیار قول الثانی یعنی الـذراع فی نافلة الظّهر و الذّراعین فی نافلة العصـر لقول الصادق علیه السّلام فإذا مضـی من فیئه ذرع صـلّی الظّهر و اذا مضـی ذراعان صلّی العصـر ثمّ قال أ تـدری لم جعل الـذراع و الـذراعان لمکان الفریضة و فی بعض الروایات (لمکان النافلة) «۲» و المراد من جملة لمکان الفریضة ان کان هو أنّه قبل الذراع و الذراعین وقت المختص بالنافلة فدلّت

(۱)- تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۶ و ۳۱۷.

(۲)- الروایة ۳ و ۴ من الباب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۹۷

الروایـة علی کون وقت النافلـة مباینـا مع وقت الفریضـة و هـذا المعنی مخـالف للاجمـاع لانّه یجوز الاتیـان بالفریضـة من أوّل الزوال اجماعا.

بل المراد منها أنّ نافلة الظّهر الی الـذّراع تزاحم فریضـة الظّهر و اذا بلغ الفیء الی الـذراع فلا تزاحم النافلـة الفریضـة بل الافضل تأخیر النافلـة عن الفریضـة لا أنّه یخرج وقت النافلـة و تصیر نافلـة الظهر قضاء و کـذا بالنسـبة الی نافلـة العصـر فانّها الی ان یصـیر الفیء الی

الذّراعین تزاحم صلاة العصر و بعد وصول الفیء الی الذّراعین فلا تزاحم نافلة العصر فریضة العصر لا أنّه یخرج وقتها و یمکن استفادة ذلک من قوله علیه السّلام فی صحیحة زرارة المتقدّمة حیث قال علیه السّلام بدأت بالفریضة و ترکت النافلة حیث تدلّ علی جواز الاتیان بالنافلة بعد الفریضة اذا بلغ الفیء الی الذّراع او الی الذّراعین فیستفاد من الروایات جواز مزاحمة النافلة الفریضة الی الذراع او الی الذراعین و یکون ادراک ثواب النافلة افضل من ادراک کون الفریضة فی اوّل الوقت و بعد بلوغ الفیء الی الذّراع او ذراعین ینعکس الأمر یعنی درک أوّل وقت فضیلة الوقت أفضل من درک النافلة لا ان تصیر النافلة قضاء.

ثمّ اعلم انّ وقت النافلة کما قلنا أوّل الزوال و قد حکی عن بعض جواز اتیانها قبل الوقت و تمسّکوا لذلک بروایات:

منها روایة محمد بن مسلم (قال سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الرّجل یشتغل عن الزّوال أ یعجّل من أوّل النّهار قال: نعم اذا علم أنّه یشتغل فیعجّلها فی صدر النّهار کلّها). «۱»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

منها روایة عمر بن یزید عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: صلاة التطوع بمنزلة الهدیّة متی ما أتی بها قبلت). «۱»

و منها روایة محمد بن عذافر قال (قال ابو عبد اللّه علیه السّلام صلاة التطوع بمنزلة الهدیّة الهدیة متی ما أتی بها قبلت فقدّم منها ما شئت و أخّر منها ما شئت). «۲»

و منها روایة علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهم السّلام (قال نوافلکم صدقاتکم فقدّموها أنی شئتم). «۳»

و لا یمکن الرکون الی هذه الأخبار لجواز التعجیل فی النافلة لضعف سندها و عدم الصراحة فی جواز تعجیل النافلة و لکن روایة محمد بن مسلم و اسماعیل بن جابر واردتان فی صورة علم الرجل باشتغاله عن النافلة یمکن العمل بهما و الفتوی علی طبقها و لکن بعد اعراض المشهور عنهما صارتا بمنزلة العدم.

فالقول الأوّل و هو کون وقت النافلة مثل الفریضة من حیث الاول و الاخر یکون متّبعا عدم ظهور ما دلّ علی الذراع و الذراعین فی التوقیت.

الجهة الثانیة: فی وقت نافلة المغرب

قال العلّامة رحمه اللّه فی التذکرة، مسألة ۳۸ وقت نافلة المغرب بعدها الی ان تذهب الحمرة المغربیة و به قال الشافعی و وجهه لانّه وقت یستحبّ فیه تأخیر العشاء فینبغی اشتغاله بالنافلة و لقول الصّادق علیه السّلام کان النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یصلّی ثلاثا المغرب و

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۸ من الباب ۳۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۹ من الباب ۳۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

اربعا بعدها «۱» و المشهور بین الاصحاب شهره عظیمه بل حکی الاجماع علیه کون وقتها یمتدّ الی ذهاب الحمرة المغربیة کما فی الجواهر «۲» حیث قال و یمتدّ وقتها من بعد المغرب فی المشهور و بین المتأخّرین کما فی الدروس الی ذهاب الحمرة المغربیة بمقدار اداء الفریضة المسماة بالشفق بل فی البیان و الذخیرة دعوی الشهرة علیه من غیر تقیید بل فی المدارک هذا مذهب الاصحاب لا نعلم

فيه مخالفا بل فى المعتبر نسبته الى علمائنا بل كما عن المنتهى الاجماع عليه لانّه المعهود من فعلها عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و غيره و ممّا ورد فيه من النّصوص. «۳»

قد عرفت من كلام الجواهر ان ما يمكن ان يستدلّ به لكلام المشهور ثلاثة:

الاوّل: استمرار فعل النبى و الائمة على الاتيان بنافلة المغرب قبل الشفق.

و الثانى: المنساق من النصوص الواردة فى الباب ذلك.

و الثالث: دلالة غير واحد من الأخبار بضيق وقت فريضة المغرب فضلا عن نافلته و يمكن الاشكال فيها.

و امّا الاشكال فى الاول فانّ فعل النّبى حيث لا لسان له لا يدلّ ألّا على كون ما قبل الشّفق يصحّ فيه الاتيان بنافلة المغرب و لا يدلّ على خروج وقت النافلة بذهاب الحمرة المغربية و يمكن كون الاتيان قبل زوال الشفق لكون ذلك الزمان وقت الاجزاء او وقت الفضيلة و امّا كون المنساق من الروايات ذلك فنمنع ذلك لأنّه لا يستفاد منها الّا التحريص و الحثّ على فعلها لا توقيتها الى الشّفق.

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۷ و ۳۱۸.

(۲)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۱۸۶.

(۳)- الرواية ۶ و ۱۵ و ۱۶ من الباب ۱۳ من أبواب اعداد الفرائض من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۰۰

و امّا ما دلّ على عدم جواز النّافلة فى وقت الفريضة لما روى جماعة منهم ابن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام اذا دخلت الفريضة فلا تطوّع «۱» و يرد عليه أوّلا ان وقت العشاء يدخل من أوّل غروب الشّمس و ثانيا أن وقت ذهاب الحمرة المغربية ليس وقتا مختصّا بالعشاء و لكن مقتضى ما ذكرتم لا يجوز مزاحمة العشاء فى ذلك الوقت باتيان النافلة لا خروج وقتها.

فملخص الكلام لم نجد ما يثبت توقيت نافلة المغرب الى الشّفق.

فنأخذ بمقتضى الاطلاقات الواردة فى نافلة المغرب فنقول بجواز تأخير الى ما بعد الشّفق و اتيانها الى مقدار ما بقى الى انتصاف الليل مقدار اربع ركعات للعشاء.

الجهة الثالثة: فى بيان وقت نافلة العشاء

و قال أيضا فى التذكرة فى ذيل مسئلة ۳۸ و أمّا وقت الوتيرة فيمتدّ بامتداد وقت العشاء لانّها نافلة تتبعها فيمتدّ وقتها بامتداد وقت متبوعها و للشافعى وجهان أحدهما امتداد وقت نافلة العشاء الى طلوع الفرج لانّه وقت العشاء عنده و الثّانى الى ان يصلّى الصبح. «۲»

و يعرف من كلام العلّامة رحمه اللّه أن وقتها يمتدّ بامتداد وقت فريضتها كما يظهر ذلك من كلمات الاصحاب قدس اللّه أسرارهم مثل المعتبر «۳» و المبسوط «۴»

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۸.

(۳)- المعتبر، ج ۲، ص ۵۴.

(۴)- المبسوط، ج ۱، ص ۷۴.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۰۱

و النهاية «۱» بل ادّعى المحقّق فى المعتبر «۲» تحقّق الاجماع عليه بل يمكن استفاده امتداد وقتها بامتداد وقت فريضتها بالإطلاقات

الواردة مع عدم معارض لها و توقيت لها من حيث الوقت ثمّ هنا مسئلتان:
المسألة الاولى: لو أخّر فريضة العشاء و أتى بها فى آخر وقتها من النّصف او الفجر فهل يجوز له اتيانها بعد أداء فريضتها بعنوان الأداء او تصير قضاء الظاهر أنّ امتداد وقت العشاء الى النصف او الفجر مع نافلتها لأنّها من تتمتها فلا يستفاد التأخير من الأدلّة بل تصير قضاء.
المسألة الثانية: يظهر من الجواهر «۳» و غيره «۴» أنّ البعدية المعتبرة فى نافلة العشاء البعديّة العرفية و يعتبر فيها عدم الفصل الطويل فلو أخر الوتيرة الى أخر وقتها مع اتيان الفريضة فى أوّل وقتها لم يشرع له الاتيان بها و لكن لا يمكن استفادة ذلك من الادلّة على كون الوتيرة بعد العشاء لأنّ المنساق منها ان البعدية فى مقابل القبلية مثل نافلة الظهرين و يكون المراد منها كون نافلة العشاء بعد صلاتها لا قبلها.

الجهة الرابعة: فى وقت صلاة الليل

اشارة

قال العلّامة رحمه اللّه و وقت صلاة الليل بعد انتصافه و كلّما قرب من الفجر كان أفضل و عليه علمائنا. «۵»

---

(۱)- النهاية، ص ۶۰.

(۲)- المعتبر، ج ۲، ص ۵۳.

(۳)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۱۹۱.

(۴)- مصباح الفقيه، كتاب الصّلاة، ص ۴۷.

(۵)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۸، مسألة ۳۹.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۰۲

يدلّ كلامه الشريف على الحكمين:

الحكم الاوّل: كون أوّل وقت صلاة الليل بعد انتصافه.

الحكم الثاني: أنّه كما قرب من الفجر كان أفضل.

امّا حكمه الاوّل فلا اشكال فيه و عليه الفتوى من الاصحاب لمّا قال عليه علمائنا و يدلّ عليه بعض النصوص «۱» و ان كان فيه مثل مرسلة الصّدوق ألّا ان ضعفها منجر بعمل الاصحاب بها و مطابقة فتواهم لها و لم يسمع الى الخلاف الّذى ذكره صاحب الجواهر «۲» من بعض المتأخرين مع كون عمل أهل البيت عليهم السّلام على ذلك و يحمل كما ذكره رحمه اللّه على الأفضل.
و أمّا حكمه الثّاني و هو أنّه كلما قرب من الفجر كان أفضل قال صاحب الجواهر بلا خلاف معتدّ به بل فى المعتبر و عن الناصرية و الخلاف و المنتهى و ظاهر التذكرة الاجماع عليه. «۳»
انّما الكلام فى الدليل اللّفظى عليه و فلا بدّ من ذكر الاخبار المربوط ثمّ ننظر هل يمكن استفادة ذلك منها او لا:
الرواية الاولى: ما رواه معاوية بن ذهب (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن أفضل ساعات الوتر فقال الفجر أوّل ذلك). «۴»
الرواية الثّانية: ما رواه أبان بن تغلب (قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام أىّ ساعة

---

(۱)- الرواية ۲ و ۳ و ۴ من الباب ۴۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.

(۳)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۱۹۶؛ الخلاف، ج ۱، ص ۵۳۳؛ المعتبر، ج ۲، ص ۵۴.

(۴)- الروايهٔ ۱ من الباب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۳، ص: ۱۰۳

كان رسول اللّه يوتر فقال على مثل مغيب الشّمس الى صلاهٔ المغرب). «۱»

الروايهٔ الثالثهٔ: ما رواه مرازم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال قلت له متى اصلّى صلاهٔ الليل قال صلّها فى آخر الليل). «۲»

الروايـهٔ الرابعهٔ: ما رواه اسـماعيل بن سـعد الأشـعرى (قال قلت لابى الحسن الرضا عليه السّـلام من ساعات الوتر قال أحبّها إلىّ الفجر و سألته عن أفضل ساعات الليل قال الثلث الباقى). «۳»

الروايـهٔ الخامسـهٔ: ما رواه الشـهيد فى الذكرى عن ابن أبى قرّهٔ عن زرارهٔ (أنّ رجلا سأل أمير المؤمنين عليه السّـلام عن الوتر أوّل الليل فلم يجبه فلمّا كان الصـبحين خرج أمير المؤمنين عليه السّـلام الى المسجد فنادى أين السائل عن الوتر (ثلاث مرّات) نعم ساعات الوتر هذه ثم قام فأوتر). «۴»

و يستفاد منها كلام المشهور بل و المجمع عليه من كون كلّما قرب من الفجر كان أفضل.

الجههٔ الخامسهٔ: فى وقت نافلهٔ الصبح

اشارهٔ

قال العلّامـهٔ رحمه اللّه ركعتا الفجر لعلمائنا قولان أحـدهما أنّهما يدخلان بطلوع الفجر الأوّل قاله المرتضـى لقول الصّادق عليه السّـلام صلّهما بعد ما يطلع الفجر و الثّانى بعد صلاهٔ

---

(۱)- الروايهٔ ۲ من الباب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۳ من الباب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الروايهٔ ۴ من الباب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الروايهٔ ۵ من الباب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۳، ص: ۱۰۴

الليل و أن لم يكن قد طلع الفجر أختاره الشـيخان لقول الباقر عليه السّـلام و قد سئل الركعتان قبل الغداهٔ أين موضعهما فقال قبل طلوع الفجر و عنه عليه السّـلام أنّهما من صلاهٔ الليل و الاقوى جواز فعلهما بعد صلاهٔ الليل و استحباب تأخيرهما الى طلوع الفجر الاوّل جمعا بين الادلّه. «۱»

[فى ان اوّل وقت نافلهٔ الصبح طلوع الفجر]

فكما عرفت من كلام العلّامهٔ رحمه اللّه أنّ أوّل وقت نافلهٔ الصـبح طلوع الفجر الكاذب فى قول و قد قامت الشـهرهٔ على ذلك و القول الثانى ان اوّل وقتها بعد صلاهٔ الليل و هو اختيار الشيخين و نسب هذا القول فى الحدائق الى المشهور «۲» لما ورد فى بعض الاخبار من كونها من صلاهٔ اللّيل فلا بدّ من ذكر الاخبار الواردهٔ فى الباب و هو على ثلاث طوائف:

[فى ذكر الطوائف الثلاثهٔ من الاخبار]

الطائفهٔ الاولى: ما تدلّ على اتيانها قبل طلوع الفجر الصادق.

منها ما رواه ابن ابی نصر البزنطی (قال سألت الرضا علیه السّلام عن رکعتی الفجر فقال أحشوا بهما صلاة اللیل). «۳»

و منها ما رواه ابو بصیر (قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام متی اصلّی رکعتی الفجر فقال لی بعد طلوع الفجر قلت له أنّ أبا جعفر علیه السّلام أمرنی أن اصلّیهما قبل طلوع الفجر فقال یا أبا محمّد أنّ الشّیعة أتوا أبی مسترشدین فأفتاهم بمرّ الحقّ و أتونی شکّاکا فأفتیهم بالتّقیة). «۴».

---

(۱)- تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۹.

(۲)- الحدائق الناظرة، ج ۶، ص ۲۴۰.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۰۵

و منها روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال سألته عن رکعتی الفجر قبل الفجر او بعد الفجر فقال قبل الفجر أنّهما من صلاة اللیل ثلاث عشرة رکعة صلاة اللیل أ ترید أن تقایس لو کان علیک من شهر رمضان أکنت تطوّع اذا دخل علیک وقت الفریضة فأبدأ بالفریضة). «۱»

و منها ما رواه ابو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال قلت رکعتا الفجر من صلاة اللیل هی قال: نعم). «۲»

و منها ما رواه محمد بن مسلم (قال سألت أبا جعفر علیه السّلام عن أوّل وقت رکعتی الفجر فقال سدس اللیل الباقی). «۳»

و منها ما رواه محمد بن أبی نصر (قال قلت لأبی الحسن علیه السّلام و رکعتی الفجر أصلّیهما قبل الفجر او بعد الفجر فقال قال أبو جعفر علیه السّلام أحش بهما صلاة اللیل و صلّهما قبل الفجر). «۴»

و منها ما رواه زرارة (قال قلت لابی جعفر علیه السّلام الرکعتان اللّتان قبل الغداة أین موضعهما فقال قبل طلوع الفجر فاذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة). «۵»

الطائفة الثانیة: ما دلّت علی کون وقتهما بعد الفجر معیّنا.

الاوّل: ما رواه ابن الحجاج قال (قال ابو عبد اللّه علیه السّلام صلّهما بعد ما

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۵ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۶ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۵)- الروایة ۷ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۰۶

یطلع الفجر). «۱»

الثانی: ما رواه یعقوب بن سالم البزاز قال (قال ابو عبد اللّه علیه السّلام صلّهما بعد الفجر و أقرأ فیهما فی الاولی (قل یا أیّها الکافرون) و فی الثانیة (قل هو اللّه أحد)). «۲»

الثالث: ما رواه اسحاق بن عمّار عمّن أخبره عنه علیه السّلام (قال صلّ الرکعتین ما بینک و بین أن یکون الضوء حذاء رأسک فان کان

بعد ذلک فابدأ بالفجر). «۳»

دلّت الاوّل و الثانیة علی کون وقتها بعد الفجر و فی دلالة الثالثة علی ذلک منع لانّ المراد من کون الضوء بحذاء رأسک هو الفجر الکاذب لانّ الفجر الکاذب یطلع علی شکل العمودی.

الطائفة الثالثة: دلّت علی التخییر

بین الاتیان بها قبل الفجر او معه او بعده.

منها ما رواه ابن ابی یعفور (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رکعتی الفجر متی اصلّیهما فقال: قبل الفجر و معه و بعده). «۴»

و منها روایة اسحاق بن عمّار (قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام قال قبل الفجر و معه و بعده). «۵»

و منها ما رواه محمّد بن مسلم (قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رکعتی الفجر

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۵۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۵۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۷ من الباب ۵۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴)- الروایة ۱ من الباب ۵۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۵)- الروایة ۲ من الباب ۵۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

قال صلّهما قبل الفجر و مع الفجر و بعد الفجر). «۱»

و منها ما رواه محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال صلّهما مع الفجر و قبله و بعد). «۲»

و تکون هذه الطائفة شاهدة الجمع بین الطائفتین المتقدّمتین لکون هذه الطائفة نصّا فی مدلولها و هو التخییر و الطائفة الاولی ظاهرة فی التقدیم و الطائفة الثانیة أیضا ظاهره فی التأخیر و بنصّها ترفع الید عن ظاهرهما، مع أنّه یمکن أن یقال بأنّ الامر فی الطائفة الاولی لا یدلّ علی الوجوب لکونه واردا فی مقام توهم الحضر، لانّ بناء العامّة علی إتیانها بعد الفجر کما کان بناء النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی ذلک، فربّما یتوهّم منها لزوم التأخیر فتکون أخبار هذه الطائفة وردت علی دفع هذا التوهّم، فلا تدلّ الّا علی الجواز کما أنّه لا یبعد حمل الاخبار الواردة فی الطائفة الثانیة الدالّة علی وجوب التأخیر صدرت لاجل التقیة لأنّه کما قلنا کان بناء العامة علی التأخیر کما دلّ علی ذلک ما رواه ابو بصیر. «۳»

و القول فی وجه الجمع بین الطائفتین بأنّ المراد من الفجر فی الطائفة الثانیة هو الفجر الکاذب و المراد من الفجر فی الطائفة الاولی هو الفجر الصادق فیجمع بینهما لان بعد الفجر الکاذب و قبل الفجر الصّادق کلاهما سواء و هو من اللیل و یستمر وقت صلاة اللیل الی الفجر الصادق لا یمکن المساعدة علیه لانّ المتبادر من الفجر من الطائفتین هو الفجر الصّادق فعلی هذا یکون المصلّی مخیرا فی إتیان رکعتی الفجر

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۵۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۵۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

قبل الفجر او بعده او معه و لكن يشكل الامر فى المراد من قبل الفجر و تحديده فذهب جماعة مثل الشيخ فى المبسوط و المحقق فى الشرائع الى أن قبل الفجر أوّل طلوع الفجر الكاذب «۱».

[يستفاد من كلام الاصحاب جواز تقديم نافلة الصبح قبل الفجر]

قال بعض آخر قبل الفجر و هو اوّل وقت نافلة الصبح بعد الفراغ من صلاة الليل مثل النّهاية «۲» و يكون مستندهم الاخبار الدالة على الاحشاء بهما فى الصّلاة الليل «۳» و لا يخفى ان المشهور على القول الاوّل و ذكروها هذا القول فى كتبهم «۴»- «۵» المعدّ نقل الفتاوى المتلقّاة من أهل البيت عليهم السّلام و نقل هذا القول فى هذه الكتب يدلّ على وجود نصّ عليه و لكن لم يصل إلينا و فى صورة التعارض نأخذ به لانّه موافق لفتوى المشهور.

ثمّ أنّه قد عرفت من اختيار بعض بكون أوّل وقتهما بعد الفراغ من صلاة الليل أنّه يجوز تقدمهما على الفجر و الاحشاء بهما فى صلاة الليل انّما الكلام و الاشكال فى أنّ تقديمها مختص بهذه الصورة يعنى بصورة ضمّهما مع صلاة الليل او يجوز تقديمهما حتّى فى صورة انفرادهما عن صلاة الليل وجهان من حيث أنّهما مستحبا و صلاة مستقلا و عنوانا فى مقابل عنوان صلاة الليل يجوز تقديمهما على الفجر و من أن القدر المتيقن من جواز التّقديم صورة ضمهما مع صلاة الليل فلا

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۷۶؛ الشرائع، ج ۱، ص ۶۳.

(۲)- النهاية، ص ۶۱؛ السرائر، ج ۱، ص ۲۰۳.

(۳)- الرواية ۸ من الباب ۵۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۶ من الباب ۵۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۵)- مثل المبسوط و المعتبر و المراسم و شرايع الاسلام.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۰۹

يشرع اتيانهما مستقلا قبل الفجر الّذى أوّل وقتهما.

الجهة السادسة: فى آخر وقتهما

قال العلّامة رحمه اللّه و آخر وقتهما طلوع الحمرة فيقدم على الفريضة الى أن تطلع الحمرة و أن ظهرت الحمرة و لم يصلّهما بدأ بالفرض و قضاهما بعد الغداة «۱» فالمشهور امتداد وقتهما الى ان تطلع الحمرة المشرقية و لكن لم يدلّ دليل على ذلك غير ما رواه على بن يقطين كما ذكر فى التذكرة قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرّجل لا يصلّى الغداة حتّى يسفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتى الفجر أ يركعهما او يؤخرهما قال يؤخرهما «۲» و دلالتها على امتداد وقتهما الى طلوع الحمرة محل نظر لكن يستفاد منها عدم مزاحمتهما لفريضة الصبح فيصلّى الفريضة أوّلا.

فلو قلنا بامتداد وقتهما الى الحمرة فمقتضى هذه الرواية صيرورتهما قضاء بعد طلوع الحمرة او أنّ المراد من الامتداد الى الحمرة جواز مزاحمتهما للفريضة الى ذلك الوقت و لا يجوز اتيانها بعد ذلك الوقت من دون ان تصير قضاء وجهان.

قال فى الشرائع و يجوز ان يصلّهما قبل ذلك و الافضل اعادتهما بعد «۳» و الظاهر ان نظره الشريف الى رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام حيث قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول أنى لاصلّى صلاة الليل و أفرغ من صلاتى و اصلّى الركعتين فأنام

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الشرائع، ج ۱، ص ۶۳.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۰

ما شاء اللّه قبل أن يطلع الفجر فاستيقظت عند الفجر أعدتهما «۱» و كذا رواية حمّاد بن عثمان قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام ربّما صلّيتهما و علىّ ليل فان قمت (فى بعض النسخ نمت) و لم يطّلع الفجر أعدتهما «۲» لو كان المراد من الركعتين هو نافلة الصبح فى الرواية الاولى و كذا المراد من ضميرهما فى الرواية الثانية و لا يمكن إثبات ذلك مضافا الى أنّ المتبادر من الفجر فى الروايتين هو الفجر الثانى اعنى الفجر الصّادق مع أنّ الكلام فى استحباب أعادتهما بعد الفجر الاوّل فلا يمكن جعلهما دليلا على هذا الحكم فتأمّل.

الرواية الثانية: نافلة الصبح لكن المتبادر من الفجر فى الروايتين هو الفجر الثانى يعنى الفجر الصّادق و الحال أن المدعى هو استحباب اعادتهما بعد الفجر الكاذب و الدليل لا يناسب مع المدعى مع أنّ الدليل و هو الرواية الاولى مقيّدة بالنوم و كذا الرواية الثانية على نسخة فكما قال الجواهر ألّا أنّه كان عليه تقييده كالمحكى عن ابن فهد فى المحرر بما اذا نام بعد دسّهما فى صلاة الليل و نحوه ممّا اشتملا عليه لا الاطلاق. «۳»

الجهة السابعة: فى التطوع وقت الفريضة

اشارة

و أعلم أنّه قد اختلف فى اتيان النوافل المبتدأة و كذا قضاء النوافل المرتبة فى وقت الصّلاة الفريضة الّتى تكون هذا الزمان وقتها قال صاحب الجواهر بعد كلام

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۲۳۵.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۱

الشرائع (و تصلّى النوافل ما لم يدخل وقت الفريضة و كذا قضاؤها) بلا خلاف و لا اشكال لإطلاق الأدلّة و عمومها أما اذا دخل فالاقوى فى النفر جوازه أيضا وفاقا للشهيد و المحقّق الثانى و الكاشانى و الخراسانى و ظاهر القاضى فيما حكى عنه و المدارك «۱» و هو الاقوى و ذهب كثير من القدماء على المنع مثل الشيخ و المفيد. «۲»

[فى ما دلّ على جواز التطوع وقت الفريضة]

و منشأ الخلاف اختلاف الاخبار فلنذكر الاخبار أوّلا حتّى يظهر الحال فيها فبعضها يدلّ على الجواز.

منها رواية اسحاق بن عمّار (قال قلت أصلّى فى وقت فريضة نافلة قال نعم فى أوّل الوقت اذا كنت مع أمام تقتدى به فاذا كنت و دركـ فابدأ بالمكتوبة). «۳»

و منها رواية سماعة (قال سألته (سألت أبا عبد اللّه) عن الرّجل يأتى المسجد و قد صلّى أ يبتدئ بالمكتوبة او يتطوع فقال ان كان فى وقت حسن لا بأس بالتطوع قبل الفريضة فان كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة و هو حق اللّه ثمّ لتطوع ما شاء الّا هو (الامر) موسّع أن يصلّى الانسان فى أوّل دخول وقت الفريضة النوافل ألّا أن يخاف فوت الفريضة و الفضل اذا صلّى الانسان

وحـده أن يبـدأ بالفريضـة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة و ليس بمحضور عليه ان يصـلّى النوافل من اوّل الوقت الى قريب من آخر الوقت). «۴»

و هذه الرواية صريحة فى جواز التطوع فى صورة ما لم يخف المصلّى

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۷، ص ۲۴۱.

(۲)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۲۶؛ النهاية ص ۶۲؛ المقنعة، ص ۲۱۲.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۲

فوت الفريضة.

و منها ما رواه محمّـد بن مسـلم (قال قلت لابى عبـد اللّه عليه السّـلام اذا دخل وقت الفريضـة أتنفّل او أبـد بالفريضة قال أن الفضل أن تبدأ بالفريضة و انّما أخّرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الاوابين). «۱»

فانّ الظاهر منها جواز التنفل فى وقت الفريضة.

و منها ما رواه عمر بن يزيـد انّه سأل أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن الروايـة الّتى يروون أنّه لا يتطوع فى وقت فريضـة ما حـدّ هذا الوقت (قال اذا أخذ المقيم فى الإقامة فقال له أنّه النّاس يختلفون فى الإقامة فقال المقيم الّذى يصلّى معه). «۲»

و منها روايـة أبى بصـير عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (قال سألته عن رجل نام عن الغداة حتّى طلعت الشّـمس فقال يصـلّى ركعتين ثمّ يصلّى الغداة). «۳»

[فى ما دلّ على المنع من التطوع وقت الفريضة]

و ما دلّ على المنع أيضا روايات:

منها رواية محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: قال لى رجل من أهل المدينة يا أبا جعفر ما لى لا أراك تتطوع بين الاذان و الاقامة كما يضع النّاس فقلت أنّا اذا. ردنا ان نتطوع كان تطوعنا فى غير وقت فريضة فاذا دخلت الفريضة فلا تطوع). «۴»

---

(۱)- الرواية ۲ و ۳ من الباب ۳۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۳

و منها روايـة زياد أبى عتاب عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (قال سـمعته يقول اذا حضـرت المكتوبة فابدأ بها فلا يضـرّك ان تترك ما قبلها من النافلة).

و منها روايـة بختيّة (قال: قلت لابى جعفر عليه السّـلام تدركنى الصّـلاة و يدخل وقتها فابدأ بالنافلة قال فقال ابو جعفر عليه السّـلام لا و لكن أبد أبا المكتوبة و أقض النافلة). «۱»

و منها روايـة أديم بن الحرّ (قال: سـمعت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام يقول لا يتنفّل الرّجل اذا دخل وقت فريضة قال و قال اذا دخل وقت

فريضة فابدأ بها). «۲»

و منها رواية أبى بكر عن جعفر بن محمّد عليه السّلام (قال اذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوّع). «۳»

و غير ذلک من الروايات الدّالّة على المنع مثل رواية ۸ و ۱۰ و ۱۱ و من هذا الباب بعد التأمّل فى الروايات المجوّزة و المانعة مع كون سيرة المستمرة من الرسول الاعظم و الائمة عليهم السّلام و جميع المؤمنين على اتيان النوافل المرتبة الموقتة مثل نافلة الظهرين و المغرب و الغداة فى اوّل وقتها و هو اوّل زوال الشّمس و أوّل غروبه و أوّل طلوع الفجر، و مع كون هذه الاوقات اوقات فرائضها و ورد أخبار فى أنّ أوّل الوقت أفضل و كونه رضوان اللّه لا يدخل فى أذهانهم بعد ما سمعوا الاخبار المانعة عدم الجواز من النوافل بل يفهمون منها ان أوّل أوقات الفضيلة للفريضة و كون اتيانها فى هذا الوقت أفضل فعلى هذا لا يكون المراد من النهى فى أخبار المانعة ألا الارشاد الى أنّ الافضل الابتداء بالفريضة لفراغ الذمّة ممّا هو أهمّ من النافلة و درک

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳)- الرواية ۷ من الباب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۴

فضل المبادرة الى الفضيلة.

لا النهى التكليفى و الوضعى او الارشاد الى وجود المنقصة فى النافلة او كونها أقلّ ثوابا من فعلها فى غير وقت الفريضة.

و مع ذلک لا ينبغى الشکّ فى عدم جوازها اذا ضاق الوقت بحيث لو أتى بها خرج وقت الفريضة.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۵

المقدّمة الثالثة: فى القبلة

اشارة

اعلم ان القبلة و التوجّه إليها فى بعض الامور ممّا تكون معتبرة فى الإسلام بل و ساير الأديان، غاية الأمر كانت القبلة عند اليهود البيت المقدس و كذلک عند النصارى، نعم يظهر من بعض كتبهم كون القبلة عند النصارى مشرق الشّمس و عند المجوس بيوت النيران و فى الإسلام تكون الكعبة المعظّمة.

و كون الكعبة قبلة فى دين الإسلام يكون من المسلّمات بل من الضروريّات فى الجملة و ان كان اختلاف فيها فى بعض خصوصياتها الّذى نتعرض له إن شاء اللّه تعالى، فكونها الكعبة المعظّمة اجمالا ممّا لا كلام فيه.

و أعلم أنّه بعد ما بعث محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالرّسالة، فكانت قبلة المسلمين مدّة البيت المقدس و يحوّلون عند الصّلاة وجههم نحوه، فإنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم متّى كانت فى المكّة المعظّمة- اعنى: ثلاثة عشر سنة- و بعد ما هاجر إلى المدينة المنورة مدة سبعة عشر شهرا أو تسعة عشر شهرا يصلّى و كان توجّهه إلى البيت المقدس، ثمّ بعد ما عيّر اليهود النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المسلمين بذلک- كما يظهر من بعض الأخبار، أو لأجل بعض مصالح

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۶

اخر مثل أنّه لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه، كما يظهر من الآية «۱» الشريفة- أمره اللّه بأن يحوّل وجهه إلى الكعبة، فقال

اللّه تعالى قَدْ نَرىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمٰاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰاهٰا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰام «۲».

و المراد بقوله (فلنولّينّك) المشتق من ولى، هو فلنجعلنّك تلى سمتها كما يظهر ذلك من الكشاف أيضا، و يقال بمن يتوجّه نحو احد: بأنّه ولّاه، و يكون المراد من الشطر فى قوله تعالى (شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰام) هو الجانب، فيكون المراد إنا نولّيك قبلة ترضيها فولّ وجهك إلى جانب المسجد الحرام.

[الكعبة قبلة للمسلمين بما لا اشكال فيه]

و بالجملة يكون الكعبة قبله للمسلمين و اعتبارها فى ما يعتبر فيه التوجّه إلى القبلة- كالصّلاة و الذبح- من الضروريّات فى الجملة ممّا لا أشكال فيه، كما يظهر من الكتاب الكريم و بعض الروايات.

ثمّ انّه يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى أنّ القبلة هل هو عين الكعبة لمن تمكّن من التوجّه نحوها بلا مشقّة، كالمصلّى فى بيوت مكّة، وجهتها لغيره كالبعيد كما نسب إلى بعض من الفقهاء، أو أنّ الكعبة قبلة لمن كان فى المسجد الحرام، و المسجد قبلة لمن كان فى الحرم، و الحرم قبلة لمن خرج عن الحرم، كما يظهر من ظاهر عبارة المحقق رحمه اللّه فى الشرائع و بعض آخر من الفقهاء، فلا بدّ أوّلا من التعرّض لأخبار الباب ثمّ، التعرّض لما هو حقّ فى المقام.

---

(۱)- سورة البقرة، الآية ۱۴۳.

(۲)- سورة البقرة الآية ۱۴۴.

فنقول: إنّه يظهر من ظاهر بعض الروايات «۱» كون القبلة هى الكعبة، و توجد روايات فى غير هذا الباب أيضا تدلّ على كون القبلة هى الكعبة فى حدّ ذاتها، و فى قبال تلك الأخبار يوجد بعض الروايات الدالة على كون الكعبة قبلة لمن فى المسجد، و المسجد قبلة لمن كان فى الحرم، و الحرم قبلة لمن كان خارجا من الحرم. «۲»

و رواية منها تدلّ على كون البيت قبلة لمن فى المسجد و المسجد قبلة لمن فى مكة، و مكة قبلة لمن فى الحرم، و الحرم قبلة الدّنيا و هى الرواية ۴ من هذا الباب، و هذه الروايات الأربعة و ان كانت بظاهرها معارضة مع الطائفة الأولى من الروايات، و لكن بعد ضعف سندها و اشتمال بعضها بما لا يلتزم به القائل بهذا القول، لان ظاهرها هو كون المسجد قبلة لمن فى الحرم، و اطلاقها يقتضى كون المسجد قبلة لمن فى الحرم و لو كان متمكنا من التوجّه إلى نفس الكعبة، و هذا ما لا يلتزم به حتّى القائل بكون المسجد قبلة لمن فى الحرم «۳» فلا يمكن العمل بها، فتبقى الطائفة الأولى الدالة على كون الكعبة قبلة، غاية الأمر يكون فيها كلام آخر، و هو أن القبلة نفس الكعبة أو الجهة، و يأتى الكلام فى ذلك إن شاء اللّه.

[فى الكلام فى كون نفس الكعبة قبلة او الجهة]

اشارة

و اعلم ان الشّيخ قد التزم بالقول الثانى لا من باب الجمع الدلالى أو السندى بين الطائفتين من الروايات، بل لاستحالة الالتزام باستقبال عين الكعبة، لانه لا بد

(۱)- و هى ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۱۰ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۱۷ من الباب ۲ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الروايات ۱ و ۲ و ۳ من الباب ۳ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۳)- اقول: و كذلك الرواية الرابعة منها مشتملة على ما لا يلتزم به القائل بهذا القول و هو ان المكة قبلة لمن فى الحرم لا المسجد، لانها دالة بظاهرها على ان الكعبة قبلة لمن فى المسجد و المسجد قبلة لمن فى مكّة و مكة قبلة لمن فى الحرم، و الحرم قبلة لمن فى خارج الحرم.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۸

فى الاستقبال و التوجه الى الشيء المحاذاة الحقيقة بحيث لو رسم خط من المستقبل (بالكسر) يصل إلى المستقبل (بالفتح) فإذا فرض صفّ طويل يكون أطول من كل جانب من الكعبة بمراتب، فلو رسم خط من ناحية المصلّين فى الصف لم يصل الى الكعبة، فهذا شاهد على عدم كون عين الكعبة قبلة لكلّ مكلّف.

و النقض به بانّه لو فرض صفّ يكون طوله أزيد من طول الحرم- اعنى: أربعة فراسخ- فكيف تقول بصحة صلاتهم و كونهم متوجّهين إلى الحرم الّذى تقول بكونه قبلة لمن يكون خارج الحرم، و الحال أنّه لو فرض أنّه يرسم خط من كل نقطة من هذا الصف، لم يصل كل خط من الخطوط الى الحرم، فما تقول أنت فى هذا الفرض، نقول فى الصف الطويل بالنسبة الى عين الكعبة فى غير محله.

لأنّه للشيخ أن يقول: بان ما فرضت من صف أطول من الكعبة كان له الخارجيّة من صدر الأوّل الى الآن، لأنّ نوع الصفوف فى الجماعة اطول من طول الكعبة، لأنّ العرض و طول الكعبة لم يكن كثيرا، و ربما يبلغ عشرين زراعا أو اقل من ذلك، فخارجيّة هذا النحو من الصفوف من الصدر الأوّل الى الآن، و عدم انكار فى الشرع منه دليل على انهم كانوا مستقبلين لما هو القبلة، و هذا لا يقبل الّا مع كون المسجد قبلة لمن فى الحرم، و الحرم قبلة لمن فى خارجه و لا يمكن جمعه مع كون العين قبلة مطلقا، و هذا بخلاف الصفّ الّذى فرضته من كونه اطول من طول الحرم، لعدم خارجية الصّلاة فى الصفّ بهذا النحو لا فى الصدر الأوّل و لا بعد ذلك الى الآن، فلا مانع من الالتزام بعدم توجه مثل هذا الصف الى الحرم، فلا يرد هذا النقض.

و يأتى عند التعرض لكون القبلة هى الكعبة أو الجهة بيان منّا من كون الصف الطويل محاذيا حقيقة للكعبة، لأنّ الارض دوريّا، و به يجاب عن الشّيخ إذا عرفت

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۱۹

ذلك، فاعلم أن هنا بعض الفروع نتعرّض لها:

[فى ذكر بعض الفروغ مربوطة بما نحن فيه: الفرع الاول و الثانى]

الفرع الأول: هل يكون حجر اسماعيل على نبيّنا و آله و عليه السّلام داخلا فى الكعبة بحيث انّه لو التزمنا بكون القبلة هو نفس الكعبة فكما يكفى التوجّه إلى الكعبة فى الصّلاة كذلك يكفى التوجّه إلى الحجر، و لو لم يكن توجه المصلّى إلى نفس الكعبة اصلا، و بعبارة اخرى يكون الحجر داخلا فى ما هو القبلة للمصلى كما يدخلونه فى الكعبة حين الطواف، فيطوفون حول البيت و الحجر، أو لا يكون الحجر داخلا فإذا توجه احد إلى الحجر و لم يكن متوجها إلى نفس الكعبة اصلا- مثلا يكون فى المسجد فيقف فى حيال الحجر، و لا يكون وجهه و مقاديم بدنه متوجّها إلّا إلى الحجر لا الكعبة- فلم يكن متوجّها إلى القبلة، الحق الثانى، لأنّ المتبادر من الكعبة هو نفس البيت و ليس الحجر جزء البيت، لأنّ ظاهر الادلّة هو كون القبلة هو الكعبة، و ليس الحجر بحسب ما يتبادر من الكعبة جزئه، فلا يكفى توجّه المصلّى نحوه فى الصّلاة، بل لا بدّ من توجهه إلى نفس البيت.

الفرع الثانى: ما يستفاد من ظاهر الآية هو وجوب التوجّه نحو الكعبة لقوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أو فَوَلُّوا وُجُوهَكَمْ شَطْرَهُ فهل يكون المراد من الوجه، الّذى يجب استقباله، هو خصوص الوجه فى قبال ساير مقاديم البدن و لازمه كفاية توجه الوجه و ان لم يكن مقاديم بدنه متوجّها إلى الكعبة اصلا- مثل ما إذا أدبر وجهه إلى يمينه أو شماله- أو الوجه مع مقاديم البدن، أو الوجه مع خصوص ما يكون حيال الوجه من مقاديم البدن.

وجه كون الواجب هو خصوص الوجه هو الجمود بظاهر الآية، لأنّ ظاهر الآية و هو قوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ أو فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ و المراد من

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۰

الوجه معلوم.

وجه كون الواجب هو الوجه مع تمام مقاديم البدن هو أن الأمر بتولّى الوجه شطره يكون كناية عن مقاديم البدن، لا خصوص الوجه، و لذا لا يكفى بالوجه فقط إذا لم يكن ساير مقاديم البدن مستقبلا إلى القبلة، كما فرض فى المثال المتقدم.

وجه كفاية الوجه مع ما يحاذى الوجه من مقاديم البدن هو أنّ الظاهر من الدليل هو توجّه الوجه، غاية الأمر ظاهر توجّه الوجه بوضعه الطبيعى لا- يمكن إلا- مع توجه ما يحاذى الوجه من مقاديم البدن، فبالملازمة نفهم من قوله تعالى فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ ان الواجب توجه الوجه مع مقدار من مقاديم البدن يكون ملازما مع توجه الوجه.

إن قلت: إن ظاهر الدليل هو توجّه الوجه، فلا دخالة لأزيد من ذلك حتّى ما يحاذى الوجه من مقاديم البدن.

نقول: بأنّه مع أنّ العرف يفهم أنّ المراد من استقبال الكعبة و التوجّه نحوه هو توجّه الوجه ببدنه بمقدار اللازم للتوجّه بالوجه، و أن ظاهر الدليل هو التوجّه بالوجه، و المنساق منه هو كون الوجه موضوعا للحكم بوضعه الطبيعى، و كونه بوضعه الطبيعى مساوق و ملازم مع مقدار من مقاديم البدن المحاذى للوجه، فقول الثالث أقوى، فعلى هذا تظهر الثمرة فى ما كان المصلّى مستقبلا بوجهه و ما يحاذيه من مقاديم بدنه إلى الكعبة، و لكن يكون الزائد على ذلك من مقاديم بدنه مثلا جانبه الأيمن أو الايسر غير مستقبل للكعبة، مثل ما إذا وقف فى أحد أطراف الأربعة من البيت بحيث كان جانب يمينه أو يساره خارجا عن محاذات البيت، و لكن يكون وجهه مع ما يحاذى من مقاديم بدنه مستقبلا للقبلة، فيكفى هذا المقدار من الاستقبال

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۱

و التوجه، فما يظهر من العلّامة عليهما السّلام من اعتبار التوجّه بتمام مقاديم البدن لم نفهم وجهه.

الفرع الثالث:

اشارة

بعد ما عرفت من كفاية استقبال الوجه و مقدار من مقاديم البدن الملازم للوجه، فهل يجب التوجّه بتمام الوجه، أو يكفى التوجّه ببعض الوجه؟ و على تقدير كفاية التوجّه ببعض الوجه، فهل يكتفى بالتوجه بأى موضع كان من أجزاء الوجه، أو يكتفى بموضع خاص من الوجه؟

فنقول مقدمة: بأن وجه الإنسان يكون بحسب الخلقة غير مستوية، و يكون تقريبا بشكل الدائرة- يعنى: لا يكون كل جزء منه متساويا فى سطحه- فسطح الوجه يكون بشكل الدورى، فإذا تنظر إلى الوجه و الجبين من أذن إلى أذن آخر، تراه كنصف الدائرة بحيث إنه لو رسم خط من طرف من الجبين إلى طرف الآخر يكون خطا دوريا لا خطا مستقيما.

فعلى هذا لو فرض جعل نقطة وسط الوجه و الجبين مركزا، و رسم منه خط مستقيم إلى مقابله، و رسم خط من جانب أيمن الجبين مثلا و خط آخر من جانب يساره بطور المستقيم إلى مقابله، فترى أن هذه الخطوط يخرج من نقاط مختلفة، و يلتقط مع نقاط مختلفة

لا فى نقطة واحدة، بل كلما يستطيل كل من هذه الخطوط الثلاثة يزيد فى تباعد كل منها من الآخر، لأنه بعد كون المبدأ فى نقاط و تخرج من خط دورى و يرسم كل منها مستقيما، فكلما يزيد فى طول خط يزيد فى بعد كل منها من الآخر (كما ترى فى الحاشية).

[فى كون تمام اجزاء الوجه مستقبلا محال]

فإذا كان الأمر كذلك و عرفت هذه المقدمة فيشكل الأمر فى هذا الفرع، لأنّه إن قيل بوجوب توجه كل الوجه بحيث يكون كل جزء جزء من الوجه مستقبلا

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۲

للقبلة، فهو غير معقول بهذا النحو، لأنّه مع ما قلنا ظهر لك عدم امكان توجه الوجه إلى الكعبة بحيث يكون أبعاض الوجه متوجّها إليه بحيث لو رسم من كل جزء من الوجه خط مستقيم يلاقى مع الكعبة، لما قلنا من ان الخطوط لا يكون فيها التوازى حتى ينتهى إلى نقطة واحدة، فهذا شاهد على عدم اعتبار التوجّه بتمام الوجه بهذا النحو.

و إن قيل بتوجه بعض الوجه- أعنى: بكفاية الاستقبال ببعض الوجه- فهل نقول بكفاية كلّ جزء جزء من الوجه، فيكفى التوجّه مثلا بالجزء الواقع فى وسط الوجه، و كذلك بالجزء الواقع فى يمين الوجه أو فى يسار الوجه.

و الحال انّه على ما قلنا لو توجّه بنقطة وسط الوجه، لم يتوجّه إلى القبلة طرف يمين الوجه، و كذا يسار الوجه، و هكذا مع التوجّه بكل طرف إلى القبلة لازمه عدم التوجّه إلى الطرف الآخر.

أو نقول: بلزوم التوجّه بوسط الوجه و أن لم يتوجه طرف اليمين و يسار الوجه إلى القبلة، لأنّ هذا هو الاستقبال بالوجه.

أو نقول: بأن الاستقبال إلى الشيء و جعل الوجه حياله يكون امرا عرفيّا و ما تصرّف فيه الشارع، فإذا توجه الشخص نحو شيء بحيث يكون مقاديم وجهه نحوه يقال بأنّ وسط الوجه متوجها إليه، فالوجه و إن كان كرويا تقريبا و لكن لا معنى للأمر بالتوجه بالوجه مع كون وضعه هكذا إلاـ بهذا النحو، فعلى هذا لا بأس بكون يمين الوجه أو يسار الوجه غير مواجه و مستقبل إلى القبلة، لأنه لا معنى لجعل شيء كروى حيال شيء إلا بان يكون نقطة منه مواجها بهذا الشيء و ان كان بعض نقاطه غير مواجه إليه، فيكفى البعض، و البعض هو وسط الوجه، لأنّه لو توجه يمين الوجه

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۳

أو يسار الوجه فقط إلى القبلة مع عدم استقبال وسط الوجه فلا يعدّ استقبالا للوجه إلى الكعبة عرفا فما نقول فى المقام.

إذا عرفت ما بيّنا لك يقع الكلام فى انّه هل القبلة هو الكعبة أو جهتها؟

اعلم انّه قد بينا سابقا بأنّه اختلفت كلمات الفقهاء رضوان اللّه عليهم فى ما هو القبلة، فيظهر من بعضهم كونها هو نفس الكعبة، و يظهر من بعضهم كون الكعبة قبلة لمن فى المسجد، و المسجد قبلة لمن فى الحرم، و الحرم قبلة لمن فى خارج الحرم، و بعضهم قالوا: بكون القبلة هو نفس الكعبة للقريب المتمكن من التوجّه إليها، وجهة الكعبة للبعيد الغير المتمكن من الاستقبال إلى نفس الكعبة، و قد عرفت حال بعض الروايات الواردة الدالة على كون القبلة نفس الكعبة، و حال ما دل على كون الكعبة قبلة لمن فى المسجد، و المسجد قبلة لمن فى الحرم، و الحرم قبلة لمن فى خارجه، و أنه فى مقام التعارض يؤخذ بالطائفة الأولى لما قلنا من ضعف سند الطائفة الثانية الدالة على القول الثانى، و هى روايات إحداها رواية «۱» من الباب [۳] كان فى سندها حفص و قد ضبط صاحب الوسائل رحمه اللّه و كذا صاحب الجواهر رحمه اللّه جعفر.

أما الكلام فى أنّ القبلة هى نفس الكعبة أو جهتها، فنقول: إنّ ما يظهر من المحقق «۲» فى بعض كلماته هو كون المراد من الجهة السمت، فجهة الكعبة أى سمت الكعبة، فإن كنا فى مقام بيان ما هو المراد من الجهة أو السمت، فلا بدّ من أن يقال: بعد ما كان من الاعتبارات اعتبار جهات الستة- الفوق و التحت و اليمين و اليسار و الشمال و الجنوب- و بعد إلغاء الفوق و التحت تبقى جهات أربعة،

فكل من هذه

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- المعتبر، ج ۲، ص ۶۵.

تبیان الصلاة، ج‌۳، ص: ۱۲۴

الأربعة جهة، فالشیء إما فی جهة الیمین، أو الیسار أو الشمال أو الجنوب، فقهرا یكون معنی استقبال جهة شیء هو أن الشخص إن كان بین المشرق و المغرب، فتوجّهه إمّا بجهة الشمال أو بجهة الجنوب و بالعكس إذا كان بین الشمال و الجنوب، فیتوجّه إما إلی المشرق أو إلی المغرب، فقهرا یكون المراد بالجهة إمّا بین المشرق و المغرب، و إما ما بین الجنوب و الشمال، فإذا كان كذلك، فیكون المراد بالتوجه و استقبال جهة الكعبة التوجه إلی الجهة الّتی تكون الكعبة فیها، فإن كانت الكعبة فی جهة الجنوب فلا بدّ من التوجه إلی الجنوب، یعنی: إذا فرض دائرة و رسم خطان یتقاطع كل منها الآخر بحیث تصیر الدائرة ذو قوائم أربعة، فإذا كانت القبلة فی جنوب المصلّی یجب استقباله إلی ناحیة الجنوب، و إذا كانت فی جهة الشمال یجب استقباله إلی جهة الشمال و هكذا.

[الظاهر من القائلین بالجهة كون القبلة أضیق ممّا قلنا]

و هذا و إن كان الظاهر من الجهة، و لازمه ما قلنا من كفایة التوجّه إلی احد جهات الأربعة الّتی تكون القبلة فی هذه الجهة، و لكن ما یظهر من نوع كلمات «۱» القائلین بكون القبلة الجهة، كونها أضیق من ذلك، فإن المستفاد من كلام بعضهم هو كون المراد بالجهة كل جانب یحتمل المكلف الكعبة فی هذه الجهة، لا ما بین المشرق و المغرب، أو الجنوب و الشمال.

فإن كان المراد من جهة الكعبة هذا فلازمه اختلاف القبلة باعتبار المصلّین، لانّ الأشخاص مختلفة من حیث الاحتمال، فربما یحتمل احد كون الكعبة فی جهة تكون دائرته وسیعة، و الحال أن الآخر لا یحتمل إلا كونها فی دائرة أضیق من ذلك، فعلی هذا یكون اللازم من هذا القول عدم كون الجهة أمرا كانت لها واقعیّة مضبوطة لاختلافها باختلاف نحوة احتمال المكلفین من اطلاعهم بوضع الجهات، و الجغرافیا،

(۱)- نهایة الاحكام، ج ۱، ص ۳۹۲؛ تذكره الفقهاء، ج ۳، ص ۷؛ الذكری ج ۳، ص ۱۶۰.

تبیان الصلاة، ج‌۳، ص: ۱۲۵

و الاسطرلاب و غیر ذلك، و عدم اطلاعهم بهذه الامور.

فإذا نقول: إن كان مرادهم من الجهة هذا، فلا یناسب كون ذلك ما هو موضع حكم الواقعی فی القبلة بعد كون موضوع حكم الواقعی أمرا غیر مضبوط مختلفا بحسب حال المكلفین من حیث سعة احتمالهم أو ضیقه فی ما هو الجهة، مضافا إلی أن ما هو القبلة یكون أمرا له واقعیّة فی حدّ ذاته مع قطع النظر عن المكلفین، نعم یمكن أن یكون حكما ظاهریّا بمعنی إرجاع كلام القائل بالجهة علی هذا إلی حكم ظاهری، و هو انّه بعد عدم امكان الوصول إلی ما هو موضوع حكم الواقعی أعنی: القبلة الحقیقة، ففی مقام الظاهر یكتفی بما یحتمل المكلف كون القبلة فیه.

و بعبارة اخری لا بدّ من الاكتفاء فی مقام الظاهر من التوجّه و الاستقبال إلی الجهة الّتی یحتمل كون القبلة أعنی: الكعبة فی هذه الجهة و الجانب، فعلی هذا لا نفهم من كلام القائلین بالجهة ما یمكن أن نجعله موضوع حكم الواقعی فی القبلة.

إذا عرفت ما یمكن ان یقال فی وجه كلام القائل بالجهة و ما هو لازم كلامهم، اعلم أن ما یظهر من صاحب الجواهر «۱» و الاجلّ من المحققین من المتأخرین هو كون القبلة للقریب و البعید عین الكعبة بدعوی ظهور الآیة، و كذا بعض الروایات الدالّة علی كون القبلة

عين الكعبة، و حيث إن ما كان الاشكال فى كون الكعبة هو القبلة هو ما استشكله الشيخ «۲» من انّه لو التزمنا بكون القبلة عين الكعبة فما تقولون فى الصف الطويل الّذى يخرج من حيال الكعبة بحيث إذا رسم خط من ناحية المصلين لم يتلقط إلى الكعبة، و الضابط فى المحاذاة الحقيقية هو هذا أعنى: إذا رسم خط

(۱)- جواهر، ج ۷، ص ۳۳۱- ۳۳۲.

(۲)- المبسوط، ج ۱، ص ۷۷.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۶

مستقيم من المستقبل (بالكسر) يصل إلى المستقبل (بالفتح) و إلّا ليست المحاذاة حقيقة ففى الصف الطويل الخارج عن حدّ الكعبة لاستطالته لا يمكن الالتزام بكونه مستقبل القبلة، فهذا شاهد على عدم كون الكعبة قبلة، لانه لو كانت عينها القبلة كان اللازم بطلان صلاة المصلّين فى الصفّ الطويل و هذا ممّا لا يلتزمون به.

[فى جواب صاحب الجواهر عن الشيخ]

قال صاحب الجواهر رحمه اللّه فى جوابه: بان ما قلت صحيح، لكن هذا فى المحاذاة الحقيقية، و لا يعتبر ذلك فى الاستقبال و المحاذاة العرفية، لأنّ العرف لا يعتبرون فى كون شيء مستقبلا لشيء آخر ما اعتبر فى المحاذاة الحقيقة، بل إن كان اشخاص فى مقابل شيء و لو لم يكن الاستقبال بحيث يصل الخط الخارج من صف المستقبلين إلى هذا الشيء يعدّ استقبالا بصرف كونهم فى مقابله، و هذا يختلف باختلاف القرب و البعد من المستقبل (بالفتح) فربما يكون المستقبل (بالكسر) قريبا من المستقبل (بالفتح) بحيث يكون متصلا به، ففى هذا المورد إن كان على يمينه أو يساره لا يعدّ حتى عند العرف مستقبلا بوجهه إليه، و كلما يبعد من المستقبل (بالفتح) يزيد دائرة الاستقبال، فربما يكون الصفّ الواقع بفاصلة عشرين ذراعا فى قبال شيء عند العرف مستقبلا له و أن لم تكن المحاذاة حقيقية، و هكذا فربما يكون البعد اكثر يصل الأمر بمقام يكون الصف الطويل الّذى يكون مثلا أربعة فراسخ مستقبلا لشيء صغير عند العرف و إن لم يكن الاستقبال حقيقيّا لعدم وصول الخط الخارج من افراد الصف إلى هذا الشيء، و لهذا صار من المشاهير بان الشيء كلّما ازداد بعدا ازدادت جهة محاذاته سعة كما ترى فى الشّمس و القمر و النجوم، فإنّ كلّ احد يمكن جعلها مستقبلا لوجهه مع عدم كون المحاذاة حقيقية، و بهذا يندفع اشكال الشّيخ رحمه اللّه الصف الطويل الذى فرضه و جعله سببا لامتناع الالتزام بكون القبلة عين الكعبة و ان لم

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۷

يكن محاذيا بالمحاذاة الحقيقية للكعبة، و لكن الاستقبال إلى الكعبة مثل ساير موارد الاستقبالات يكون عرفيّا و ما تصرف فيه الشارع بالخصوص، و عرفت بان ما قال رحمه اللّه لا يعتبر فى المحاذاة العرفية، فعلى هذا يندفع الاشكال، هذا حاصل ما قاله صاحب الجواهر رحمه اللّه و بعض من تأخر عنه.

و اعلم ان الأمر و ان كان كما قال من عدم ورود الاشكال فى الصف الطويل و صدق المحاذاة عليهم مع الكعبة، لكن ليس وجهه ما ذكره صاحب الجواهر رحمه اللّه من كون المحاذاة أمرا عرفيّا و لا يعتبر المحاذاة الحقيقية، بل وجهه هو انّه مع كون المعتبر المحاذاة الحقيقية و لكن مع ذلك يكون الصف الطويل مستقبلا للقبلة، لأنّ الصف الطويل و إن كان طوله أزيد من فراسخ و لو يرى مستقيما بحيث لا يكون انحناء فيه أصلا، و لكن بعد كون الأرض كرويا، ففى كل نقطة من الأرض يفرض هذا الخط المستطيل مع فرض توجههم إلى نقطة خاصة و هى عين الكعبة، فلا محالة ينتهى كل خط رسم من كل نقطة من هذا الصف إلى النقطة الواقعة فيها الكعبة، لأنه مع استواء الصف و استقامته بحسب ما يرى بالحسّ، و لكن حيث يكون الصف واقعا على شيء كروى و هو الأرض، فلا محالة

یکون الصف أیضا کرویّا و إن کان لا یری بالحسّ لسعة الدائرة.

فعلی هذا من الواضح أن بعد کون اهل الصفّ متوجّهین إلی الکعبة و هی المرکز بالنسبة إلیهم، فمن أی موضع من هذا الصف المستدیر بحسب الواقع رسم خط، مع توجه کل نقطة إلی المرکز و هو الکعبة، فیصل کل هذه الخطوط إلی الکعبة، فالمحاذاة علی هذا تکون حقیقیة، فالسِّر فی ذلک هو هذا لا ما وجّهه صاحب الجواهر رحمه اللّه و بعض من تأخر عنه. فبهذا البیان و إن کان یظهر لک بأنّه یفرض فی

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۸

الصف الطویل المحاذاة الحقیقیّة، و لکن مع ذلک یقع الکلام فی ما هو القبلة، لانه بعد عدم تمامیّة وجه الّذی ذکره صاحب الجواهر رحمه اللّه لکون القبلة عین الکعبة، فما ینبغی أن یقال فی المقام؟

[فی ان المراد من الجهة السمت کما قال فی المعتبر]

فهل نقول بکفایة الجهة کما یظهر من بعض الفقهاء رضوان اللّه علیهم و قد مرّ بعض الکلام فیها، و نقول توضیحا للمطلب: بأنّ القائلین بالجهة عباراتهم مختلفة فمن المحقق رحمه اللّه یظهر کما فی المعتبر «۱» بانّ المراد من الجهة هو السمت الّذی فیه الکعبة، و یظهر من حاصل مراد بعضهم أن المراد بالسمت، الجانب الّذی یظنّ کون الکعبة فی هذا الجانب، و یظهر من بعضهم مثل ما یظهر من کشف اللثام أن السمت الّذی یحتمل کل جزء منه اشتماله علیها، و یقطع بعدم خروجها عن جمیع اجزائه.

و ما قلنا سابقا من أنّ لازم هذا عدم کون واقعیّة محفوظة للقبلة مع قطع النظر عن علم المکلف و احتماله أولا و اختلاف القبلة بحسب نحوة حصول العلم وسعة دائرة الّتی یحتمل کون الکعبة فی هذه الدائرة بحسب اختلاف المکلفین ثانیا، یمکن أن یدفع بأن المراد من السمت الّذی یحتمل، إن کان هو السمت الّذی من شأنه کون الکعبة فی هذا السمت فلها واقعیة محفوظة، و هی الجانب الّذی یکون فیه شأنیة کون القبلة فیه، و لا یختلف باختلاف المکلفین، لانه بعد کون الشأنیة مرادا، فشأنیة کون القبلة فی جانب لا یختلف باختلافهم، لأنه لا بد من جعل السمت بمقدار یکون له شأنیة کون الکعبة فی أحد أبعاض هذا المقدار، فالمکلفون و إن کانوا مختلفین بحسب القطع و الاحتمال الفعلی و لکن غیر مختلفین من حیث الشأنیة.

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۶۵.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۲۹

و یظهر من فاضل المقداد و المحقّق الثانی فی شرح الألفیّة فی مقام تعیین السمت کلام غریب، فانّه قال أولهما علی ما فی الجواهر: «۱» جهة الکعبة الّتی هی القبلة للنائی خط مستقیم یخرج من المشرق إلی المغرب الاعتدالیین، و یمرّ بسطح الکعبة، فالمصلّی حینئذ یفرض نظره خطا یخرج إلی ذلک الخط، فإن وقع علیه علی زاویة قائمة، فذاک هو الاستقبال، و إن کان علی حادّة و منفرجة، فهو إلی ما بین المشرق و المغرب.

و قال ثانیهما: إنها ما یسامت الکعبة عن جانبیها بحیث لو خرج خط مستقیم من موقف المستقبل تلقاء وجهه، وقع علی خط جهة الکعبة بالاستقامة، بحیث یحدث عن جنبیه زاویتان قائمتان، فلو کان الخط الخارج من موقف المصلی واقعا علی خط الجهة لا باستقامة، بحیث یکون إحدی الزاویتین حادة و الاخری منفرجة، فلیس مستقبلا لجهة الکعبة.

[یشکل الالتزام بکون عین الکعبة قبلة للبعید]

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۳، ص: ۱۲۹

و وجه غرابته هو أنّ لازم هـذا القول عدم كفاية التوجّه بعين الكعبة فی بعض الموارد، لأنّه لو وقع المصـلّی علی نقطة لو رسم خط من موقفه إلی الخط الواقع بين المشرق و المغرب يتشكل زاوية حادة و منفرجة لا زاوية قائمة، لما توجّه إلی القبلة، و لما صحت صلاته و إن تلاقی هذا الخط مع عين الكعبة، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا بعض الكلام فی الجهة و ما يظهر من كلمات القائلين بها.

و كـان قـول آخر هـو كون عين الكعبـة قبلـة القريب و البعيـد، و قول آخر مـا اختـاره الشّيخ رحمه اللّه من كون الكعبـة قبلـة لمن فی المسجد، و المسجد لمن فی الحرم، و الحرم لمن فی خارجه، و قد عرفت عدم تمامية قول الثالث كما قدمنا وجهه، و يبقی القول

---

(۱)- الجواهر، ج ۷، ص ۳۳۶.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۰

بكون عين الكعبة قبلة مطلقا، أو القول بكون الكعبة قبلة للقريب و المتمكن من التوجه إليها، و جهتها قبلة للبعيد.

و لا يخفی ان الالتزام بكون عين الكعبـة قبلـة للبعيـد ممّا يشـكل الالتزام به، لأنه مع قطع النظر عن عـدم وجه وجيه لصـحّة هـذا القول، يوجب ذلك مشـقة شديـدة و العسـر و الحرج الّذی نطمئن بعدم ارضاء الشارع به، و عدم أمره بالمكلّفين مع هذا الحرج، لانه لو كان الأمر هكذا يلزم علی كل مكلف تحصيل نقطة الواقعة فيها الكعبة كی يتوجه نحوها، و هذا موقوف علی تحصيل الهيئة و الاصطرلاب، و من الواضـح عـدم امكان ذلك لنوع المكلفين، و نری انّه ليس البناء من الصدر الأوّل إلی الآن علی ذلك بل يحولون وجوههم إلی جهتها كما تری فی أوّل الأمر أنّه بمجرد تحويل القبلة إلی الكعبة جاء رجل و قال لبنی عبد الاشـهل فی المسـجد: بأنّه حول القبلة إلی الكعبة فحولوا وجوههم نحوه و شطره بدون تفحص عن عين الكعبة.

و لا تقل: إنّهم يعلمون فی أی جهة وقعت الكعبة، لأنه ليس الأمر كذلك، فهذا شاهد علی عدم كون الواجب التوجّه نحو عين الكعبة.

فعلی هـذا نقول: مـا يـأتی بالنظر فی هـذا المقام هو ما اختاره المحقق رحمه اللّه بأن القبلـة الجهـة، و المراد بالجهـة السـمت الّذی فيه الكعبة، و نزداد بصيرة لك كون الأمر كذلك بأن يقال: إنّه قد تعرّضنا لفرع سابقا، و هو أن الوجه الّذی يجب التوجّه به إلی القبلة هل هو تمـام الوجه أو يكفی بعضه، و علی تقـدير كفايـة البعض هـل يكون الكـافی وسط الوجه بعـد فرض كفايـة البعض، أو يكفی أحد طرفی الوجه، و قلنـا بـان وضع الوجه و الجبين كمـا تری يكون دوريّـا، و ليس سـطح الوجه سـطحا مسـتويا، بـل يكون من بين الاذنين بشكل نصف الدائرة تقريبا، بل يكون بين الصدغين أيضا محدبا و دوريّا لا

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۱

مسـتويا بحيث إذا خرج من كل جزء من أجزاء الوجه خط مسـتقيم يتشـكل خطوطا مثلاثـة، و كلما يبعـد كل خط من مركزه يزيد فی البعـد عن الآخر تقريبا بقدر ربع الدائرة إذا طوّل كلّ من الخطين، فكلّما يستطيل كل من الخطين يزيد فی بعد هما إلی ان يكون البعد بينهما بفراسخ كثيرة.

[فی ان ليس الملاك كون الجهة بنفسها كافية بل لملازمتها مع الاستقبال]

فعلی هذا نقول: بان الوجه فی كفاية الجهة للبعيد هو انّه بعد كون المراد بالجهة هو السـمت، ففی السمت الّذی وقعت الكعبة المكرمة إذا فرض توجه الشخص نحو هذا السمت، فيكون بتوجهه إلی هذا السمت الّذی فرض ربع الدائرة تقريبا متوجه بوجهه إلی الكعبة لأنّ

الخطوط الخارجة من كل نقطة من وجهه يتلاقى أحدها عين الكعبة، لأنّه بالبيان المتقدم عرفت بأنّه لو فرض مقاديم الوجه هو المقدار الّذى يكون بين الحاجبين فالفاصلة بين الخط الخارج من كل من طرفى الوجه إذا وصل إلى محيط الدائرة تكون تقريبا بقدر ربع الدائرة، فالكعبة واقعة فى هذا الربع من الدائرة، مثلا إذا كان الشخص واقفا فى نقطة الشمال و توجه بوجهه نحو نقطة الجنوب الواقعة فى سمتها الكعبة فالخطوط الخارجة من وجهه إذا وصل بنقطة الجنوب، يتلاقى مع ربع من الدائرة الواقعة فى وسطها نقطة الجنوب تقريبا، فالمستقبل (بالكسر) أستقبل بوجهه عين الكعبة، لكن لا بتمام وجهه بل بنقطة من وجهه.

فالقول بكفاية الجهة يكون لأجل هذا، لا من باب كفاية المحاذاة و الاستقبال العرفى و لو لم تكن المحاذاة بينهما حقيقية، و كفاية صرف كون البعيد محاذيا للجهة و لو لم يكن مستقبلا بجزء من وجهه لعين الكعبة، بل منشأ كفاية الجهة للبعيد هو كون المستقبل (بالكسر) على ما قلنا مواجها بوجهه لعين الكعبة لكن لا بتمام وجهه، بل بجزء من وجهه، و منشأ كفاية جزء الوجه فى الاستقبال للبعيد هو ظاهر قوله تعالى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۲

فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ و لا يمكن اعتبار أزيد من ذلك للبعيد لموجبية العسر و الحرج، مضافا إلى ما يظهر من قصة بنى عبد الاشهل و تحويل وجوههم إلى الكعبة بمجرد سماعهم تحويل القبلة من البيت المقدس إلى الكعبة، و الحال أنهم لا يعرفون عين الكعبة.

فبهذا البيان يظهر لك كفاية الجهة، و ان وجه كفايتها هو ان التوجّه بالجهة، كما قلنا ملازم مع الاستقبال بالوجه و لو بجزء منه، لا كون الجهة كافية بنفسها و لو لم تكن ملازما لاستقبال العين لعدم دليل على كفاية هذه المعنى من الجهة.

و يؤيّد ما قلنا رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام (قال: لا صلاة إلا إلى القبلة، قال: قلت: اين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق و المغرب قبلة كله). «۱»

ما رواها معاوية بن عمار (أنّه سئل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم فى الصّلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى انّه قد انحرف عن القبلة يمينا و شمالا فقال له: قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبلة). «۲»

[ما دلّ على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة لا يكون امر تعبديا]

و يستفاد من الروايتين كون ما بين المشرق و المغرب قبلة بحسب الظاهر، فيحتمل ان يكون المراد بما بين المشرق و المغرب ما يتفاهم منه العرف من أن ما بينهما أى: ما بين المحل الّذى تطلع الشّمس و تغرب كما يرى فى كل يوم، و يحتمل أن يكون المراد ممّا بينهما المحل الّذى يكون بين المشرق و المغرب، و هذا المحل ليس إلا المحلّ الّذى يكون وسط الموضع الّذى تطلع الشّمس و تغرب و بعد كون المحل الّذى تطلع الشّمس و تغرب، مختلفا بحسب الفصول فإن فى أوائل الصيف إذا حوسب ما

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۳

بينهما يكون تقريبا بقدر نصف الدائرة، و هكذا تضييق الدائرة الفاصلة بينهما باعتبار تغيير محل الطلوع و غروب الشّمس حتّى يكون فى أوائل الخريف الفصل بينهما تقريبا بقدر ربع الدائرة، فما بين الفصلين طلعت الشمس و غربت باعتبار تغيير الفصول، ففى ما بين نصف الدائرة إلى ربع الدائرة يكون تقريبا محل طلوع و غروبها، فلا يصح أن يقال بهذا المقدار ان هذا ما بين المشرق و المغرب، لأنّ كل موضع من هذا المقدار كان موضع المشرق و المغرب باعتبار طلوع الشّمس فيه، و غروبها فيه لا- ما بينهما، فما بينهما هو كل موضع لا تطلع بعده فيه الشّمس و لا غربت فيه حتّى يصح أن يقال: ان هذا الموضع ما بينهما، و الاحتمال الثانى أقوى بحسب ما قلنا

من الدقة اللطيفة.

فعلى هـذا الاحتمـال يكون مـا بين المشـرق و المغرب أيضـا تقريبا بقـدر ربع الـدائرة كما قلنا بأن الفصل بين طرفى الوجه أعنى: الربع المقـدم من الوجه يكون كـذلك فعلى هـذا الاحتمال ما ورد فى الروايتين من كون ما بين المشـرق و المغرب قبلـة هو ربّما يكون من أجل كون ما بين المشـرق و المغرب فى حدّ الجهة الواقعة فيها الكعبة، و لهذا جعله قبلة، لا أن يكون حكما تعبديا صـرفا، فهذا الحكم على هذا مؤيد لما قلنا من أن المراد من الجهة هى الربع الدائرة تقريبا الواقع فى نقطة منه القبلة لا محالة.

و لكن يأتى منا كلام بعد ذلك يضعف الأخذ باحتمال الثانى فى الروايتين، فافهم.

و يمكن ان يؤيد المطلب أيضا بما ورد فى حق الغير المتمكن من تحصـيل القبلة بالصّـلاة إلى أربع جوانب، مثل الرواية ۵ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۴

وجه التأييد أن المتحير إذا صـلى إلى أربع جهات، فصـلاته وقعت متوجها إلى جهة الكعبة، لأنّ الكعبة واقعة فى أحد من أربع جوانب إذا فرض كون كل جانب ربع الـدائرة كما قلنا، فلعلّ وجه الحكم بالصّـلاة إلى أربع جوانب فى هذه الصورة، كان من باب انّه إذا فعل كـذلك، فقـد توجه إلى الجهـة الّتى تكون الكعبة فيها حتما، لكونها فى احد من أربع جوانب يكون كل جانب ربع الدائرة، فعلى هذا يمكن أن تصير هذه الرواية مؤيدة لما قلنا.

[لا اشكال فى ان التوجه بتمام الوجه الى عين الكعبة غير مأمور به للبعيد]

و على كل حال لا اشكال فى أن التوجّه بتمام الوجه إلى عين الكعبة غير مأمور به للبعيد:

أما أولا فلان ظاهر الآية و هو قوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ أو قوله فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ هو التولى بالوجه إلى شطر الكعبـة، و الشـطر عبـارة اخرى عن الجـانب و السـمت و بالفارسـية (سو) و التوجّه بالسـمت إلى الشـىء ليس الا ـ عبارة عن التوجّه إلى الطرف الّذى يكون هذا الشىء واقعا فيه، لا التوجه بعين الشىء.

و ثانيا قصـة خبر تحويل القبلـة إلى اهل مسـجد القباء أعنى: بنى عبـد الاشـهل أيضا على ما فى الروايـة، شاهد على ذلك، لأنّه بمجرد وصول الخبر بهم بتحويل القبلة من البيت المقدس إلى الكعبة حولوا وجوههم نحو الكعبة، و من الواضح أنهم فهموا من ذلك وجوب التوجّه إلى جانب الكعبـة لا إلى العين، لأنّه لم يكن لهم طريق إلى تعيين عين الكعبة بالاصـطرلاب أو الهيئة و غير ذلك، فهم توجّهوا إلى جانبها و لم يصر فعلهم مورد طعن اصلا.

و ثالثا يكفى لنا السيرة من الصدر الأوّل إلى الآن من توجههم إلى جهة

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۵

الكعبـة و عملهم بذلك، و لو كان البناء من الصدر الأوّل على التوجّه بالوجه إلى عين الكعبة لكان ذلك مشـهودا، و لكان اللازم على كل مكلف من تحصيل بعض الطرق المعد لتحصيل عين الكعبة من الهيئة و غيرهما.

و رابعـا يكون التكليف بالتوجّه إلى عين الكعبـة موجبا لمشـقة عظيمـة و حرج شديـد، و هـذا ممّا لا يمكن الالتزام بـذلك. فعلى هـذا نقول: بأنّ الحق هو كون القبلـة للبعيـد الغير المتمكّن من التوجّه بعين الكعبـة هو الجهة و المراد بالجهة هو المقدار الّذى تكون الكعبة واقعـة فى أحـد نقطـة من نقاط هـذا المقدار، و هذا المقدار يكون تقريبا بقدر ربع الدائرة و ما بينا من وضع الوجه و كونه كرويا، و ما أسلفنا من البيان كان لطيفة فى مقام تشريح المطلب، و وقوع نقطة من نقاط ربع المقدم من الوجه متوجّها إلى عين الكعبة، و كان بيانا لسـر كفايـة الجهـة، لأنّ وجه كفايتها ليس إلّا من باب كون الكعبـة واقعـة فى الجهـة، و إلّا لو كانت خارجا عن حـدود الجهة، فكيف يمكن القول بكفاية الجهة، لأنّ وجه كفاية الجهة ليس إلا من باب كونها جهة الكعبة و شطرها.

[فى ان يؤيد كون القبلة الجهة جعل ثلاث علامات لاهل العراق]

و يؤيـد ما قلنا من كفايـة الجهة أيضا ما ذكره المحقق رحمه اللّه «۱» من جعل علامات ثلاثـة لأهل العراق (حيث قال: و أهل العراق و من والاـهم يجعلون الفجر على المنكب الايسر، و المغرب على الأيمن، و الجـدى محاذى خلف المنكب الأيمن و عين الشـمس عند زوالها على الحاجب الأيمن) لأنه لو كانت القبلـة للبعيد عين الكعبة، و كان البناء على هذه الدقّة، لما يناسب جعل هذه العلامات لأهل العراق مع الاختلاف بين هذه العلامات.

---

(۱)- الشرائع، ج ۱، ص ۶۶؛ جواهر الكلام، ج ۷، ص ۳۵۹.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۶

[ثلاثة علامات لساكن صقع واحد دليل على كون القبلة اوسع من عين الكعبة]

لأنّ مقتضـى الأولى استقبال نقطة الجنوب، و مقتضى الثانية الانحراف عن نقطة الجنوب إلى طرف المغرب بمقدار معتد، به و مقتضى الثالثـة الاـنحراف من نقطـة الجنوب إلى جـانب المشـرق، فكون هـذه العلامات علامـة لساكن صـقع مخصوص دليل على كون القبلة للبعيـد أوسع من ذلـك، و هو ينـاسب مع الجهـة مع أن فى نفس احـدى من العلامـات الثلاثـة أيضـا اختلاف إلى الآن بين الفقهاء فى المراد منها و هى الجدى.

و لأن ظاهر ما رواه محمد بن مسـلم عن احدهما عليه السّلام، (قال: سألته عن القبلة، فقال: ضع الجدى فى قفاك و صلّ) «۱» هو جعل المصلّى الجدى فى قفاه، و حيث ان الراوى يكون محمد بن مسـلم و هو سئل عن القبلة، فالظاهر كون الجدى علامة لمن كان مثله، و هم أهـل العراق و من والاـهم، و المراد بالقفـا يحتمـل أن يكون ظهر الرأس أعنى الربع الواقع خلف الرأس و هو مؤخر العنق كمـا فى اللّغة، و يحتمل أن يكون المراد منه تمام الخلف مقابل قدام البدن، باعتبار انّه إذا اطلق القفا يفهم منه ذلك عند العرف.

فخلاف فى الروايـة فى ما هو المراد من القفا و خلاف آخر فى أن العلّامة جعلت لاىّ موضع من الأرض، فلو فرض كون الحكم لاهل العراق باعتبار كون السائل- كما قلنا و هو محمـد بن مسـلم- عراقيّا و لكن ليس حال تمام العراق بوزان واحد، و ليسوا كلهم فى نقطة واحـدة بالنسبة إلى الكعبـة، لاختلاف بلاد العراق من حيث جهات الأربعـة. و روايـة اخرى و هى ما رواها محمد بن على بن الحسـين (قال:

قال رجل للصادق عليه السّلام: إنّى أكون فى السفر و لا اهتدى إلى القبلة بالليل، فقال:

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۵ من ابواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۷

أ تعرف الكوكب الّذى يقال له: جدى؟ قلت: نعم. قال: أجعله على يمينك، و إذا كنت فى طريق الحج فاجعله بين كتفيك). «۱»

و فى هـذه الروايـة أيضـا مواقع من الكلاـم، و الخلاف أولا بأن جعل هـذه العلّامـة علامـة لكل احـد فى كل موضع كان، فهـذا ممّا لا يمكن، لأنه لا يمكن أن يكون شـىء واحـد بوضع واحـد علامـة لكل جهـة من جهات الأربعـة بحيث يجعل الجدى كلهم على وضع خاص، حتّى يكونوا متوجّهين إلى القبلـة، فلا بـدّ من كونها علامة لجهة خاصة، فيقع الكلام فى ان هذه الجهة أىّ جهة من الجهات، و لا يمكن الحكم بكونها علامـة لاهل العراق مثل روايـة محمـد بن مسـلم، لأنّ روايتها باعتبار السائل كانت قابلـة له، و هـذه الروايـة لم يعين السائل فيها، بل قال: قال رجل للصادق عليه السّـلام، و لا نعلم بان هـذا الرجل كان عراقيا او غير عراقى، فعلى كل حال هـذا أحد

مواقع النظر حتّى نختار بعدا ما هو الحق فيها.

و ثانيا أن روايـة الاولى تدلّ على جعل الجدى فى القفا، و هذه الرواية تدلّ على ان فى السـفر الّذى لم يكن فى طريق الحج، لا بدّ من جعل الجدى على يمينه، و فى طريق الحج بين كتفيه، فبين الروايتين مخالفة بحسب الظاهر.

و ثالثا كلام آخر فى ما هو المراد من الكتف، و أنّه هل هو المفصل الواقع بين عظم العضـد و المنكب أو غير ذلك، فغرضـنا أن نفس هذه العلّامة يكون نحو علامته مورد الخلاف، فأنّ كان الأمر غير موسّع لكان اللازم الدقّة فى جعل العلّامة لا الاتساع بمقدار لا يناسـب إلا مع كون القبلة الجهة.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من ابواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۸

ثمّ إنّ ما قلنا فى طى كلماتنا من كون روايـة زرارة و معاوية بن عمار المذكورين فى الباب «۱» مؤيدين المطلب، بناء على كون المراد ممّا بين المشـرق و المغرب ما قلنا من أن ما بينهما ليس إلا الموضع الّذى لا تطلع بحسب اختلاف الفصول فيه الشّمس و لا غربت فيه، و هو آخر موضع الّـذى تطلع الشّـمس فيهـا، و تغرب فيهـا فما بينهما مع عـدم الطلوع و الغروب للشـمس بعـد ذلك ما بين المشـرق و المغرب، و هو تقريبا ليس إلا ربع الدائرة إذا فرض رسم دائرة تلاقى نقطة الجنوب و الشـمال و المشرق و المغرب، يمكن أن يقال بأنّ بين روايات آخر قرينة على الاحتمال الآخر الّذى ذكرناه، لا هذا الاحتمال، و هو كون المراد ممّا بين المشرق و المغرب ما بين ما تطلع الشّمس و تغرب فى كل يوم بحسب ما يتراءى عند العرف، فلنذكر هذه الروايات حتّى يتبين لك الحال إن شاء اللّه تعالى:

[فى ذكر بعض الروايات حتّى يظهر الحال]

اشارة

الروايـة الأولى: ما رواها معاويـة بن عمار (انّه سـئل الصادق عليه السّـلام عن الرجل يقوم فى الصّـلاة، ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى انّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا، فقال له: قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبلة). «۲»

و ظاهرها فى حـدّ ذاته هو كون ما بين المشـرق و المغرب قبلـة، و يحتمل أن يكون المراد ممّا بينهما هو ما بين محلّ طلوع الشّـمس و غروبها فى كل يوم، فما بين المحل الّذى يرى الشخص ان الشّمس طلعت منها و غربت هو القبلة.

و يحتمل أن يكون المراد ما قلنا من أنّ المراد المحل الّذى واقع بين آخر نقطة تطلع الشّـمس منها، و آخر نقطة تغرب منها الشّـمس و لم تطلع بعدها الشمس، فهذا

---

(۱)- الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۳۹

الموضع ما بينهما، و هو مقـدار ربع الـدائرة تقريبا من طرفى نقطـة الجنوب، أو من طرفى نقطـة الشـمال بحيث تكون نقطـة الجنوب أو الشـمال بين هذا الربع من الدائرة، و هل لها إطلاق بحيث يقال: بكون ما بين المشـرق و المغرب قبلة مطلقا بدون التقييد بالاضـطرار أو بصورة الجهل أم لا، يأتى الكلام فى ذلك.

الرواية الثانية: ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّـلام (قال: لا صـلاة إلّا إلى القبلة. قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشـرق و المغرب قبلة كله.) «۱»

و هـذه الروايـة أقوى ظهورا من الأـولى فى كون مـا بين المشـرق و المغرب قبلـة، لأنّه يكون عليه السّـلام فى مقام بيان الحـدّ، فهل لها اطلاق أم لا؟

يحتمـل أن يكون لهـا إلّـا طلاق لأنّه بعـد ما كان عليه السّـلام فى مقام الحـد (فقال: ما بين المشـرق و المغرب قبلـة) فلو كان هـذا قبلة لخصوص من كان جاهلا بالقبلة فصلّى، بانّ كون صلاته إلى غير القبلة، فكان اللازم عليه البيان.

و لكن يحتمـل أن يقـال: بأنّ الروايـة الثانيـة و كـذا الأولى تكون فى مقام بيان الحـد الّـذى لا يمكن الخروج عن هـذا الحـد فى القبلة أصـلا، و اعتبـار ذلـك مطلقا و هـذا لا ينافى مع اعتبار أضـيق من هـذا الحـدّ للأشـخاص مخصوصـة، و هم القادرون و العالمون بجهة الكعبة أو عينها، فالروايتان على هذا ليستا إلا فى مقام كون ما بين المشرق و المغرب قبلة فى الجملة، فلا إطلاق لهما تشملان لكل من المكلفين، و هـذا الاحتمال و إن كان ضـعيفا بالنسـبة إلى الاحتمال الأوّل إذا كنا و هاتين الروايتين فقط، و لكن يأتى بعـد ذلك بعض روايات آخر شاهد على الاحتمال الثانى.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من ابواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۰

[فى ذكر الرواية الثالثة و الرابعة]

الروايـة الثالثـة: مـا رواها عمّار عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (فى رجل صـلّى على غير القبلـة، فيعلم و هو فى الصّـلاة قبل أن يفرغ من صلاته قال: إن كان متوجّها فى ما بين المشـرق و المغرب فليحول وجهه الى القبلـة ساعـة يعلم و ان كان متوجّها الى دبر القبلة فليقطع الصّلاة ثمّ يحوّل وجهه الى القبلة ثمّ يفتتح الصّلاة.) «۱»

الرواية الرابعة: ما رواها حسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على عليه السّلام: (أنه كان يقول: من صلّى على غير القبلة، و هو يرى أنّه على القبلة ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فى ما بين المشرق و المغرب.) «۲»

و يستفاد من هـاتين الروايتين كون قبلـة مجعولـة أضـيق دائرة ممّا بين المشـرق و المغرب و المأمور به التوجّه إليها أولا، و فى الفرض تخيّل الشـخص توجّهه إليها و الحال انّه غير متوجه إليها، فعلم بعد ذلك، فقال: إن كان ما بين المشرق و المغرب فلا يضرّ انحرافه عن القبلة الأصلية، لأنّ الظاهر منهما خصوصا الأخيرة هو انّه صلّى على غير القبلة، و هو يرى أنّه على القبلة، فمن المعلوم أن هذه القبلة غير ما بين المشرق و المغرب.

فعلى هـذا بعـد ضم هاتين الروايتين إلى الأولى و الثانية نفهم عدم إطلاق لهما أيضا، و عدم كون ما بين المشـرق و المغرب قبلة مطلقة حتّى للمتمكن و العالم بالقبلة الأصليّة الّتى دائرتها اضيق ممّا بين المشرق و المغرب.

و من هنـا يظهر أنّ مـا احتملنا فى الروايـة الاولى و الثانيـة- من كون المراد ممّا بين المشـرق و المغرب، هو بين آخر نقطتين الّتى تطلع الشّمس فيها و تغرب عنها،

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱۰ من ابواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۱

مائلا بطرف نقطـة الجنوب من طرف المشـرق و المغرب، و هو تقريبا ربع الدائرة من الدور إذا فرض تقسـيم الكرة بأربعة، فربع الدائرة الواقعة فى طرف نقطة الجنوب أو الشـمال هو ما بين المشرق و المغرب- لا يساعد مع الروايتين الاخيرتين، مع ما التزمنا من كون القبلة

الجهة للبعيد، لأنّه بعد ما استفاد من الروايتين بأن غير ما بين المشرق و المغرب قبلة اخرى يجب التوجّه بها أولا، و لهذا لو لم يتوجه بها جهلا اكتفى الشارع بالتوجّه إلى ما بين المشرق و المغرب فلمّا التزمنا بأنّ المراد من قوله (ما بين المشرق و المغرب قبلة) ما قلنا من الاحتمال المذكور فى الفوق، و هو ربع الدورة تقريبا، فلا بدّ من أن نلتزم بان القبلة الأصلية المأمور بها أولا تكون أضيق من ربع الدورة، فمع التزامنا بالجهة للبعيد، فلازم ذلك التزامنا بأن الجهة أضيق من ربع الدورة، و الحال انّه كما قلنا يكون حدّ الجهة تقريبا ربع الدورة.

فمن هنا نقول: بان ما احتملنا فى المراد ممّا بين المشرق و المغرب ليس احتمال يمكن الأخذ به، فلا بدّ من الاخذ بالاحتمال الأول، و هو كون المراد من قوله (ما بين المشرق و المغرب قبلة) هو ما بين ما تطلع الشّمس فى كل يوم و تغرب الشمس، فكل المواضع الّتى ما بين المشرق و المغرب قبلة، سواء كان اليوم يوم الصيف أو الخريف، فيكون تقريبا نصف الدائرة ما بين المشرق و المغرب، فإن اخذنا بالروايات المذكورة الدالة على كون ما بين المشرق و المغرب قبلة، فلا بدّ من الالتزام بكون ما بين نصف الدائرة قبلة، فهذا المقدار أوسع من القبلة المأمور بها أولا و هو الجهة، لأنها ربع الدورة تقريبا فافهم.

و بالجملة بعد اللتيا و اللتى ما اخترنا فى المقام هو كون الجهة قبلة للبعيد من باب كون التوجّه بالوجه إلى شطر الشىء و جانبه هذا و قلنا فى مقام المراد من الجهة

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۲

بما حاصله يرجع إلى انك لو فرضت المستقبل (بالكسر) اعنى: المكلف بالتوجه بالقبلة كمركز دائرة و قطبها، و فرضت دائرة حول هذا القطب و المركز، فهذه الدائرة يتم على أربعة جهات جهة المشرق، وجهة المغرب، و جهة الجنوب، وجهة الشمال، فهذه الدائرة إذا قسمت على أربعة جهات فكل ربع من هذه الدائرة يحسب جزء لجهة من الجهات الأربعة، فربعها يعدّ جهة المشرق، و ربعها جهة المغرب، و ربعها جهة الجنوب، و ربعها جهة الشمال، فكلما أستقبل الشخص الواقع فى مركز الدائرة فى أحد من الجهات الأربعة بوجهه فهو مستقبل قهرا لربع هذه الدائرة، لأنّ شطر كل نقطة من هذه الجهات الأربعة ليس إلا الربع من هذه الدائرة الواقعة هذه الجهة فى هذا الربع منها.

ثمّ بعد ما بينا لك من كون وضع الوجه و الرأس أيضا كرويّا بحيث إنّه لا يكون الوجه و الجبهة مستويا، بل يكون دوريّا، و لهذا يكون الرأس أيضا قابلا للتقسيم بأربعة أجزاء، و يكون كل جزء بقدر ربع الدائرة، فربع من هذه الدائرة المفروضة هو سمت القدام من الرأس الواقع فيه الوجه، فإذا فرض أن الرأس يكون له طرف القدام و طرف الدبر، و طرف اليمين، و طرف الشمال مثل الكرة المفروضة لها المشرق و المغرب و الجنوب و الشمال، فربع من هذه الدورة أعنى: الرأس يكون جزء القدام من الرأس الواقع فيه الوجه، و ربع طرف الخلف مقابل الوجه، و ربع منه طرف اليمين، و ربع منه طرف الشمال، فمن يستقبل لشىء تارة يكون من الأشياء الّتى ليست لها قدام و لا خلف و لا يمين و لا شمال كالشجر مثلا، و تارة يكون من الاشياء الّتى لها هذه الجهات مثل الإنسان، فإن له قدام و خلف و يمين و شمال، فإذا أمر بمثل الإنسان بالاستقبال بقدامه بشىء فلا بدّ من استقباله بربع المقدم من رأسه أعنى: بوجهه، لأنّ

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۳

هذا الربع جزء القدام لأنّه لا يعدّ جزء اليمين و لا الشمال و لا الخلف.

[فى ان المراد من الآية هو وجوب التوجه بشطر الكعبة بالوجه]

إذا عرفت ذلك نقول: ان الظاهر من الآية وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ هو وجوب التوجّه بشطر الكعبة بالوجه و معنى الاستقبال بالوجه، ليس إلا جعل الوجه فى جانب الكعبة و شطرها و سمتها، و حيث إن الوجه كما عرفت يكون كرويّا بحيث إذا خرج

خطان من طرفی الوجه أعنی: الربع المقدم من الوجه یتشکل مثلث إذا یستطیل هذان الخطان و یصلان بالکرهٔ یقعان علی طرفی ربع الدائرهٔ المتوجه إلیها، فیکون الوجه فی قبال ربع الدائرهٔ قهرا، فإذا فرض کون الکعبهٔ فی الربع الدائرهٔ الربع الّذی فیه نقطهٔ الجنوب مثلا، أو نقطهٔ اخری، فإذا استقبل بوجهه إلی هذه الجههٔ وقع وجهه محاذیا لجانب الکعبهٔ و سمتها بحیث لو خرج خطوط من کل نقطهٔ من وجهه یصل أحد منها إلی الکعبهٔ لا محالهٔ.

فهذا هو السر فی کفایهٔ الجههٔ، فالجههٔ کافیهٔ باعتبار کون المحاذی بالوجه للجههٔ محاذیا للعین أیضا غایهٔ الأمر لا بتمام وجهه، بل ببعض وجهه، و هذا المقدار من التوجه کاف للبعید مع ما قلنا من أن التوجّه بتمام الوجه إلی نفس نقطهٔ خاصهٔ مع کون وضع الوجه کرویا غیر معقول، لأنّ الخطوط الخارجهٔ من الشیء الکروی لا یمکن أن یتلاقی کلها إلی هذه النقطهٔ الخاصّهٔ و ان کان یمکن ذلک للقریب لقربه بها، و لو یمکن دعوی عدم امکان التوجّه بتمام أیضا له إذا کان الشخص مثلا فی الخطوط الخارجهٔ من الوجه لا یتلاقی کلها الکعبهٔ، نعم القریب المتمکن من الاستقبال بعینها یجب علیه ذلک، لأنّ جانبها و شطرها هو هذا بخلاف البعید.

فعلی ما قلنا یظهر لک حدّ السمت، و هو ربع الدورهٔ تقریبا، و وجه کفایهٔ الجههٔ هو کون الکعبهٔ فیها، فما قلنا من الجههٔ هو القبلهٔ للبعید لما قدّمنا وجهه من أوّل کلامنا

تبیان الصلاهٔ، ج۳، ص: ۱۴۴

إلی هنا فظهر لک بحمد اللّه کفایهٔ الجههٔ و حدّها و سرّ کفایتها، و الحمد له أولا و آخرا هذا تمام الکلام فی ما هو القبلهٔ.

[لو لم یتمکّن من تحصیل العلم بالقبلهٔ فما یکون تکلیف المکلّف]

اشارهٔ

الجههٔ الثانیهٔ: وقع الکلام بعد ذلک فی أمر آخر، و هو انّه لو تمکن المکلف من تحصیل القبلهٔ بالعلم، أو ببعض العلامات المفیدهٔ للعلم أیضا (لانّه بجعل الجدی فی موضع خاص أیضا یحصل القطع بجههٔ الکعبهٔ و شطرها) فهو، و إن لم یتمکّن من تحصیل العلم بالقبلهٔ فما یکون تکلیف المکلف فی هذه الصورهٔ؟

[فی ذکر روایات الواردهٔ فی المقام علی طوائف ثلاثهٔ]

اشارهٔ

اعلم أنّ روایات الواردهٔ فی المقام علی طوائف ثلاثهٔ:

الطائفهٔ الأولی:

ما رواها زرارهٔ (قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: یجزی التحری أبدا إذا لم یعلم أین وجه القبلهٔ.) «۱»

و ظاهرها تدلّ علی کفایهٔ المظنهٔ إذا لم یعلم أین وجه القبلهٔ، لأنّ المراد بالتحرّی هو الظّن، و هنا کلام آخر و هو أنّه هل یکتفی بالظن فی حال عدم العلم ما لم ینکشف الخلاف، فلو کشف الخلاف لم یجز ما فعل علی طبق ظنه، أو یجزی ما فعل مطلقا، و لو کشف الخلاف لظاهر قوله (یجزی التحری أبدا).

ما رواها سماعهٔ (قال: سألته عن الصّلاهٔ باللیل و النهار إذا لم یر الشّمس و لا القمر و لا النجوم. قال: اجتهد رأیک و تعمّد القبلهٔ جهدک.) «۲»

و روی عن سماعهٔ ببعض طرق آخر باختلاف یسیر فی متن الحدیث (و لیست الروایهٔ مضمرهٔ و إن تری انّه نقل عن سماعهٔ (قال:

سألته) و لم يذكر ممّن سأله، سماعة

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۶ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۵

يروى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و له كتاب فذكر فى اوّل كتابه سألت عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ثمّ قال فى صدر كل رواية و سألته و سألته و هكذا إلى آخر كتابه، ثمّ بعدا نقل عن كتابه كل رواية مجز عن الآخر فصار التقطيع سببا لتوهم كون الرواية مضمرة، فالرواية مسندة و منتهى سندها إلى أبى عبد اللّه جعفر الصادق عليه السّلام).

و هذه الرواية تدلّ على كفاية الظن و العمل بالاجتهاد فى القبلة مع عدم التمكّن من تحصيل القبلة بالعلم أو بالعلامات.

[فى ذكر الطائفة الثانية و الثالثة]

الطائفة الثانية: ما رواها زرارة و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (ثمّ إنّه قال: يجزى المتحيّر أبدا أينما توجّه إذا لم يعلم اين وجه القبلة). «۱»

ما رواها زرارة (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن قبلة المتحير، فقال: يصلّى حيث يشاء) «۲».

و الظاهر من الروايتين هو جواز توجّه المصلّى إلى أى جهة شاء إذا كان متحيرا فى القبلة و لم يعلم بوجهها.

الطائفة الثالثة: ما رواها محمد بن على بن الحسين عليهم السّلام قال: روى فيمن لا يهتدى إلى القبلة فى مفازة انّه يصلّى إلى أربعة جوانب) «۳».

ما رواها محمد بن يعقوب (قال: و روى أيضا انّه يصلّى إلى أربع جوانب) «۴».

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- اقول: و يحتمل كونهما رواية واحدة لأنّ الأولى رواها زرارة و محمد بن مسلم فيمكن ان نقلها تارة زرارة بنفسه./ الرواية ۳ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۶

و هاتان الروايتان نقلهما الصّدوق رحمه اللّه و الكلينى رحمه اللّه مرسلة، و يمكن وصول رواية إليهما و لهذا نقلا كذلك، و يمكن أن تكون هذه الرواية الّتى نقلا روايته تكون هذه الرواية نذكرها الآن، و هى ما رواها خراش (بالراء أو بالدال على اختلاف الضبط) عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا اطبقت علينا أو اظلمت فلم نعرف السّماء كنّا و أنتم سواء فى الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه) «۱».

فهذه الرواية تدلّ على أن السائل قال: إن المخالفين يقولون بنا بأنكم تعملون بالاجتهاد مثلنا فى مورد القبلة، فقال ابو عبد اللّه عليه السّلام: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه.

[ظاهر كل هذه الطوائف معارض مع الاخر]

إذا عرفت ان فى المقام طوائف ثلاثة من الروايات، فنقول: ظاهر كل طائفة من هذه الطوائف معارض مع الأخرى، فأنّ مقتضى الطائفة الأولى هو وجوب العمل بالظن مع فقد ما يوجب تحصيل العلم، و لو كان العلم حاصلا من جعل علامة لان ذلك يوجب العلم بالجهة، فعلى هذا تدلّ هذه الطائفة على العمل بالظن الحاصل بالاجتهاد عن جهة الكعبة، لأنّ ظاهر التحرّى كما نرى فى موارد استعماله هو تحصيل الظنّ.

و مقتضى الطائفة الثانية هو ان المتحيّر فى القبلة يصلّى حيث يشاء، و إطلاقه يشمل ما إذا كان المتحير فى القبلة الواقعية ظانا بالظنّ الغير المعتبر على كون القبلة فى جهة من الجهات الأربعة، فبينهما التعارض و كذلك مع الطائفة الثالثة، لأنّ مقتضى

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۷

الطائفة الثالثة هو الصّلاة إلى أربع جوانب على من لم يتمكّن من أن يعرف القبلة، سواء كان ظانّا بجهة على أن القبلة فيها أوّلا، و معارضة مع الطائفة الثانية لأنّها دلّت على الصّلاة بايّ جهة شاء، و هذه الطائفة تدلّ على الصّلاة على أربع جوانب، فبينهما تعارض أيضا.

إذا فهمت ذلك نقول: بأنّه يمكن رفع التعارض بين الطائفة الأولى و بين الثانية أوّلا فبان لفظ المتحيّر الوارد فى الطائفة الثانية (يجزى المتحيّر أبدا أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة) لا يشمل الظان لأنّ الظان لم يكن متحيرا، فيمكن دعوى عدم شمول المتحير للظان أصلا، فلا إطلاق له يشمل الظانّ.

و ثانيا أنّه بعد عدم إمكان تحصيل العلم إذا أمكن الظن، فهو مقدم و يكون بناء العقلاء على الاخذ به، و لهذا قالوا فى الانسداد بأنّه بعد عدم إمكان الاحتياط أو عدم وجوبه يتنزل بالظن، فلا وجه لمن يكون ظانّا بالقبلة و امكان موافقة الظنّية بأن يرفع اليد عنها و يكتفى بالموافقة الاحتمالية و يصلّى حيث يشاء. «۱»

و ثالثا على فرض شمول المتحير للظان أيضا، و عدم الالتزام بما قلنا ثانيا فنقول: بأنّ النسبة بين الطائفة الأولى و الثانية تكون العموم و الخصوص المطلق، لأنّ الطائفة الأولى أخص من الثانية، لكون موردها خصوص الظانّ، و الثانية أعم لأنها تشمل الظان و غير الظان، مثل من يكون شاكا فى جهة القبلة، فعلى هذا لا بدّ من تقديم الخاص على العام، لكون ذلك جمعا عرفيّا، فيجمع بينهما بتقييد الطائفة الثانية أو تخصيصها بالاولى، فنتيجة الجمع بينهما هو انّه مع امكان الاجتهاد و تحصيل

---

(۱)- أقول: و لكن ليس هذا إلا دعوى الانسداد فى المورد و لزوم الاخذ بالظن المطلق، و كيف يمكن الالتزام به لمن لم يلتزم به فى غير المورد. (المقرر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۸

الظن يجب تحصيله و العمل به، و مع عدمه يصلّى حيث يشاء، فبهذا يجمع بين الطائفة الأولى و الثانية.

و امّا تعارض الطائفتين مع الطائفة الثالثة، فنقول: أما التعارض بين الأولى و الثالثة فكما قلنا كان من باب أن مقتضى الطائفة الأولى هو الاخذ بالظن و الصّلاة على الجهة الّتى يظنّ كون القبلة فيها، و مقتضى الثالثة هو وجوب الصّلاة إلى أربع جوانب لمن لم يعرف القبلة و لو كان ظانّا، حتّى أن فى رواية خراش فرض أنّه لا يجوز الاجتهاد، و لا بدّ من الصّلاة بأربع جوانب.

فنقول فى مقام رفع التعارض بينهما: بان الكلام تارة يقع فى الطائفة الأولى مع ما روى الكلينى رحمه اللّه و الصدوق رحمه اللّه من الطائفة الثالثة: بأنّه يصلّى إلى أربع جوانب.

و تارة يقع الكلام فى التعارض بين الطائفة الأولى و بين رواية خراش من الطائفة الثالثة.

أما الكلام فى الأوّل فنقول: تارة نقول: بأنهما مرسلتان لأنّ الكلينى رحمه اللّه و كـذا الصـدوق رحمه اللّه قالا (و روى) و لم يبينا ممّن روى، فعلى هذا بصرف نقلها مرسـلة ليس لنا الحكم بحجيتهما، و ما قال صاحب الجواهر رحمه اللّه: بأن الصّدوق رحمه اللّه– على ما قال فى أول كتابه– لا ينقل إلا رواية تكون حجة عنده أيضا لا يفيد لنا، إذ ربما تكون الرواية حجة عنده، و لكن لو وصل بايدينا لم نر فيها مقتضى الحجية، فمع إرسالهما لا يمكن التعويل عليهما، إذ ربما لو وصل بايدينا سندها ما كان السند معتبرا عندنا.

و تارة نقول– كما هو الحقّ– بأنّهما و ان كانتا مرسـلتين، و لكنّ المشـهور، عمل بهما فيجبر ضعف سند المرسلتين بعمل المشهور فعلى هذا تكون المرسلتين حجّة، فإذا كان كذلك نقول: أما مرسلة الكلينى رحمه اللّه فهو كما يظهر من نقله وارد فى المتحير، لأنه

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۴۹

بعد ما روى عن زرارة بسنده قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن قبلة المتحير فقال يصلّى حيث يشاء) فبعد ذلك قال الكلينى رحمه اللّه: و روى أيضا انّه يصلّى إلى أربع جوانب) و من الواضح انّه يقول (و روى أيضا أنّه) يعنى المتحير يصلّى إلى أربع جوانب، فنقول فى مقام الجمع بينها و بين الطائفة الأولى الدالة على العمل بالاجتهاد و الظن، ما قلنا فى مقام الجمع بين الطائفة الأولى و الثانية من أولا و ثانيا و ثالثا.

و أمّا مرسلة الصّدوق رحمه اللّه فنقول– مع امكان دعوى انصـرافها عن الصورة يتمكّن الشخص من تحصيل الظن، لأنّ المفروض فيها كما يظهر من متن المرسلة (محمـد بن على بن الحسين قال: روى فيمن لا يهتـدى إلى القبلـة فى مفازة انّه يصـلّى إلى أربعة جوانب) الصورة الّتى لا يتمكن الشـخص من الاجتهـاد لأنّه فى مفازة، و الغالب عـدم امكانه فى ذلك الموضع من تحصيل ظن اجتهادى على جهـة الكعبـة، فلهـذا صورة التمكن من الظن خارج عن فرض المرسـلة– بأنّه على فرض اطلاق لها فأيضا يقيد إطلاقها بالطائفة الأولى، لأنهـا خـاص و هـذه المرسـلة عـام، لأنّهـا وردت فى خصوص المتمكن من تحصـيل الظن، و هـذه عام تشـمل الظن و الشك، فيحمل المطلق على المقيـد، أو العـام على الخـاص، فتكون النتيجـة هى وجوب تحصـيل الظن و العمـل به أوّلا، ثمّ لو لم يتمكن فالصّلاة إلى أربعة جوانب.

و امّا الكلام فى روايـة خـداش (أو خراش) فالتعـارض بينهـا و بين الطائفـة الأولى الدالـة على إجزاء التحرى و الاجتهاد الظنى يكون بالتباين، لأنّ روايـة خراش نص فى عـدم جواز الاخذ بالاجتهاد، و وجوب الصّلاة إلى أربعة جوانب، و لكن بعد كون نفس خراش و من يروى عن الخراش من المجاهيل، و لم يعين خراش ممّن يروى لأنّ الطريق هكذا– عن خراش عن بعض اصحابنا عن ابى عبد اللّه)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۰

و مضافا إلى عـدم عامل بهذه الرواية من الاصـحاب، فلا يمكن التعويل عليها فى مقابل ما ورد من إجزاء التحرى إذا لم يعلم اين وجه القبلة، هذا كله حال التعارض و الجمع بين الطائفة الأولى و الثالثة.

و امّا الكلام فى التعارض بين الطائفـة الثانيـة و بين الثالثـة، فنقول: مقتضـى الطائفـة الثانية الصّلاة إلى أى طرف شاء إذا كان الشـخص متحيرا و لا يعلم بجهة القبلة، و مقتضى الطائفة الثالثة هو وجوب الصّلاة إلى أربع جهات لمن لا يعلم، فيقع بينهما التعارض.

فنقول: بان رواية خراش حيث لا يمكن العمل بها فى موردها، و هو مورد التمكن من الاجتهاد الظنّى، و كون سندها ضعيفة، فغير قابلة لأنّ يعوّل عليهـا إن كـان المستند فى الصّلاة بـأربع جوانب هـذه الروايـة فقط، و لكن بعـد كون مرسـلة الكلينى رحمه اللّه و مرسـلة الصّدوق رحمه اللّه دالّتـان على الصّلاة بـأربع جـوانب لمن لا يهتـدى وجه القبلـة، و كـون ضـعف سـندهما منجبرا بعمـل المشـهور بمضـمونهما، و كونهمـا موافقين للاحتياط، فلا بـد من العمل بهما و الصّلاة إلى أربع جوانب، و الروايتان الـدالتان على جواز الصّلاة للمتحير حيث يشـاء– أعنى: الطائفـة الثانيـة من الروايات– و ان كان ظاهر هما الصّلاة إلى أى طرف شاء، و لكن مع كون مضـمونهما مخالفـا للاحتيـاط، و كون ظاهرهما الغاء شـرطية القبلـة من رأس، لأنّ لسانهما إتيان الصّلاة حيث يشاء، لا يمكن العمل بهما فى قبال المرسـلتين المنجبرتين بعمل الاصحاب، و كونهما على وفق الاحتياط، حتّى لو وصل التعارض بينهما بمقام لا يمكن ترجيح المرسلتين

عليهما، و أغمضنا عن كون الترجيح لهما لكونهما موافقتين للمشهور، و بلغ أمر تعارضها إلى التساقط فأيضا مقتضى القاعدة هو الاخذ بمضمون المرسلتين، لكونهما موافقتين

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۱

للاحتياط، لأنّ مقتضى الادلة الاولية الدالة على اعتبار شرطية، القبلة هو الاحتياط فى تحصيل الشرط لا إسقاط الشرط من رأسه، و يحصل الاحتياط بإتيان الصّلاة إلى أربع جوانب، لأنّه بعد ما بينا فى المراد بجهة القبلة بأن جهتها تكون تقريبا ربع الدائرة من المحيط الّذى فرض كون الشخص مركزها، فمن يعلم كون الكعبة فى أى ربع من الدائرة- مثلا يكون الشخص فى نقطة الشمال، و يعلم كون الكعبة فى نقطة من ربع الدائرة من نقطة الجنوب- فيتوجه نحوها، و امّا من لا يعلم كون الكعبة فى أى ربع من هذه الأربعة، فلا بدّ من أن يصلّى إلى أربع جهات حتّى يعلم بذلك أنّه يحصل الشرط، و توجّه نحو الكعبة و شطرها و جهتها، فعلى هذا يكون من صلّى بأربع جهات فقد تيقن ببراءة ذمته و إتيان صلاته واجدة لشرط القبلة.

[الصّلاة الى اربع جوانب يؤيد ان القبلة الجهة]

و من هنا يظهر أن ما قلنا فى وجه الامر بالصّلاة الى أربع جوانب يؤيد ما قلنا فى مقام بيان المراد من الجهة الّتى قبلة للبعيد يكون كلاما تماما بناء على عدم كون هذا الحكم حكما تعبّديا صرفا، كما أنّه لا يبعد عدم كونها حكما تعبديّا صرفا، بل ليس الحكم بالصّلاة إلى أربع جوانب بحسب ما يفهم العرف إلّا من باب كون هذا العمل مؤديا إلى العمل بالشرط، و وقوع الصّلاة متوجّها إلى جهة الكعبة، لأنّه بعد تقسيم الدائرة على أربعة أجزاء و بعد كون الجهة فى أحد من هذه الأجزاء الأربعة من الدائرة ببيان المتقدم فى تحديد الجهة، فإذا فرض عدم تمكّن الشخص من تحصيل الربع الّذى هو جهة الكعبة من هذه الأربعة، فإذا صلّى متوجّها إلى كل ربع من هذه الدورة صلاة، فقد علم ببراءة ذمته، و تحصيل الشرط و إتيانها بصلوة واجدة لشرط القبلة.

و حكم الشارع بالصّلاة بأربع جوانب يكون من هذا الباب، لا أن يكون

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۲

إعمال تعبّد من الشارع فى الفرض، كما أنّه ما قلنا سابقا من أنّ ما دلّ على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبله يؤيدنا بناء على عدم حمله على ما يأتى بنظر العرف ممّا بين المشرق و المغرب، و هو كل موضع تطلع فى كل يوم من أحد طرفيه الشّمس و تغرب من طرفه الآخر، بل على ما احتملنا من كون ما بينهما هو الموضع الّذى لا تطلع فيه الشمس و لا تغرب فيه فى أحد من الفصول، و يكون بينهما، و تقريبا بقدر ربع الدائرة، فإذا تمكن من تحصيل المشرق و المغرب و تحصيل العلم بالربع الّذى جهة الكعبة فيه فهو، فإذا كان فى نقطة الجنوب يتوجّه بنقطة الشمال و بالعكس، و كذلك إذا كان فى نقطة المشرق بالمغرب و بالعكس، و فى الرواية و ان ورد (ما بين المشرق و المغرب قبلة) لكن يفهم منه أن ما بين الشمال و الجنوب قبلة بهذا المنوال.

[مع التمكّن من الصّلاة الى الجهة لا يجب عليه الصّلاة الى اربع جوانب]

فعلى كل حال مع التمكن من ذلك لا يجب عليه الصّلاة بأربع جوانب بناء على ما احتملنا، لأنّه يتمكّن من تحصيل الجهة و هى الربع من الدورة و هو ما بين المشرق و المغرب، و لو لم يتمكن فيجب عليه الصّلاة إلى أربع جوانب. «۱»

ثمّ على ما قلنا من كون الصّلاة إلى أربع جوانب حكما موافقا للاحتياط و لا يبعد عدم إعمال تعبد من الشارع فيه، بل ليس منشأه إلا ما يفهم العرف من أنّه إذا فرض عدم إمكان تحصيل الربع من الدائرة الّتى هى جهة الكعبة، فلا بدّ خروجا لعهدة التكليف من الصّلاة إلى جهات أربعة، يظهر لك بأنّه لا حاجة إلى ما ذكره «۲» صاحب الجواهر رحمه اللّه و أتعب نفسه من الاشكال و ردّه، فقال رحمه اللّه بعد ما قال فى طى

(۱)- أقول: و قد مضى الاشكال فى عدم امكان الالتزام بما احتمله مدّ ظلّه فى المراد ممّا بين المشرق و المغرب حتّى يكون المجال لما أفاد هنا. (المقرر)

(۲)- جواهر، ص ۴۱۰، ج ۷.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۳

كلماته (بانّ مقتضى العلم الاجمالى هو الصّلاة إلى أربع جوانب حتّى لو لم يكن الدليل على العمل بالظن، نقول على الاحتياط بمجرد عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلى ثمّ قال: و المناقشة بأنّ الأربع غير محصّلة لليقين بالجهة، ضرورة تعدد المحتملات فيها، و عدم انحصارها فتسقط، كما فى كل مقدّمة غير محصورة يستلزم الإتيان بها العسر و الحرج المنفيين بالآية و الرواية، و بأنّه متى سقط بعض أفراد مقدمة اليقين سقط الجميع، لأنّها إنّما وجبت تحصّلا لليقين بالمكلّف به، فوجوب الأربع حينئذ إن كان فهو ليس إلا من الدليل لا القاعدة المزبورة، يدفعها أن ظاهر الخبر المزبور أو صريحه كالفتاوى كون الأربع تحصيلا لليقين و إلّا كان الأمر أسوأ حالا من العامّة المكتفين بالصّلاة إلى جهة من الجهات بلا مقتض لتخصيصها، و هذا هو الاجتهاد المنكر عليهم، فلا بدّ حينئذ من إرادة تحصيل اليقين بما بين المشرق و المغرب.

ثمّ قال بعد اسطر و من ذلك يعلم سقوط المناقشة المزبورة بعد الاغضاء عن الثانية منها لما ستعرفه إن شاء اللّه، كالمناقشة بأنّه لو كان ذلك مقدمة لليقين المذكور لاجترى بالثلاث، ضرورة حصول جهة ما بين المشرق و المغرب بالصّلاة إلى ثلاث جهات على وجه يقسم فيه الفضاء مثلثا، فإنه يقطع بعدم خروجها عن الخطوط الثلاثة كما هو واضح، إذ يدفعها أيضا احتمال أن ذلك جار مجرى ما فى أذهان غالب الناس من الجهات الأربع الخ.

فإنّه على ما قلنا فهمت بأن ذلك- أعنى: الصّلاة إلى أربع جوانب- موافق للاحتياط، و لا يمكن الاحتياط بأقلّ من ذلك، لما قلنا من كون الجهة الربع من الدائرة، فلا بدّ من الصّلاة بأربع جهات حتّى وقعت صلاة منها على جهة الكعبة، فلا

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۴

حاجة إلى إطناب الكلام بما أطنب مع ما يكون فيه مجال من الاشكال لو لم نقل بما قلنا ثمّ إنه بعد كون الصّلاة بأربع جوانب من باب الاحتياط لحصول الاحتياط بها و عدم إعمال تعبّد فيها من الشارع، بل هو ارشاد إلى ما يحكم به العقل فى مقام براءة الذمّة من التكليف مع جهله بالجهة.

[مع امكان تحصيل الظن يجوز الصّلاة الى اربع جوانب]

فنقول: هل يجزى هذا النحو من الامتثال- أى إتيان الصّلاة بأربع جوانب- حتى مع التمكن من تحصيل الظن، أو لا يصح هذا النحو من الامتثال؟

أعلم أنّه بعد الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى مقابل الامتثال الظنّى فيصحّ الصّلاة إلى أربع جوانب و ترك التحرى و تحصيل الظن، لأنّ ما يستفاد من الروايتين الدالتين على العمل بالظن الاجتهادى يستفاد منه الاجزاء و الاكتفاء به، لأنّ الرواية الأولى تدلّ على صرف الاجزاء لأنه قال (يجزى التحرى) و الرواية الثانية و إن كانت بصورة الأمر، لأنه قال (اجتهد رأيك و تعمد القبلة جهدك) و لكن بعد عدم كون موضوعية لنفس الاجتهاد، لعدم كون وجوب نفسى للاجتهاد، بل الغرض تحصيل الظن بما هو الشرط للصّلاة- أعنى: القبلة- فلا يستفاد منهما إلا العمل بالظن و إجزائه، لا وجوب العمل به بحيث لا يجوز الاحتياط فى هذا الحال خصوصا بقرينة الرواية الأخرى لقوله (يجزى التحرّى) فافهم.

ثمّ إنّه كما بينا سابقا ما يمكن أن يقال فى أصل المسألة هو ما قلنا من وجوب التوجه بالوجه إلى جهة الكعبة، و بيّنا ما هو المراد من

الجهة، و لم نجد وجها معقولا غير ما قلنا من كفاية الجهة للبعيد، لأنّ ما قيل من كون القبلة عين الكعبة للقريب و البعيد إما بدعوى أن الشيء كلما ازداد بعدا جهة محاذاته أزداد سعة، و الشاهد حكم العرف بذلك، و أنّه يرى العرف صفّا مستطيلا مقابلا لشيء و متوجّها إليه إذا

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۵

كـان الفصـل بينهمـا كثيرا، و لو أنّه إذا رسم خطوط من هـذا الصف إليه لم يصـل كلّهـا به، و لا إشـكال فى أن الاسـتقبال إلى الكعبة كذلك- أعنى: ليس المأمور به إلا استقبالا عرفيا- لعدم تعيين وضع آخر من الشرع على خلاف حكم العرف، فيكفى استقبال العرفى. أو بـدعوى أن الشـرط هو التوجّه إلى عين الكعبـة فالقريب المتمكن يمكن له العلم بكون توجهه إلى العين، و البعيـد و إن كان يجب عليه التـوجّه بـالعين و لكن بعـد عـدم تمكنه من تحصـيل العلم، فيجب التوجّه نحو عين الكعبـة بأحـد أمـارات ظنيـة، فيختلف تكليف القريب و البعيد فى الحكم الظاهرى، فالاول يجب عليه العلم، و الثانى يجب عليه العمل بغير العلم ممّا يكون حجة له، لا يمكن الالتزام به.

ثمّ إنّه بعـد مـا عرفت ما قلنا من أن المتحير المتمكن من إتيان الصّـلاة بأربع جوانب يجب عليه ذلك، فنقول فيمن لا يتمكن من إتيان الصّـلاة بأربع جوانب لضـيق الوقت، بل لا يتمكن إلا من الصّـلاة بجانب واحـد: إنه يجب عليه الصّـلاة إلى جانب واحد، أما أولا فلأنّ مورد روايـة زرارة و محمـد بن مسـلم و روايـة اخرى من زرارة مثل هذا المورد، لأنّه بعد ما قلنا فى مقام رفع التعارض بين الأخبار بأنّه مع التمكن من الظن الاجتهادى يكون هو مقـدما، ثمّ بعده تصل النوبة إلى الاحتياط و الصّـلاة على أربع جوانب، ثمّ بعد ذلك يصـلّى الى متى شاء، فلا بدّ له من إتيان الصّلاة بجهة واحدة يكون متمكنا منها، و ثانيا لأنّ بذلك تحصل موافقة الاحتمالية للتكليف.

[من لا يتمكن من الصّلاة الى اربع جوانب لضيق الوقت يكفى الصّلاة الى جانب واحد]

ثمّ إنّه إذا لم يتمكّن من الصّـلاة بـأربع جـوانب لضـيق الوقت و لكن يتمكّن من الصّـلاة ببعض الجوانب أزيـد من جـانب واحـد، مثلا بجانبين أو بجوانب ثلاث لبقاء

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۶

الوقت بهـذا المقـدار، فهل يجب إتيان الصّـلاة بكل جانب يكون متمكنا، أو لا يجب ذلك بل يكتفى الصّـلاة بجانب واحـد فى هـذه الصورة.

[قد يقال بانّ الواجب صلاة واحدة مع سعة الوقت الى جانبين او ازيد]

اشارة

قـد يقال: بعـدم وجوب الصّـلاة إلّا بجانب واحـد و لو كان الوقت باقيا بقدر أن يصـلّى بجانبين أو جوانب ثلاثة لأنّ الرواية الدالة على الصّلاة على أربع جوانب إن كان فيها إعمال تعبد فهى تدلّ على الصّلاة إلى أربع جوانب، و إذا لم يتمكن لضيق الوقت منها فلا دلالة لها على الصّلاة إلى جوانب ثلاثة، و يشمل المورد رواية زرارة و محمد بن مسلم بأنّه (يصلّى متّى شاء) و إن لم يكن فيها إعمال تعبد، بل كان الحكم فيها موافقا لما يحكم به العقل من الاحتياط، لأنّ الاشتغال اليقينى يحتاج إلى البراءة اليقينية، فموردها لا بدّ و أن يكون موردا يكون التكليف بحيث تحصل بها موافقة أمر المولى بالاحتياط.

و بعبـارة اخرى يكون مورد حكم العقـل بالاحتياط ما إذا كان تكليف المولى منجزا على كل تقـدير بحيث إذا كان فى كل طرف من الاطـراف- و فى الفرض فى كـل جـانب من الجوانب- يكون منجزا و يحكم العقـل بـأنّه إن كـان هنا يصـح العقاب و أمّا إذا لم يكن كذلك فلا حكم للعقل بوجوب الاحتياط، و المقام يكون كذلك، لأنّه إن كانت القبلة فى الجهة الّتى لا يتوجّه إليها لضيق الوقت غير

الجهات الثلاثة أو الجهتين يمكن له التوجّه بها، فليس تكليف المولى منجزا لعدم قدرة العبد على إطاعته مثل ما إذا خرج أحد أطراف المعلوم بالاجمال عن محل الابتلاء، فعلى هذا لا حكم للعقل بوجوب الاحتياط، فلا يجب عليه إلا الصّلاة بجانب واحد.

و لكن مع مـا بيّنـا فى الأصول من أن العقل كما يحكم تارة بموافقـة القطعيـة للتكليف، و لازمه حفظ التكليف و رعايته، بحيث إنه لو كان المكلف به فى كل طرف

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۷

من الأطراف أطاعه و لم يخالفه.

كـذلك تارة يقتضـى صـرف موافقته الاحتماليـة فى طرف واحد إن لم يبق إلّا طرف واحد، و موافقته فى بعض الاطراف المتمكن من حفظه إن كان أزيد من طرف واحد، فلو فرض كون التكيف المحرم المعلوم بالاجمال مرددا بين أربعة اشياء فإن تمكن من رعايته فى جميع الأـطراف، فيجب حفـظ التكليف و الاجتنـاب من كـل الاـطراف، و إن لم يتمكن من حفظه إلا فى طرف واحـد، فيجب موافقته الاحتماليـة و الاجتنـاب مـن هـذا الطرف، و إن أمكن حفظه فى ضـمن طرفين أو ثلاثـة اطراف بحيث كـان الممكن له تركهـا، فيجب الاجتنـاب عنهـا و موافقـة الاحتماليـة بهـذا النحو، لأـنّ العقـل حـاكم بحفظ مراد المولى و ما كلف به حتّى الامكان، و يصـح احتجاج المولى بالعبـد لو ترك ذلك إن صار تركها مصادفا مع ترك التكليف المعلوم بالاجمال، لأن الحاكم فى باب الاطاعة و المعصـية هو العقل، و هو يحكم بصحة احتجاج المولى و عدمه فى كل مورد، و يحكم بصحة احتجاج العبد بالمولى و عدم صحته، و فى مثل هذه الموارد يرى صحة احتجاج المولى بالعبد. «۱»

---

(۱)- إن قلت: إن الميزان فى العلم الاجمالى بناء على وجوب موافقـة القطعية، هو حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الأطراف من باب مقدمـة العلميـة، و هـذا كمـا أنتم معترف، فرع كون المعلوم بالاجمـال بين الأطراف منجّزا على كل تقـدير، بمعنى انّه إن كان فى كل طرف من الأـطراف كان منجزا، و هـذا لا يفرض ألّا فى ما كان جميع الاطراف بهـذا النحو، و امّا إذا فرض كون بعض الاطراف بحيث لو فرض كونه هو المعلوم ليس التكليف به منجزا، فلاـ معنى للاجتناب عن ساير الاطراف، لأنّ المعلوم يحتمل كونه فى البعض، الـذى لو كان المعلوم هـذا البعض لا يكون المعلوم بالاجمال تكليفه منجزا، مثل ما إذا خرج أحد الأطراف عن محل الابتلاء، ففى المقام بعد كون

المكلف غير متمكن من الصّـلاة بأربع جوانب، بل متمكن إلى جانبين أو ثلاثة جوانب، فالمكلف و إن كان يعلم بكون القبلة فى أحد جوانب الأربعة، و لكن بعد ما يكون المفروض انّه إن كانت الكعبة فى الجهة الّتى لا يمكن له التوجّه إليها، و ليس هو مكلف بالتوجه به و إن كانت الكعبـة فيها، لعـدم تمكّنه من ضـيق الوقت، فليس التكليف المعلوم إجمالا منجزا على كل تقـدير، لأنه على تقدير كونه فى الجهـة الرابعـة الّتى لاـ يتمكن من جهـة ضـيق الوقت من التوجّه نحوهـا لم يكن التكليف منجزا فى حقه، فعلى هـذا لم يكن العقل حاكما على لزوم إتيان الصّلاة بجوانب المتمكنة و لو لم يتمكن من جانبه الآخر.

هـذا مـا أتى بنظرى، و قلت له مـد ظلّه فى مجلس البحث، و قـال جوابـا نقول: بـأن العلم كمـا يقتضـى تـارة بحكم العقل لزوم موافقته القطعيـة، فـإن كـان المعلوم مجملاـ بين الأـطراف يجب الاحتياط فى جميع الاطراف من الاجتناب إن كان التكليف المعلوم بالاجمال تحريميا، كذلك تارة يقتضى بحكم العقل موافقته الاحتمالية بحيث إذا فرض كون المعلوم مشتبها بين أطراف لا يتمكن من الاجتناب عن جميع الأـطراف، و لكن يتمكن من بعضـها، فيحكم العقـل بالاجتنـاب عنهـا و يصـح للمولى الاحتجاج على العبـد لو ارتكب هـذا البعض و صار مصادفا مع ارتكاب المحرم الواقعى، فعلى هـذا لو فرض أن الأطراف أربعة و صار الاجتناب من أحدها خارجا عن قدرة المكلف، فيجب عليه بحكم العقل الاجتناب من أطرافه الثلاثـة الباقيـة، و لا يمكن أن يكتفى فى مقام موافقة الاحتمالية بالاجتناب عن طرف واحـد من هـذه الثلاثـة و ارتكـاب طرفين الآخرين، لانه لو صادف كون المعلوم بالاجمال فى هـذين الطرفين يكفى عنـد العقل

لحصول مصححية الاحتجاج، و كذلك إذا كان المعلوم بالاجمال طلب فعل و صار مشتبها بين أطراف أربعة مثلا، فكما يحكم العقل بوجوب الإتيان بجميع المحتملات من باب مقدمة العلمية، كذلك فيما لا يتمكن من موافقة، القطعية بما يمكن له من الموافقة فتارة لا يتمكن إلا من الموافقة الاحتمالية بفعل احد الاطراف فقط، و تارة يتمكن من أزيد من ذلك مثل ما إذا لم يتمكن من فعل طرفى المحتملات أو طرف واحد من المحتملات، فالعقل يحكم حفظا للواجب المعلوم فى البين الذى يكون التكليف به معلوما فعلا، بإتيان طرفى الآخر أو اطراف ثلاثة حتّى لو صادف كون

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۵۹

[فى ذكر بعض الفروع مربوطة بما نحن فيه]

اشارة

ثمّ إن هنا بعض الفروع ينبغى التعرض له:

[الكلام فى الفرع الاوّل]

الفرع الأول: المتحير الّذى لا يتمكّن لأجل ضيق الوقت من الصّلاة إلى أربع جوانب، و لا ثلاثة جوانب، و لا جانبين، و لم يكن مقصرا فى ذلك، بل يتمكن من الصّلاة إلى جانب واحد فقط، فيكون تكليفه الصّلاة إلى أىّ جهة شاء لدلالة رواية زرارة و محمد بن مسلم على هذا، بل كما قلنا يكون موردها، فلا إشكال فى كون تكليفه ذلك، كما لا إشكال فى إجزاء هذه الصّلاة و عدم حاجة إلى القضاء سواء نقول بأن فى هذه الصورة تسقط شرطية القبلة، كما لا يبعد كون ظاهر الروية هذا،

المعلوم فى الاجمال بين احدها لم يكن للمولى على العبد حجة.

و فى المقام يكون الأمر كذلك، لأنّه بعد كون الواجب فى الصّلاة التوجّه إلى القبلة، و هى شرط فيها، و يعلم المكلف المتحير إجمالا بكون القبلة فى أحد من جهاته الأربعة، و على الفرض لا يكون متمكنا لضيق الوقت من الصّلاة إلى كل هذه الجوانب الأربعة لتحصيل الموافقة القطعية، و لكن يتمكن من الصّلاة بثلاثة جوانب، فيجب بحكم العقل موافقة المعلوم بالاجمال بهذا النحو، لأنه بعد معلومية تكليف المولى و كونه مريدا له، فيجب بحكم العقل حفظ مأمور به المولى مهما أمكن، و هو فى المقام يكون بذلك النحو، فلو ترك الصّلاة بجانب منها أو جانبين، و اكتفى بجانبين آخرين أو جانب واحد، و صادف كون مطلوبه فى ما ترك العبد، فيصح بحكم العقل احتجاج المولى، و يستحق العبد العقاب على ترك مطلوب المولى بحكم العقل.

اقول: هذا غاية ما يمكن لى أن احرر و أقول فى مقام بيان مراده مد ظله العالى، و لكن مع ذلك عندى مورد الاشكال أوّلا لما قلت فى ضمن (إن قلت) المتقدم و ثانيا لأنه بعد عدم كون المورد- أعنى: صورة التمكن من الصّلاة بثلاثة جوانب- موردا يشمله ما ورد فى المرسلتين بالصّلاة على أربعة جوانب، لأنّ موردهما ما إذا كان الشخص متمكنا من الصّلاة على أربع جوانب، و على الفرض لا يتمكن من ذلك لضيق الوقت، فيكون المورد من مصاديق الرواية الدالة على انّه يجزى المتحير الصّلاة إلى أى جهة شاء، لأنه متحير لا يعلم بالقبلة، و لا يتمكن من الصّلاة إلى أربع جوانب، فيكون تكليفه الصّلاة إلى أى جهة شاء فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۰

و سواء نقول بأن شرطية القبلة محفوظة بحالها، غاية الأمر حيث لا يمكن حفظها بنحو اليقين، و لا يمكن موافقتها القطعية، يكفى موافقتها الاحتمالية، لصراحة الرواية على إجزاء الصّلاة بهذه الحالة بأىّ طرف شاء، هذا كلّه فيمن لم يكن مقصرا فى تأخير الصّلاة إلى أربع جوانب حتّى ضاق الوقت.

[الکلام فی الفرع الثانی]

اشارة

الفرع الثانی: لو کان المتحیّر فی جهة القبلة مقصرا فی تأخیر الصّلاة إلی أربع جوانب حتّی ضاق الوقت، و لم یتمکن لضیق الوقت إلا من إتیان صلاة بجهة واحدة من الجهات الأربعة- مثلا صار متحیّرا فی القبلة فی وقت یکون متمکنّا من أن یصلّی بأربع جوانب، لکن أخّر الصّلاة و لم یصلّ أربع صلوات عمدا و عن تقصیر صار الوقت مضیّقا، بحیث لا یتمکن فعلا إلا من أن یصلّی صلاة واحدة بجهة واحدة لعدم بقاء الوقت إلّا بهذا المقدار- فلا إشکال فی وجوب الاتیان فعلا بالصّلاة الواحدة المتمکنة عنها، لوجوب ذلک بحکم العقل لاجل لزوم موافقة عنده، و لکن الکلام فی جهتین:

الجهة الأولی [من الفرع الثانی:]

فی إجزاء هذه الصّلاة و الاکتفاء بها بحیث لا یکون الواجب علیه بعد الوقت إتیان صلوات ثلاثة إلی جهات أخر غیر جهة الّتی یصلّی نحوها هذه الصّلاة حتی کان مصلیا إلی أربع جهات أحدها فی الوقت، و ثلاثة منها فی خارج الوقت أو یجب علیه قضاء صلوات ثلاثة اخر فی خارج الوقت حتّی یعلم بوقوع صلاة منها إلی جهة الکعبة.

الجهة الثانیة: [من الفرع الثانی:]

اشارة

بعد فرض إجزاء صلاة واحدة فی هذا الحال یقع الکلام فی أنّ هذا الشخص هل یکون معاقبا علی تأخیر الصّلاة حتّی ضاق علیه الوقت لأنّه بتقصیره صار الوقت مضیقا بحیث لم یتمکن من الصّلاة بثلاثة جوانب اخر، لأنّه

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۱

کان متمکنّا قبل ضیق الوقت من الإتیان بکل هذه الأربعة، أو لم یکن معاقبا علی ذلک.

و اعلم مقدمة بأن فرض کلامنا یکون علی وجوب حفظ شرطیة الوقت للصّلاة مهما أمکن بحیث یجوز رفع الید لأجل حفظ هذا الشرط من بعض الشرائط و منها القبلة، لما نری من تتبّع الموارد أن الشارع ألغی شرطیة بعض الشرائط إذا دار الأمر بین حفظ هذه الشرائط، و بین حفظ شرطیة الوقت، کما تری فی نفس المورد أعنی: القبلة، فإن الشارع علی ما یستفاد من روایة زرارة و محمد بن مسلم أسقط شرطیة القبلة أو اکتفی بموافقة الاحتمالیّة لحفظ شرطیة الوقت حتّی تقع الصّلاة فی وقتها، و إلّا فلو فرض عدم الاعتناء بشرطیة الوقت لکان اللازم ان یأمر بأربع صلوات للمتحیر مطلقا، لأنه متمکن علی ذلک إما فی الوقت و إما فی خارجه، فالکلام یقع فی الجهتین المذکورتین مع مفروغیة اعتبار شرطیة الوقت، و وجوب حفظه حتّی الامکان، و عدم رفع الشارع یده عنه حتّی فی هذا الحال.

إذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالی:

أما الکلام فی الجهة الأولی: یعنی: فی إجزاء هذه الصّلاة و عدم وجوب قضاء الصّلاة (إما بأن یصلّی بثلاثة جوانب اخر بعد الوقت، و إما بصلوة اخری إذا فرض علمه بجهة القبلة بعد الوقت) فلا یبعد أن تکون المسألة مبنیة علی ما اسلفناه فی طی کلامنا فی الفرع السابق بأنّه إن قلنا بکون القبلة شرطا حتّی فی هذا الحال للمتحیر الّذی لا یتمکّن من الصّلاة إلی أربع جوانب، و کانت روایة زرارة و محمد

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۲

بن مسلم «۱» و زرارة «۲»- المستفاد منهما بأنّه یصلّی حیث یشاء- ناظرة إلی وجوب موافقة الاحتمالیة الّتی یحکم بها العقل، و وجه

الحكم بأنّه يصلّى حيث يشاء كان من باب انّه بأىّ جهة يصلّى فقد أدرك جهة واحدة، و بذلك حصلت الموافقة الاحتمالية للتكليف، فيجب عليه إتيان صلاة فى الوقت إلى جهة و صلوات ثلاثة إلى جهات ثلاثة اخر حتّى يعلم بأنّه أتى بالتكليف المتعلّق بالصّلاة إلى القبلة.

و إن قلنا بأن شرطية القبلة ساقطة فى هذا الحال كما هو المستفاد من ظاهر روايتى زرارة، و محمد بن مسلم و زرارة، لأنّ المستفاد منها أن المتحير يصلّى إلى أى جهة شاء، و هذا التعبير مناسب مع سقوط الشرطية فى هذا الحال، فلا بدّ من اكتفاء الشارع بصلوة واحدة فى هذا الحال، لأنه بعد عدم شرطية القبلة، و معنى ذلك عدم وجوب التوجّه إليها فى هذا الحال، و عدم وجوب كون صلاته واجدا لهذا الشرط، فهذا المكلف يصلّى صلاته إلى جهة و صلاته واجدة للشرائط، و مقتضى القاعدة هو إجزاء هذه الصّلاة و عدم وجوب القضاء، لأنه أتى بالمأمور به كما أمر المولى، و حيث أنّ الظاهر عندنا سقوط شرطية القبلة، فلا اشكال فى وجوب إتيان المكلّف فى هذا الحال بصلوة واحدة إلى أى جهة شاء، و سقوط القضاء عنه و إجزائها «۳».

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۸ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۳)- أقول: أولا ما المانع من شمول نفس الروايتين لهذا المورد أعنى: من لم يتمكن إلا من صلاة واحدة، و كان عدم قدرته على أزيد من ذلك لتقصيره، لأنّ الروايتين مطلقتان و تدلان على أن المتحير يصلّى إلى أى جهة شاء إذا لم يتمكن من الصّلاة بأربع جوانب بعد جمعهما مع المرسلتين المتقدمتين الدالتين على وجوب الصّلاة إلى أربع جوانب، و على الفرض هذا الشخص

و امّا الكلام فى الجهة الثانية: بعد ما أمضينا من إجزاء هذه الصّلاة و عدم وجوب القضاء بالإتيان إلى جوانب اخرى، يقع الكلام فى أنّه هل يكون معاقبا على التأخير حتّى صار غير متمكن من الإتيان بكل هذه الجوانب الأربعة، أو لم يكن معاقبا على ذلك؟

اعلم انّه بعد ما أمضينا الكلام مكررا فى أن المكلّف إذا دخل عليه وقت الصّلاة توجه إليه التكليف بإتيان الصّلاة، و لا يدعو الأمر الا نحو طبيعة الصّلاة فما هو المأمور به ليس إلا طبيعة الصّلاة، غاية الأمر أنّ هذه الطبيعة لها أفراد مختلفة ففرد، منها الحاضر، و فرد منها المسافر، و فرد منها الصحيح، و فرد منها المريض، و فرد منها المتوضى، و فرد منها المتيمم، و فرد منها من يجب عليه صلاة الكامل المختار، و فرد منها من لا يجب عليه إلا الصّلاة المجعول حال الخوف، و فرد منها صلاة الغريق، و كل هذه الافراد فرد الطبيعة الصّلاة بحيث لا فرق بينها فى المصلحة القائمة بالطبيعة.

فالمريض الّذى يصلّى قاعدا أو مضطجعا يكون واجدا لما يكون الكامل المختار واجدا له من حيث المصلحة الصلاتية، غاية الأمر يكون مكلف فردا لفرد

موردهما فعلا.

و ثانيا على فرض منع ذلك و التزامنا بعدم سقوط شرطية القبلة حتّى فى هذا الحال فهو يصلّى الى جهة صلاته، و إذا مضى الوقت فهو شاك فى أن ما أتى من الصّلاة هل وقعت إلى القبلة حتّى لا يجب القضاء، أو لم تقع إلى القبلة حتّى كان القضاء واجبا، فإن قلنا بان القضاء تابع لصدق الفوت فهو شاك فى أنّه هل فات عنه الفريضة أم لا، و استصحاب عدم إتيان الصّلاة لا يكفى فى وجوب القضاء، لأنه لا يثبت الفوت، لأنّ ذلك مثبت، و إن قلنا بان الفوت ليس الا عدم الاتيان، فمقتضى عدم إتيانها هو وجوب القضاء. (المقرّر).

من هذه الطبيعة، و مكلف آخر فردا لفرد آخر من الطبيعة، فالحاضر يكون موردا لتكليف أربع ركعات، و المسافر لركعتين، و هكذا

فإذا دخل الوقت، مثلا زالت الشمس، فعلى المكلف بحكم العقل التخيير فى كل جزء من أجزاء الواقع بين الحدين، فله أن يصلّى فى أول الوقت، و فى وسطه و فى آخره.

فالمكلف بعد ما يرى من أن لها أفرادا مختلفة، فلا بدّ من ملاحظة حال نفسه، فإن كان فى زمان من هذه الأزمنة الواقعة بين الحدين يريد أن يأتى بصلوة الظهر، فإن كان مسافرا فيصلّى ركعتين، و إن كان حاضرا فيصلّى أربع ركعات، و إن كان صحيحا يصلّى قائما، و إن لم يتمكّن من القيام يصلّى قاعدا، و إن كان واجد الماء يصلّى مع الوضوء، و إن كان فاقد الماء يصلّى متيمما.

فكذلك إن كان عالما بجهة الكعبة يصلّى نحوها، و إن كان متحيرا و يكون الوقت باقيا بقدر أن يصلّى إلى أربع جوانب، فيصلّى أربع صلوات، و إن لم يكن الوقت باقيا إلّا بمقدار إتيان صلاة فيصلّى حيث يشاء، و فى كل هذه أنحاء أدرك مصلحة المكامنة فى طبيعة الصّلاة.

إذا عرفت ذلك، ففى ما نحن فيه بعد كون الصّلاة الواقعة فى هذا الحال من هذا المكلف فردا للصّلاة واجدة للمصلحة الكامنة فى طبيعتها، و ليس الأمر من المولى إلا بإتيان هذه الطبيعة، و ليس الأفراد، المختلفة مجعولة إلا لمن يكون موردا لكل فرد من الافراد بحيث لا يريد المولى من العبد إلّا إتيان كل أحد فردا من هذه الأفراد بشرط كونه موردا لهذا الفرد، و منطبقا عليه، و لم يجب تحصيل مورديّة فرد على العبد، و لا حرم عليه إخراج نفسه عن مورديّة فرد و ادخاله فى مورديّة فرد آخر، فلا وجه لكونه مستحقا للعقاب إذا أختار فردا من الطبيعة، و صيّر نفسه مورده،

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۵

و أخرج نفسه من مورديّة فرد آخر، فعلى هذا لا مورد للحكم باستحقاق العقاب نحن فيه.

إن قلت: إنّ لطبيعة الصّلاة و إن كانت أفرادا كثيرة، و لكن ليس كل فرد واجدا لما فى الفرد الآخر من المصلحة، مثلا لا إشكال فى أن الصّلاة مع الطهارة المائية واجدة لمرتبة من المصلحة لم تكن هذه المرتبة فى الصّلاة مع الطهارة المائية واجدة لمرتبة من المصلحة لم تكن هذه المرتبة فى الصّلاة مع الطهارة الترابية، فعلى هذا لا يجوز تفويت المصلحة بلا عذر و من تقصير، فلا يجوز تفويت الماء و جعل نفسه غير متمكن من الوضوء عن تقصير، و هكذا فى ما نحن فيه تكون الصّلاة إلى أربع جوانب واجدة لمرتبة من المصلحة، و لهذا كانت واجبة، و لم تكن فى الصّلاة إلى أى جهة شاء هذه المرتبة من المصلحة، لأنّ بها يحفظ شرطية القبلة حتما، و باتيان صلاة واحدة الى اى جهة شاء فى صوره التحير لا يعلم بحفظه الشرط، و بهذه لا يعلم بذلك.

نقول: بأنّ ما يدعوا إليه أمر الصّلاة ليس إلّا إلى ما فى هذه الطبيعة من المصلحة الكامنة الّتى صارت سببا لتعلق الأمر بها، و ليس على العبد إلاـ إطاعة أمر المولى، و إيجاد ما أمر به فى الخارج، و عدم إيجاد ما نهى عنه المولى، فعليه اطاعة الأمر و النهى، و فى المقام ليس أمر الصّلاة إلا داعيا و باعثا إلى إيجاد طبيعة الصّلاة، فإذا دخل وقت صلاة الظهر مثلا، فهو مخير بتخيير العقلى بين ايقاعها فى أى جزء من اجزاء وقتها، فإذا أراد أن يأتى بها المكلف فى أحد أبعاض هذا الوقت فينظر أنّه مورد أى فرد من أفراد طبيعة الصّلاة، فإن كان مسافرا يأتى بالطبيعة فى ضمن هذا الفرد و إن كان حاضرا فيأتى بها فى ضمن الفرد الواجب على الحاضر، و هكذا فالصحيح يصلّى قائما، و المريض يصلّى قاعدا و هكذا، و يمكن له فى ضمن

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۶

الوقت صيرورة نفسه موردا لفرد و اخراج نفسه من موردية فرد آخر، فالحاضر يسافر، و المسافر يرجع إلى وطنه، فمن له الماء يجوز له تفويت الماء حتّى يكون تكليفه التيمم، و كذلك من يتمكن من الصّلاة إلى أربع جهات لسعة الوقت، فله التأخير إلى مقدار يصير مورد تكليف إتيانها إلى أى جهة شاء.

[فلا وجه لكون العبد معاقبا]

فعلى هـذا بعـد إتيـان المكلـف بطبيعـة الصّـلاة و عـدم كون الواجب عليه حفـظ مورديته لفرد، لعـدم دليـل على عـدم جواز أن يجعل الحاضـر نفسه مسافر، أو بالعكس، و عـدم دليل لعـدم جواز جعل واجـد الماء، نفسه فاقـد الماء و كـذلك عـدم دليل على عـدم جواز المتمكن من الصّـلاة إلى أربع جوانب أن يجعل نفسه مضطرا بحيث لا يتمكن إلا من الصّلاة بجانب واحد، فبعد إتيان المكلف بطبيعة الصّـلاة، و كون هـذا الفرد من الصّـلاة واجـدا لما فى الفرد الآخر من المصـلحة الكامنـة فى طبيعـة الصّـلاة، و عدم كون الواجب على المكلف إذا صـار مورد فرد منهـا أن يحفـظ مورديته له، و لو فرض كون مصـلحة زائـدة فى هـذا الفرد باعتبار مشـخصات الفرديـة فلا يجب عليه حفـظ هـذه المصـلحة، و لاـ يحرم عليه تفويتها لعـدم دليل على ذلك، فلا وجه فى المقام لاسـتحقاق العقاب على التأخير و صيرورته غير متمكن من إتيان الصّلاة إلا بجانب واحد لضيق الوقت، لعدم دليل على ذلك.

[فالقول بعدم استحقاق العبد للعقاب قوى]

فالقول بعدم اسـتحقاق العقاب فى ما لو تأخر عمدا و عن تقصير، و ترك الصّـلاة إلى أربع جوانب حتّى ضاق الوقت بحيث لا يتمكن إلا من صـلاة واحدة، قوى فى حد ذاته إلّا انّ ما يظهر من تتبع الكلمات هو التزام القدماء باسـتحقاق العقاب، فمع قطع النظر عن ذلك لا دليل على استحقاق العقاب، هذا تمام الكلام فى الفرع الثانى.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۷

الفرع الثالث:

اشارة

بعـد ما قلنا من كون تكليف المتحير الغير المتمكن من تحصيـل العلم أو الظن بالقبلـة، هو الصّـلاة إلى أربع جوانب، فلو صار المكلّف متحيرا فى وقت الظهر و العصر، فيكون الواجب عليه إتيان كل من الصّلاة الظهر و العصر إلى أربع جهات اعنى يجب عليه إتيان ثمانية صلوات، و هذا ممّا لا اشكال فيه.

إنّما الاشـكال فى انّه هل يجب عليه فى هـذا الفرض إتيان أربع صـلوات للعصـر الواجب إتيان كل منها إلى جهة، بعد ما أتى بكل من الصـلوات الأربعـة الّتى يـأتى بها احتياطا بقصـد اطاعـة أمر صـلاة الظهر، فإذا أتى بمحتملات الأربعـة للظهر حتّى قطع بأنّه أتى بها إلى القبلة، فيجوز له الشروع فى الصلوات الأربعة احتياطا للعصر.

أو يجوز له إتيان كل من الصـلوات الأربعة للعصر بعد كل من الصلوات الأربعة للظهر، بأن يشرع فى الصّلاة فيأتى بالظهر إلى جهة، ثمّ يأتى بالعصر بعدها إلى هذه الجهة، ثمّ يأتى بظهر آخر إلى جهة اخرى، فيأتى بعصر بعدها إلى هذه الجهة، و هكذا إلى آخرها:

وجه الأول: أنّه بعـد اعتبار الترتيب بين الظهر و العصـر بمعنى أنّ العصـر يشترط أن يكون مترتبا على الظهر، فمهما لم يأت بمحتملات الظهر، أعنى: لم يصلّ الظهر إلى أربع جهات، فإن أتى ببعض محتملات العصـر، فهو لا يعلم بكون عصـره واجدا لشرطية الترتيب، لأنّه من المحتمل كون الظهر المأتى بها قبل هـذا العصـر غير واقع إلى جهـة القبلـة، فصارت فاسـدة، و على تقـدير فساد الظهر ليس عصـره واقعا بعد الظهر، فيجب عليه أن يأتى بمحتملات العصر بعد إتيان جميع محتملات الظهر.

و أمّا وجه جواز إتيـان كـل محتمـل من المحتملات الأربعـة من العصـر بعـد إتيان كل واحـد من محتملات الظهر، فهو انّه بعـد كون الواجب على المكلف الإتيان بأربع

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۸

صلوات لكل من الظهر و العصـر فى الفرض من باب عدم علمه تفصيلا بجهة القبلة، و يكون من باب الاحتياط، و علم الاجمالى بكون القبلـة واقعـة فى أحـد من الجهات الأربعة، و اثر الاحتياط ليس إلا ان المكلف يعلم بإتيان جميع المحتملات بأن صـلاته صارت واقعة

إلى القبلة، و إذا أتى بكل من المحتملات لا يدرى كون هذا صلاته، لعدم علمه حال إتيان هذا المحتمل بأنّه واجد لشرط القبلة، فهو لا يدرى تفصيلا عند إتيان كل من هذه المحتملات بكونه هو صلاة ظهره، بل يعلم إجمالا أن أحدا منها يصير صلاة ظهره، فليس عند إتيان كل منها جازما فى نيته، لأنّه لا يمكن له أن ينويه ظهرا مسلّما، لاحتمال عدم كونها إلى القبلة، فإذا كان كذلك، فإن أتى بكل من محتملات العصر بعد كل من محتملات الظهر- أعنى: أتى بظهر، ثمّ بعصر، بظهر، ثمّ بعصر، ثمّ بظهر، ثمّ بعصر، ثمّ بظهر، ثمّ بعصر- يدرى أيضا بأنّه اتى بعصره واقعا واجدا لشرط الترتيب، لأنّ أحدا من هذه الصلوات الآتية بعنوان العصر صارت واقعة بعد الظهر قطعا.

[فى ذكر اشكال عدم الترتيب بين الظهر و العصر و الجواب عنه]

إن قلت: إن هذا المكلف متى يأتى بعصر بعد ظهر واحد، لا يدرى بواجديته لشرط الترتيب، لاحتمال كون ظهره إلى غير القبلة حين الإتيان بهذا العصر و امّا إذا اتى بها بعد كل من المحتملات الظهريّة فيعلم تفصيلا بكون صلاة عصره واجده لشرط الترتيب فمع قدرته على تحصيل ذلك تفصيلا لا وجه للاكتفاء بموافقة الاجمالية.

أقول: مع عدم اعتبار الجزم فى النية و كفاية هذا النحو من القصد، و كفاية إتيان الظهر و لو لم يعلم حين إتيان المحتملات بأنّها الظهر أم لا، لكفاية علمه بعد إتيان كل من محتملات الظهرية و العصرية بهذا النحو، بأنّه أتى صلاة الظهر إلى القبلة

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۶۹

و أتى بالعصر إلى القبلة واجدة لشرط الترتيب، إن فى المقام لا- يوجب هذا النحو من الإتيان بالظهر و العصر إجمالا- زائدا على الاجمال الحاصل فى الظهر على أى حال، لأنّه بعد كون الظهر الواقع إلى القبلة أمره دائر بين المحتملات الأربع بحيث لا يعلم بوقوع صلاة ظهره إلى القبلة إلا بعد إتيان جميع محتملات الظهر، فعلى هذا إن اتى بالعصر بعد إتيان جميع محتملات الظهر بعد وقوع كل من محتملات العصر فى جهتها و إن كان يعلم بوقوع صلاة العصر بعد الظهر، لكن لتردده فى جهة القبلة يجب أربع صلوات حتّى كانت أحدها إلى القبلة، فإن أتى باحد محتملات العصر بعد أحد محتملات الظهر و هكذا إلى الآخر، فلا يوجب هذا إجمالا زائدا على ما فى الظهر و يكون لا- بدّ منه، لأنّ منشأ الإتيان بثمانين صلوات ليس إلا التردد فى القبلة، و هذا الاجمال واقع لا محالة، لأنّ الظهر لا بد من إتيانها إلى أربع جهات لأجل إجمال القبلة، فكما انّه يصح لأجل هذا الاجمال الإتيان بأربع صلوات و امتثال الاجمالى، و عدم اشكال فى عدم الجزم فى النية، كذلك يصح فى العصر امتثال الاجمالى لاجل تحصيل شرطية الاستقبال و الترتيب، و المكلف إذا أتى بهذا النحو فهو يعلم عند إتيان كل عصر يقع منه بعد ظهر بأنّه إن كانت ظهر الواقعة منه إلى هذه الجهة واقعة إلى القبلة فعصره أيضا واقعة إلى القبلة و واقعة مترتبة على الظهر لوقوعها بعد الظهر الصحيح، و إن لم تكن ظهره واقعة إلى القبلة فعصره أيضا لم تقع لفقدها لشرطى الاستقبال و الترتيب، فلا بدّ له من الإتيان بسائر المحتملات كى يقطع بحصول المكلف به مع شرط القبلة و الترتيب.

فعلى هذا الوجه لا- إشكال فى إتيان كل عصر بعد كل ظهر فى الفرض نعم، إتيان تمام محتملات العصر بعد الفراغ عن تمام محتملات الظهر، يكون أحوط، و لكن

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۷۰

لا إشكال فى إتيانها بنحو المتقدم.

إن قلت: إنّه بعد ما أتى باحد محتملات الظهر فإذا اتى بأحد محتملات العصر فحيث يكون شاكا فى أنّ هذا العصر واجد للترتيب أم لا، لأنه شاك فى أن ظهره وقعت إلى القبلة حتّى كانت عصره واجدة للترتيب أم لا، فمقتضى استصحاب عدم إتيان الظهر هو عدم كون العصر واجدة للشرط، لأنّ بالاستصحاب يثبت عدم إتيان الظهر، فبعد عدم إتيان الظهر، و لو بالاستصحاب، يعلم كون عصره غير واجدة لشرط الترتيب، فعلى هذا يعلم بعدم كون عصره صحيحة.

و امّا إن أتى بمحتملات العصر بعد إتيان جميع محتملات الظهر، فهو قاطع حين إتيان كل من المحتملات العصر بأنّها إن كانت عصرا تكون واجدة لشرط الترتيب، و هذا واضح.

نقول: بأنّه ما قلت من الاستصحاب ليس أثره إلا إتيان عصر آخر واجدة للشرط، و عدم الاكتفاء بهذا العصر المحتمل فقط، و نحن ملتزمون بذلك، و لهذا لا بد من إتيان جميع محتملات العصر على هذا الفرض بعد كل محتمل الظهرية- أعنى: يأتى بظهر، ثمّ عصر، و هكذا- فإذا فرغ من كل المحتملات يعلم بأن ظهره و عصره وقعت إلى القبلة، و يعلم أيضا بأن ما هو عصره وقع واجدا للشرط، كما انّه قبل الإتيان بجميع المحتملات يعلم انّه إذا أتى بهذا النحو فقد أدى صلاة ظهره و عصره و الحال أنهما واجدان للشرائط المعتبرة فيهما، فعلى هذا نقول: إنه يجوز الإتيان فى الفرض بالعصر بكلا النحوين المتقدمين و لا يرد اشكال أصلا.

الفرع الرابع:

هل يجوز فى ما كان تكليف المكلف إتيان كل من الظهر و العصر أو المغرب و العشاء إلى أربع جهات، أن يصلّى العصر أو العشاء فى الجهات

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۷۱

الأربعة الّتى صلّى الظهر أو المغرب، فيها أو يصح أن يأتى بهما إلى أربع جهات اخر، مثلا لو فرض انّه رسم خطين متقاطعين بحيث يتشكل أربع زوايا قائمة، و كان أحد من الخطوط الأربعة إلى نقطة المشرق، و الآخر إلى نقطة المغرب، و الثالث و الرابع إلى نقطة الجنوب و الشمال، و صلّى الظهر أو المغرب على هذه الجهات الأربعة، فهل يجوز له أن يتوجه حال صلاة العصر أو العشاء إلى نقاط أربعة مخالفة مع النقاط الأربعة المذكورة الّتى صلّى الظهر أو المغرب إليها، أو لا بدّ من إتيان العصر أو العشاء إلى النقاط الأربعة المذكورة لا غيرها.

اعلم أنّ الكلام لا بدّ و أن يكون فى موضعين:

الموضع الأول: يقع الكلام فى انّه على فرض جواز إتيان كل من المحتملات العصر بعد كل من المحتملات الظهر، هل يجوز إتيان العصر بعد الظهر فى جهة غير الجهة الّتى صلّى الظهر، بأن يصلّى ظهرا إلى جهة، ثمّ بعدها يصلّى عصرا إلى جهة مخالفة للجهة الّتى صلّى الظهر أم لا؟

فنقول: فى هذه الصورة بعدم الجواز أعنى: جواز الوضعى أعنى: عدم صحة العصر، لأنّه لو صلّى كذلك فيقطع ببطلان صلاة عصره إجمالا، لأنّ عصره إما فاقدة لشرط الترتيب إن كانت صلاة عصره إلى القبلة، لأنه على هذا يعلم بكون صلاة ظهره واقعة إلى غير جهة القبلة، و إما واقعة إلى غير القبلة، لاحتمال عدم كون الجهة التى صلّى العصر إليها هى القبلة، فعلى هذا لا إشكال فى عدم الجواز فى هذه الصورة.

الموضع الثاني: فرض الكلام الصورة الّتى أتى المكلف بجميع محتملات الظهر، و أنه بعد إتيان الظهر متيقن بأنّ أحدا منها وقعت إلى القبلة، فهل يجوز أن يأتى بمحتملات العصر إلى نقاط أربعة غير النقاط الأربعة الواقعة إليها الظهر، أو

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۷۲

لا بدّ من إتيان محتملات العصر إلى الجهات الأربعة الّتى صلّى إليها محتملات الظهر.

فنقول: فى هذا المقام بجواز ذلك على ما قلنا فى جهة القبلة من انّه إذا قسّم كل دائرة بأربعة اجزاء، فتكون جهة الكعبة فى ربع من الدائرة الربع الّذى واقع فيه الكعبة بحيث لو فرض خروج خطوط من مقاديم بدن الإنسان و وجهه ليصل خط من هذه الخطوط إلى الكعبة، ففى كل موضع إذا فرض كون المكلف مركزا و يرسم حوله دائرة يتقاطع هذه الدائرة الكعبة، ففى كل ربع من الدائرة تكون الكعبة واقعة فى هذا الربع، يجب على هذا المكلف التوجّه نحو هذا الربع من الدائرة، فعلى هذا لو فرض ان الكعبة فى ربع من الدائرة،

ففی کل موضع یکون الإنسان فوجهه واقع إما مستقبل القبلة، أو مستدبرها، أو إلی یمین القبلة، أو إلی یسار القبلة، ففی کل نقطة رسم خطوطا أربعة بحیث یحصل منها زوایا أربعة قائمة، و کان رأس کل خط متوجها إلی نقطة، فلو صلّی متوجها إلی هذه النقاط الأربعة الّتی یتوجه نحوها رأس هذه الخطوط، فهو یعلم بوقوع أحد منها إلی جهة القبلة، فإذا صلّی إلی هذه الجهات الأربعة فقد وقع أحد من صلواته إلی القبلة، فإذا رسم بهذا النحو خطوطا أربعة و صلّی الظهر فی کل من هذه الخطوط، فإذا بنی بأن یصلّی العصر إلی نقاط أربعة اخر غیر نقاط الأربعة الّتی صلّی الظهر إلیها، بأن رسم خطوطا أربعة متقابلة علی خلاف نقاط الّتی صلّی الظهر إلیها، و صلّی هکذا، فیقع عصره صحیحا واقعة أحدی منها إلی القبلة، لأنّه بعد ما فرضنا من أن فی کل موضع یقع الإنسان المصلی، و یفرض مرکز دائرة، و یرسم حوله دائرة تتقاطع نقطة منها الکعبة، فإذا صلّی إلیها محتملات العصر فی غیر نقاط الأربعة الّتی صلّی إلیها محتملات الظهر، و لکن بعد کون کل من محتملات الظهر و کذا العصر واقعة إلی نقطة من نقاط کل ربع من الدائرة، و تکون الکعبة علی

الفرض واقعا فی أحد من ربع الدائرة، فتقع واحد من المحتملات الظهر و العصر لا محالة إلی القبلة، و لا نرید من إتیان المحتملات إلّا هذا، فلا فرق بین أن یکون کل نقطة من نقاط الأربعة الّتی صلی العصر إلیها موافقا مع کل نقطة من نقاط الأربعة التی توجه إلیها حال صلاة الظهر، أو مخالفا لأنّه علی کل حال تقع أحد من محتملات الظهر و أحد من محتملات العصر إلی جهة الکعبة، فعلی مبنانا لا إشکال فی ذلک «۱».

الفرع الخامس:

اشارة

قال فی العروة «۲»: من علیه صلاتان کالظهرین مثلا مع کون وظیفته التکرار إلی أربع إذا لم یکن له من الوقت مقدار ثمان صلوات، بل کان مقدار خمسة أو ستة أو سبعة، فهل یجب إتمام جهات الأولی و صرف بقیة الوقت فی الثانیة، أو یجب إتمام جهات الثانیة و إیراد النقص علی الأولی؟ الأظهر الوجه الأول، و یحتمل وجه ثالث و هو التخییر.

اعلم انّه بعد فرض وجوب حفظ الوقت، و أهمّیته من القبلة، فیقع الکلام فی هذا الفرع.

---

(۱)- أقول: و یظهر من بعضهم فی مقام جواز إتیان محتملات العصر إلی غیر جهات الّتی صلّی محتملات الظهر بأن روایة زرارة و محمد بن مسلم و زرارة تدلّان علی أن المتحیر یصلّی إلی أربع جهات فی هذا الحال، و إطلاقهما یقتضی إتیانها الی کل أربع جهة، فالمصلی للعصر تکلیفه ذلک، و بحسب إطلاق هذه الروایتین یجوز له إتیان محتملات العصر إلی أربع نقاط متقابلة سواء کانت موافقة مع نقاط الواقعة فیها محتملات الظهر أم لا.

و لکن بعد عدم إعمال تعبد للروایتین و کونهما موافقتین مع حکم العقل، فلا بدّ من أن تدور مدار حکم العقل، فإن حصل بذلک موافقة القطعیة یجوز و الّا فلا، و حیث قلنا بحصول الموافقة بهذا النحو، فیصح إتیان العصر بهذا النحو، فتأمل.

(۲)- العروة الوثقی، ص ۳۹۲، ج ۱، مسأله ۱۴.

[فی ذکر وجه ورود النقص علی الظهر و العصر]

فنقول: إنّ وجه کون ورود النقص علی صلاة الظهر و وجوب إتیان العصر إلی أربع جهات هو أن یقال: بأن المستفاد من روایة «۱» داود بن فرقد من کون آخر الوقت بمقدار إتیان أربع رکعات مختصا بالعصر، هو أن آخر الوقت بمقدار لا یمکن إتیان العصر بعد

مضىّ هذا المقدار مختص بها، و ليست خصوصية لأربع ركعات، لأنّ وقت أدائها يصير مختلفا، فإذا كان مسافرا فلا يحتاج إلا إلى مقدار وقت يصلّى فيه ركعتين، و إذا كان حاضرا أربع ركعات، و إذا كان متوضئا فبمقدار نفس صلاة العصر من آخر الوقت، و إذا كان غير متوضأ فبمقدار أن يتوضأ و يصلّى العصر، فالميزان كون آخر الوقت بمقدار أداء العصر مختصّا به، و يختلف ذلك الزمان بحسب اختلاف امكان اداء العصر.

فعلى هذا نقول فى المقام بانّه بعد عدم امكان اداء العصر و براءة الذمّة منها إلّا باتيان اربع صلوات، فلا بدّ من كون آخر الوقت بمقدار اداء اربع صلوات مختصا بالعصر.

فعلى هذا لا بد من ان يرد النقص بصلوة الظهر بمعنى وقته إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار اداء العصر.

و امّا وجه كون النقص واردا بصلوة العصر و اتيان اربع صلوات للظهر، فهو أن يقال بأنّه بعد ما لا يدلّ رواية داود بن فرقد إلّا على كون آخر الوقت بمقدار اتيان اربع ركعات مختصا بالعصر، و ان قلت بعدم موضوعية لاربع ركعات، لأنّ المسافر الّذى تكليفه ركعتان، فليس آخر الوقت مختصا بالعصر إلا بقدر ركعتين،

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۷۵

و لكن المقدار الممكن هو ان يقال ان الرواية تدلّ على أن آخر الوقت بمقدار يتوقف اتيان العصر فى هذا الوقت بحسب ما يعتبر فيه واقعا من الركعات و الاجزاء و الشرائط، فهو مختص بالعصر، و لا يستفاد من الرواية ازيد من ذلك، فالمتحير الذى كان تكليفه بحكم العقل الصّلاة إلى اربع جوانب، فكيف يمكن ان يقال بان آخر الوقت بمقدار ستة عشر ركعة مختص بالعصر، لدلالة رواية داود على ذلك، فلا يظهر من هذه الرواية كون هذا المقدار من الوقت مختصا بالعصر.

فعلى هذا يكون المكلف فى الوقت المشترك، و لا بدّ له من اتيان الظهر أوّلا صحيحا، ثمّ اتيان العصر لترتب العصر عليه، و كون شرط من شرائطه وقوعها بعد الظهر فما لم يأت بالظهر على ما هو عليه، و هو فى الفرض ليس إلا باتيان اربع صلوات لا يمكن له اتيان العصر، لعدم حصول شرطه و هو اتيان الظهر الصحيح الجامع لاجزاء و الشرائط، و حيث ان الاظهر وجه الثانى فالمتعين ورود النقص على العصر، فيأتى بجميع محتملات الظهر أولا، ثمّ يأتى بما يمكن له فى الوقت من اتيان محتملات العصر، ثمّ ان السيّد رحمه اللّه قال و يحتمل وجه ثالث و هو التخير، و كانه بعد ما قال الاظهر الوجه الأول، و يحتمل وجه ثالث و هو التخير كون هذا الاحتمال مورد الاعتناء أيضا، و لكن الاظهر الوجه الأول، و لم نجد للمتحير وجها وجيها يمكن الاعتناء به، لأنّ الأمر دائر بين الاحتمالين، أما الاستظهار من رواية داود بن فرقد بكون آخر الوقت بمقدار اداء العصر بأى نحو يمكن اتيانه شرعا و عقلا مختصا بالعصر، فلا اشكال فى ان النقص لا بد و ان يرد بالظهر، لأنه لا يمكن اداء العصر لمن كان متحيرا إلا بإتيان اربع صلوات، و على الفرض يكون الوقت بهذا المقدار مختصا بالعصر فعلى هذا لا بد من ان يأتى ببعض محتملات الظهر حتّى إذا بقى مقدار اداء

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۷۶

اربع صلوات من الوقت، فإذا بلغ هذا الوقت فقد خرج الظهر، و لا بدّ من صرف الوقت فى صلاة العصر.

[لا يمكن اختصاص آخر الوقت بالعصر]

و ان لم نقل بذلك و قلنا بأن آخر الوقت مختص بالعصر بمقدار امكن للمكلف اتيان العصر بما هو تكليفه بحسب الواقع، و امّا ازيد من ذلك مثل ما نحن فيه الّذى ليس الالزام باتيان اربع صلوات إلا من باب حكم العقل، فلا يمكن اختصاص آخر الوقت بالعصر حتّى فى هذا الفرض، لأنّ رواية داود ليس إلا فى مقام بيان ما هو وقت للظهر و العصر المكلف به واقعا اشتراكا و اختصاصا، و بعد ما قلنا

بان الاظهر هذا فالنقص يرد على العصر لبقاء وقت المشترك بمقدار اداء محتملات الظهر، و ما لم يأت بالظهر على وجهها لا يمكن له اتيان العصر، لأنّ من شرائط العصر الترتيب اعنى كونها مرتبا على الظهر، فلا بدّ من صرف الوقت أوّلا فى الظهر ثمّ فى العصر بمقدار يكون باقيا «۱».

---

(۱)- أقول ثمّ أنّى قلت فى مجلس البحث بانّه يمكن بأن يكون وجها للتخيير بان يقال بعد كون الوقت كما افاد مد ظله فى غير مقدار اداء اربع ركعات فى آخر الوقت مشتركا بين الظهر و العصر بحيث يمكن له اتيانهما فى هذا الوقت غاية الأمر يشترط فى العصر ان يكون مترتبا على الظهر ففى المقام نقول بان الوقت مشترك بينهما و ليس له لضيق الوقت اتيان كل من محتملات الظهر و العصر فلا يمكن له إلا حفظ شرط القبلة فى احد من الظهر و العصر فإذا كان كذلك فيحكم العقل بالتخيير بين حفظ الشرط فى الظهر و رفع اليد عن شرط القبلة فى العصر و لازمه عدم وجوب الاتيان بتمام اربع صلوات فى العصر و بين حفظ الشرط فى محتملات العصر و رفع اليد عن شرط القبلة فى الظهر و لازمه جواز الاقتصار بالموافقة الاحتمالية من حيث القبلة فى الظهر و امتثال القطعى فى العصر بالنسبة إلى شرط القبلة.

ان قلت بعد اعتبار الترتيب بين الظهرين و اشتراط وقوع العصر بعد الظهر فما لم يأت بجميع محتملات الظهر لا يجوز له الشروع فى العصر لفقد شرط و هو الاتيان بالظهر الصحيح فلا بدّ من حفظ الشرط فى الظهر و الاتيان بجميع محتملات الظهر ثمّ الاتيان بعد ذلك بما يمكن له من اتيان محتملات العصر فالترتيب مانع من الحكم بالتخيير.

أقول ان فرض كون القبلة شرطا حتّى فى هذا المورد فى الظهر فصحيح ما قلت من انّه لا يمكن له الشروع فى العصر إلا بعد اتيان الظهر بماله من الاجزاء و الشرائط و لكن هذا مصادرة لانا فعلا نبحث فى ذلك إذ لا ندرى بان شرطية القبلة محفوظة حتّى فى هذا الحال حتّى لا يجوز له الشروع فى العصر قبل ذلك فإن كان الشرط معتبرا فى الظهر لا يصح عصره إلا بعد اتيان جميع محتملات الظهر و ان كان الشرط معتبرا فى العصر فما اتى من بعض محتملات الظهر وقع صحيحا لعدم كون القبلة شرطا فى الظهر فيجوز له الشروع و حفظ الشرط فى العصر ففى هذا المورد لا ندرى بصرف الشرط فى أى من الظهر و العصر فيكون مقتضى حكم العقل التخيير فى المقام و بهذا يمكن ان يقال ان لاحتمال التخيير وجه ثمّ.

بعد ما قلت ذلك اجرى البحث سيدنا الأستاذ مدّ ظلّه فى الجواب عن ذلك و هذا حاصل ما افاده مدّ ظلّه و قال بانّه لو صرفنا النظر عما قلنا فى وجه ورود النقص على الظهر من كون الوقت المختص بالعصر بمقدار يمكن له بحسب حاله أداء العصر و لو مع ما يكون مقدمة لها بحكم العقل فلا اشكال فى أن الحق هو وجوب اتيان جميع محتملات الظهر و ورود النقص بالعصر لانه على الفرض يكون الوقت مشتركا بين الظهر و العصر و ما لم يأت بالظهر لا مجال للاتيان بالعصر لانها مشروط بوقوعها بعد الظهر فالحال يكون ظرف اتيان الظهر و هو متمكن من اتيان الصّلاة إلى القبلة فيجب عليه ذلك و على الفرض لا يمكن تحصيل القبلة إلا باتيان اربع صلوات فلا بدّ من اتيانها ثمّ بعد اتيان محتملات الظهر يكون ظرف اتيان العصر فهو ان كان متمكنا من اتيانها فى الوقت مع شرط القبلة فعليه ذلك و ان لم يمكن له ذلك لضيق الوقت فيسقط الشرط و يجب عليه اتيان العصر بلا شرط فيجب عليه اتيان ما يمكن له من بعض محتملات العصر أما إلى جهة أو جهتين أو ثلاثة جهات فى الفرض من باب وجوب موافقة الاحتمالية فى هذه الصورة و قد مرّ وجه لزوم موافقة الاحتمالية بقدر الامكان.

ان قلت انّه بعد دخول الوقت يكون التكليف بالنسبة إلى كل من الظهر و العصر فعليا بحيث يجب تحصيل شرائطهما و مقدماتهما و العصر و ان كان مترتبا على الظهر فى الوجود و لكن مع ذلك يكون كالظهر فكما لا يجوز تفويت مقدمات الظهر كذلك لا يجوز تفويت مقدمات العصر و بعبارة اخرى يكون قبل اتيان الظهر كالواجب المعلق فكما لا يجوز تفويت واجب المعلق و يجب تحصيل مقدماته و ليس كالواجب المشروط كذلك لا يجوز تفويت مقدمات العصر و يجب تحصيل مقدماته فكما يجب حفظ شرطية القبلة

للظهر كذلك يجب للعصر فعلى هذا و لو كان العصر مشروطا بكونه مترتبا على الظهر فى الوجود و لكن بعد كون القبلة شرطا فى كل من الظهر و العصر و بعد كون الظهر و العصر من حيث هذا الشرط على السواء فى الوقت اعنى كما يدعوا امر الظهر باتيانه مع الشرط كذلك العصر بحيث لا يجوز للمكلف الغاء هذا الشرط فى الظهر فى ذاته و كذا فى العصر فى حدّ ذاته و لهذا لو لم يكن هذا الشرط شرطا فى الظهر فلا بدّ له من اتيان العصر مع هذا الشرط و لا يجوز له عمل يوجب عدم تمكنه بعد اتيان الظهر من عدم اتيان العصر مع القبلة ففى المورد بعد ما لا يمكن للمكلف حفظ هذا الشرط فى كل من الظهر و العصر و بعد كون كل منهما فى عرض واحد بالنسبة إلى هذا الشرط و ان كان احدهما مترتبا على الآخر و بعد عدم كون المكلف قادرا إلا على حفظ شرط القبلة فى احدهما فقط لأنّ الوقت لم يسع لازيد من ذلك فله قدرة لا يمكن صرفها إلا فى احدها فبعد عدم ترجيح فى احدهما على الآخر فيحكم العقل بكون المكلف مخيرا بين ان يأتى الظهر إلى اربع جهات حتّى كان الآتى بها مع القبلة و يرد النقص فى العصر و بين عكس ذلك.

اقول انّه و لو فرض كون الأمر كذلك اعنى كان العصر بالنسبة إلى شرط القبلة بعد دخول الوقت مثل الظهر اعنى يكون الواجب عليه فعلا اتيانها مع القبلة و لو لم يأت بعد بالظهر و كان بحيث لا يجب تفويت شرطه فى حدّ ذاته و كان نظير واجب المعلق و لكن مع ذلك بعد كون المكلف به أوّلا الظهر بحيث ان هذا الزمان ظرف اتيانه و بعد ذلك يكون طرف اتيان العصر فعلى هذا يكون فى هذا الظرف مأمورا باتيان الظهر و على الفرض يكون قادرا على ان يأتى بها مع الشرط فلا بدّ من اتيانها إلى القبلة فإذا اتى بمحتملات الظهر فيصل ظرف اتيان العصر ففى هذا

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۷۹

الفرع السادس:

من لم يتمكن إلا من الصّلاة إلى اربع جهات لضيق الوقت، و لم يصل الظهر و لا العصر، فهل يجب ان يصلّى إلى اربع جهات بقصد الظهر أو بقصد العصر، أو يجب اتيان ثلاثة منها إلى ثلاث جهات بقصد الظهر، و واحدة منها إلى أى جهة شاء بقصد العصر.

اعلم انّه بعد ما قلنا من ان القدر المتيقن من اختصاص آخر الوقت بالعصر

الظرف بعد ما يرى عدم تمكنه من الصّلاة إلى اربع جوانب و عدم قدرته على حفظ الشرط فيسقط شرطيته الشرط فعدم صرف القدرة فى العصر ليس إلا من باب انّه بعد صرف قدرته فى الظهر لم تصل النوبة إلى العصر و لم يبق له زمينة يمكن معها حفظ الشرط و هو و ان كان متمكنا من عدم صرف القدرة فى الظهر حتّى يكون متمكنا من صرف القدرة فى العصر و لكن بعد كونهما طوليا فالعقل لا يحكم فى هذا المورد بالتخيير بل يحكم بتقديم الظهر و اتيانها مع الشرط لتقدم ظرف وجوده على العصر و صرف القدرة فى حفظ الشرط للظهر و اتيان جميع محتملاتها و ورود النقص على العصر (خصوصا مع ما افاد سيدنا الأستاذ مد ظله فى مطاوى كلماته المتقدمة فى الفرع السابق من ان المكلف مأمور بإتيان الطبيعة فى ما بين الحدين ففى كل آن يكون بصدد اتيانها فيرى نفسه بأنّها مورد أى فرد من افراد الطبيعة فيأتى بهذا الفرد منها ففى المقام من لم يأت بالظهر و لا يكون متمكنا من اتيان جميع محتملات الظهر و العصر لضيق الوقت و لم نقل بكون ازيد من مقدار اربع ركعات من آخر الوقت مختصا بالعصر ففى هذا الوقت المشترك يكون هذا المكلف بالنسبة إلى الظهر مأمورا باتيان اربع صلات لانه مورد هذا الفرد من الطبيعة و على الفرض يكون قادرا على ذلك و إذا فرغ من الظهر و وصل ظرف اتيان العصر فهو يرى انّه مورد فرد آخر منها أما صلاة واحدة فيصلى حيث يشاء أو صلاتين أو صلوات ثلاث فيجب عليه ذلك لاجل ما قلنا من لزوم موافقة الاحتمالية بهذا النحو هذا حاصل ما افاده مد ظله فى هذا المقام و لبعض آخر من الفقهاء رضوان اللّه عليهم فى دوران الأمر بين فقط التيام فى بعض الاجزاء دون بعض الآخر و انه لا بدّ من صرف القدرة على جزء المقدم أو يكون ضميرا كلمات من أراد فليراجع. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۰

هو مقدار اداء اربع ركعات فقط، و يكون باقى الوقت بعد مضى مقدار اربع ركعات من اوّل الزوال مشتركا بين الظهر و العصر، ففى الفرض بعد بقاء الوقت بقدر اتيان اربع صلوات، فكما قلنا فى الفرع السابق من وجوب حفظ الشرط من جانب الظهر، لان الآن ظرف اتيانه و هو متمكن من حفظ الشرط، و بعد ما قلنا من وجوب موافقة الاحتمالية بقدر الامكان و انّه لو لم يتمكّن الشخص من اتيان الصّلاة إلى أى جهات، و تحصيل موافقة القطعية، فيجب موافقة الاحتماليّة بهذا النحو، اعنى باتيان الظهر إلى ثلاث جهات، و بعد اتيانها كذلك فلا يبقى على الفرض إلا مقدار اداء اربع ركعات من الوقت، فيجب اتيان صلاة العصر فى هذا الوقت، و حيث لم يدر اين وجه القبلة، فيكون تكليفه اتيان العصر إلى أى جهة شاء لدلالة الرواية على ذلك، فافهم.

الفرع السابع:

من كان تكليفه الصّلاة إلى اربع جهات، فصلّى إلى جهة أو جهتين أو ثلاث جهات، فعلم اجمالا أو تفصيلا بوقوع أحدى منها إلى جهة الكعبة، فلا اشكال فى الاكتفاء بذلك و عدم وجوب الاعادة إلى الجهة الّتى كانت إلى الكعبة، لأنّ المطلوب ليس إلا وقوع صلاته إلى القبلة، و قد أتى بمطلوب المولى، و لا يلزم ان يكون عالما حين العمل بكون صلاته إلى القبلة، و لذا يكفى الامتثال الإجمالى و الصّلاة إلى اربع جوانب كى يعلم ان بهذا النحو صلّى إلى القبلة، و فى الفرض صلّى إلى القبلة فلا حاجة إلى اعادة الصّلاة ثانيا إلى القبلة، كما لا يجب بعد ذلك اتيان ما بقى من المحتملات، فلا يجب فى الفرض مع فرض وقوع صلاته إلى القبلة ان يأتى بثلاث صلوات بعد فرض اتيانه بصلوة إلى جهة، و علمه بعد ذلك بكون صلاته إلى القبلة أو إلى جهتين بعد صلاته إلى جهتين، و علم بكون أحدى منها المعينة أو غير

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۱

المعين إلى القبلة أو إلى جهة فى ما إذا صلى إلى جهات ثلاث و علم بوقوع احدى منها إلى القبلة، لأنّ الزام المكلف بالصّلاة إلى أربع جهات كان من باب حكم العقل، حتى يعلم بامتثال التكليف المتعلّق بالصّلاة إلى القبلة، و بعد علمه بامتثال التكليف، و وقوع صلاته إلى القبلة، فلا يجب إتيان بقية المحتملات إلى باقى الجهات الأربع.

و مرسلة الصّدوق و الكلينى لا يستفاد منهما أن فى المورد كان اعمال تعبّد من الشارع بل ليس مفادهما إلا مفاد حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة، فلا يمكن أن يقال: انّ ظاهرهما هو الصّلاة إلى أربع جوانب، و لو علم فى الأثناء بوقوع ما أتى من أربع صلوات إلى القبلة، فافهم.

كما أنّه لو اتى ببعض من المحتملات أعنى: ببعض جهات الأربعة و علم بعدم كونها جهة الكعبة، فيجب اتيان الصّلاة إلى باقى الجهات حتّى يعلم بوقوع صلاته إلى جهة الكعبة، لأنّ الميزان هو حصول الامتثال و لا يحصل الامتثال القطعى إلا بذلك بحكم العقل.

الفرع الثامن:

هل يجب على من يكون متحيرا فى ساير الصلوات الواجبة الاتيان إلى أربع جهات، مثلا إذا ظهرت آية موجبة لصلاة الآيات، و كان متحيرا فى القبلة، يجب عليه أن يصلّى صلاة الآيات إلى أربع جهات أولا يجب ذلك، بل يسقط عنه التوجّه إلى القبلة فى هذا الحال، فيصلّى حيث يشاء.

اعلم انّه بعد اعتبار القبلة فى الصلوات الواجبة، فيجب حال التحير حفظ القبلة و امتثال الاجمالى، و هو لا يحصل إلا بالصّلاة إلى أربع جوانب، فيكون حال ساير الصلوات حال صلاة اليومية فى هذا الحال.

نعم، قيل بعدم وجوب الصّلاة إلى أربع جوانب فى صلاة الميت، و ليس وجهه

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۲

إلا أن يقال: بأن الدليل الدال على الصّلاة إلى أربع جوانب ليس له إطلاق يشمل حتى صلاة الميت، و تكون الروايتان الدالتان على ذلك فى مقام اعمال التعبد لا ما يحكم العقل من حفظ الأطراف لتحصيل موافقة المعلوم بالاجمال، و يقال بعد ذلك: بأنّه لا يجب موافقة القطعية فى العلم الاجمالى، و الّا فلو كان للدليل إطلاق أو قلنا بوجوب موافقة القطعية فى العلم الاجمالى، فلا يتم هذا الكلام.

و بعد ما قلنا من أن مدلول الروايتين ليس إلا الارشاد بما يحكم به العقل، من أنّه بعد وجوب وقوع الصّلاة إلى القبلة، و عدم طريق إلى تحصيل القبلة، فيحكم العقل بوجوب إتيان أربع صلوات إلى أربع جهات، حتّى يعلم بامتثال التكليف الاجمالى، اعنى وجوب الصّلاة إلى القبلة المتردد أمرها بين أربع جوانب، فليس لهذا الكلام أعنى: الاشكال فى صلاة الميت وجه، بل يجب مع التحير فى جهة القبلة من أربع صلوات بالميت كى يعلم بامتثال التكليف، كما أنّه يكون الأمر كذلك فى ساير الصلوات الواجبة.

نعم يمكن ان يقال فى خصوص صلاة العيدين، و صلاة الجمعة بانّه مع التحير يجزى اتيان صلاة واحدة إلى أى جهة شاء، لانه بعد كون هذه الصلوات وضعها على اجتماع الناس، و بمقتضى السياسة الدينية و حضور الإمام أو من نصبه الإمام و عظمتها فى الخارج، فبحسب وضعها منافية من إتيانها إلى أربع جهات، فلا يبعد الاكتفاء بصلوة واحدة إلى جهة واحدة، و لكن لم نقل بذلك مسلما، و لا نجزم بذلك، بل كان إبداء احتمال فى المسألة.

الفرع التاسع:

اشارة

هل يجرى ما قلنا فى المتحيّر من الاحتياط فى اربع جوانب فى قضاء الأجزاء المنسية، و سجدتى السهو، بمعنى وجوب إتيانهما فى صورة التحير إلى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۳

أربع جهات أم لا يجرى؟

فإن قلنا بالاول، فإن نسى التشهّد مثلا، و لم يدر أين وجه القبلة، يجب عليه أربع تشهدات إلى أربع جهات، و إذا حصل له موجب سجود السهو و لم يدر وجه القبلة، يجب عليه تكرار سجود السهو إلى أربع جهات.

و ان قلنا بالثانى، فلا يجب إلا تشهد واحد أو سجدتى السهو مرة إلى أى جهة شاء.

أعلم أن اعتبار القبلة فى الأجزاء المنسية و كذا فى سجدتى السهو مسلم، فيجب حالهما التوجّه إلى القبلة، سواء نقول بكون أجزاء المنسية جزء للصّلاة، غاية الأمر محلّها فى هذه الصورة بعد الصّلاة، أو قلنا بكونها مثل سجدتى السهو واجبات مستقلة، لأنّ المنساق من أدلتهما اعتبار ما يعتبر فى الصّلاة من الشرائط فيهما و منافات منافيات الصّلاة فيهما، إنما الكلام فى المقام يكون هنا فى جهات:

[فى ذكر بعض الجهات فى المقام]

اشارة

الجهة الأولى: هل يفرض صورة فى الأجزاء المنسية كان الواجب فيها إتيانها إلى أربع جهات أم لا؟

الجهة الثانية: فى انّه بعد فرض ذلك، و عدم وجود ما يمنع عن الاتيان بأربع جوانب، هل يجب فيها الاحتياط أم لا يجب ذلك؟

الجهة الثالثة: على تقدير وجوب الاحتياط، هل يجب الاحتياط باتيانها إلى أربع جهات، أو اقل من ذلك؟

الجهة الرابعة: بعد كون الفصل باحد المنافيات مضرّا بينها و بين الصّلاة، فما هو التكليف و ما يصنع المكلف؟

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۴

[الكلام فى الجهة الاولى و الثانية]

أما الكلام فى الجهة الأولى: فاعلم أنه إن قلنا بأنّ قضاء أجزاء المنسية تكون واجبات مستقلة المشروعة عند نسيان هذه الاجزاء، و لم تكن جزء للصّلاة، فلا إشكال فى انّه يفرض صورة فى الأجزاء المنسية يكون الشخص متحيرا فيها فى القبلة، لأنه بعد كونها واجبات مستقلة و غير مربوطة بالصّلاة، فلا يضرّ الفصل بالمنافيات بينها و بين الصّلاة، فعلى هذا يمكن فرض صورة كان الشخص متحيرا فى القبلة فيها، مثلا صلّى صلاته ثمّ خرج عن موضع صلّى صلاته، و بلغ إلى محل لم يدر أين وجه القبلة، فتوجه بأنّه نسى تشهدا من هذه الصّلاة أو سجودا منها، فيجب عليه إتيانه مع القبلة، و حيث لم يدر وجه القبلة فيجب بمقتضى العلم الاجمالى و تحيره أن يتشهّد أو يسجد إلى أربع جهات حتّى يعلم باتيان التشهّد أو السجدة إلى القبلة الواقعية.

و إن قلنا بكونها جزء للصّلاة، غاية الأمر تغير محلّها و إلّا فهى جزء لها، فلازم ذلك مضرية المنافيات بينها و بين الصّلاة حتّى تصير قابلة لصيرورتها جزء للصّلاة، فكما أن وقوع المنافيات مضرا إذا حصلت بين أجزاء و موجبا لبطلانها، و عدم قابلية ضم اللاحق بالسابق، كذلك بين الصّلاة و بين أجزاء المنسيّة، فيشكل الأمر، و لا يمكن فرض صورة كان التكليف فيها إتيان أجزاء المنسية إلى أربع جهات.

الكلام فى الجهة الثانية: إن قلنا بعدم كون المنافى مضرّا بينها و بين الصّلاة، فيمكن فرض صورة وجوب الاحتياط فى الأجزاء المنسية «۱» فلا بدّ له من

---

(۱)- أقول: فرضت صورة فى المجلس البحث و أعطف سيدنا الأستاذ مدّ ظله عنان الكلام

إلى تنقيحه و هو أنّه قلت: إذا صلّى المتحيّر إلى أربع جهات لوجوب الاحتياط عليه فبعد تماميّة أربع صلوات علم اجمالا بنسيان تشهّد أو سجدة من أحدى هذه الصلوات الأربع فيجب عليه بحكم العقل الاحتياط فى التشهّد أو فى السجدة حتّى يقطع بموافقة أمر المولى بقضاء التشهّد أو السجدة لأنّه يعد علمه بنسيان التشهّد فى أحدى صلواته الأربعة المأتى بها، فهو يعلم بوجوب تشهد عليه و لا إشكال فى وجوب وقوع التشهّد إلى القبلة فلا بدّ بمقتضى العلم الاجمالى بهذا التكليف الاحتياط و يأتى الكلام فى ما تكون مقتضى الاحتياط و استرضاه مدّ ظله و نقحه و قال: هل نقول هكذا أو نقول: بأنّه بعد ما يعلم بأنّ أحدى من هذه الصلوات كانت واقعة إلى القبلة احدا من هذه الجهات الأربعة الّتى صلّى إليها كانت فيها القبلة فهو فعلا لا يدرى بأنّ هذا التشهّد نقص من هذه الصّلاة الواقعة واقعا إلى القبلة أو من أحدى من صلوات ثلاثة اخر فمقتضى قاعده الفراغ فى هذه الصّلاة الواقعة الى القبلة هو تماميتها فيها، فلا يجب عليه قضاء التّشهد لامكان كون التشهّد الناقص من غيرها أعنى: من أحدى من الثلاثة الآخر و ان كان من أحدى منها فلا يجب قضاء تشهدها، لأنّ الصّلاة الواقعة إلى القبلة إن كان مع التشهّد فلا يضرّ عدم تشهد أحدى منها، لأنّ وجوب هذه الثلاثة كان بحكم العقل و من باب المقدمية.

و لكن مع ذلك قال: بأنّ الحقّ الأوّل و وجوب الاحتياط لأنّ بعد علم الاجمالى بنسيان التشهد من أحدى من أربع صلوات فيحكم العقل بأنّ ما هو معلوم و إن كان مرددا فى الاطراف يجب حفظه فأن فرض كون المعلوم بالاجمال منطبقا على الصّلاة الواقعة إلى القبلة واقعا، فكانت بلا تشهّد و يصحّ للمولى العقاب و ليس حكم العقل فى الأطراف المعلوم بالاجمالى إلّا هذا الحكم التعليقى و هو أنّه على فرض كون المعلوم فى أحد الأطراف و تعمل فى أحد الاطراف ما يفوت مطلوب المولى المعلوم بالاجمال يصح له أن يعاقب العبد فكذلك فى المقام و بعد العلم الاجمالى لا تجرى قاعدة الفراغ سواء كانت أصلا أو أمارة لأنّه لا مجال لاجراء الاصل أو الامارة على خلاف العلم و لا فرق فى العلم بين الإجمالى و التفصيلىّ.

و كما أنّه يمكن أن يقال بأنّه لو أخذنا بالتعليل أعنى: قوله (لانّه حين العمل اذكر) فى قاعدة الفراغ فلا تجرى لأنّه لا يمكن له أن يدعى نفسه أنّه كان أذكر أو بأن نقول: بعدم إطلاق لها

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۶

الاحتياط، كما أن الأمر يكون هكذا لو صلّى إلى أربع جهات، و علم ينقص ركن من أركان الصلوات الأربعة عمدا أو سهوا أو ترك جزء غير ركنى عمدا من أحدى منها فيجب بحكم العقل تجديدها، أعنى: اتيان اربع صلوات مجددا، لأنّ العقل يحكم بذلك، فعلى هذا إن فرض عدم مضرّيّة وجود المنافى بين الصّلاة و بين اجزاء المنسية، فيمكن فرض صورة كان الواجب الاحتياط فى الاجزاء المنسية باتيانها بعد الصّلاة أزيد من مرّة واحدة بنحو تحصل الاحتياط.

الكلام فى الجهة الثالثة:

بعد ما قلنا بوجوب الاحتياط فرضا، فكيف طريق الاحتياط بحكم العقل، فهل يجب اتيان تشهدات أربعة أو سجدات أربعة، أو يكتفى فى الفرض المذكور بأقل من ذلك؟

لا- إشكال فى انّه بعد كون الواجب فى التشهّد المنسى، أو السجدة المنسيّة، التوجّه إلى القبلة، فهو فى الفرض يعلم بوجوب قضاء تشهّد أو سجدة عليه، و لا يعلم أين وجه القبلة، فيجب إتيانه إلى أربع جهات مثل المتحيّر فى أصل الصّلاة، لأنّ هذا مقتضى تنجيز العلم الإجمالى، فإذا تشهّد أو سجد إلى أربع جهات يعلم

تجرى حتّى مع العلم الاجمالى.

(أو بأن يقال: ان قاعدة الفراغ فى كل من أربع صلوات معارضة مع الأخرى و لا يمكن أن يقال: بان قاعدة الفراغ تجرى فقط فى أحدى من هذه الصلوات الأربعة و هى الصّلاة الواقعة إلى القبلة واقعا لا غيرها، لأنّه لا اشكال فى أجزائها فى كل منها مثلا لو صلّى هذا المتحير الواجب عليه بحكم العقل أربع صلوات إلى أربع جهات إلى جهة شك بعد إتمامها بأنّه هل زاد فى صلواته أو نقص منها، فتجرى قاعدة الفراغ و ببركتها يكتفى و يصلّى إلى باقى الجهات و بعد ذلك فبعد العلم الاجمالى لا يمكن له إجراء القاعدة فى كل من الأربعة و الحكم بإتيان تشهّداتها، لأنه يعلم بعدم إتيان تشهّد أحدى منها. (المقرر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۷

بامتثال الأمر المتوجه إليه بقضائه.

الكلام فى الجهة الرابعة:

اشارة

بعد ما فرض كون الفصل بأحد المنافيات مضرا إذا وقعت بينها و بين الصّلاة ما لا يكون بعيدا بل هو الأقرب فعلى هذا لا يمكن للمصلّى الإتيان بجزء المنسى إلى الأربع لتحصيل إبراء الذمّة، لأنّه لو كان جزء المنسىّ من أجزاء أحد الصلوات الثلاثة الّتى أتى بها إلى جهات ثلاثة قبل صلاة الرابعة الّتى صلّاها الى جهة رابعة، فقد وقع المنافى بين جزء المنسى و بين الصّلاة نسى منها هذا الجزء، لأنّ كل صلاة وقعت بعد الصّلاة الّتى نسى جزئها، فهى من المنافيات.

فعلى هذا بعد عدم علم بأنّ التشهّد المنسى أو السجدة المنسية، نسى من أى صلاة من هذه الصلوات الأربع، فهو لا يدرى بأن هذا الجزء، الّذى يقضيها وقع بعد الصّلاة الّتى نسى عنها هذا الجزء أو فصل المنافى بينهما، فلا يمكن له تحصيل البراءة بصرف اتيان

التشهّد أو السجدة إلى أربع جهات كما انّه إذا أتى بأربع تشهدات أو أربع سجدات إلى أربع جهات قضاء فإن كان التشهّد أو السجدة المنسيئة من الأخيرة من الصلوات الأربع، و أتى بالتشهد أو بالسجدة المنسيئة إلى الجهة صلّى هذه الصّلاة، فلم يتخلل المنافى بين الصّلاة و بين الجزء المنسى، و لكن بعد ما لا يدرى بكون ما نقص من هذه الصّلاة لاحتمال ورود النقص إلى أحد الصلوات الثلاثة، الواقعة إلى الجهات الثلاثة فهو يحتمل وقوع التشهّد الواقع إلى الجهة صلّى الصّلاة الأخيرة متخللا بين الجزء المنسى و الصّلاة الّتى نسى جزئها، فعلى هذا لا- يمكن له إتيان الجزء المنسى متصلة بالصّلاة الّتى نسى هذا الجزء منها بحيث لم يقع بينهما فصل بأحد المنافيات.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۸

فالمكلف فى هذا المورد يعلم بعدم أثر فى إتيان التشهّد أو السجدة إلى أربع جهات، فلا معنى للعمل بهذا النحو، لأنّ الغرض من إتيانهما إلى أربع جهات هو قضاء ما نسى منه واقعا فى أحد صلواته الأربعة، بأنّه إذا أتى بهما إلى أربع جهات فأتى بما نسى منه فى صلواته، فإن كان المنسى من الأولى فأتى به إلى الجهة الواقعة فيه صلاته الأولى و هكذا، و بعد كون تخلل المنافى مضرّا فهو يعلم بأن بهذا العلم أعنى:

الاتيان إلى أربع جهات، لا يمكن له تحصيل الموافقة القطعية، لأنّه لو كان المنسى فى أحد من الصلوات الأربعة غير الأخيرة أعنى: الصّلاة الرابعة، و أتى بالتشهد أو السجدة أولا إلى الجهة الواقعة إليها الرابعة، فاتيان التشهّد أو السجدة إلى الجهات الأخرى لا ينفع لتحصيل الموافقة القطعية، لأنه وقع المنافى بين الصّلاة و بين الجزء المنسىّ فى هذه الصورة، فهو لا يتمكّن من تحصيل الموافقة القطعيّة بهذا النحو.

[مع تحلل المنافى بين الجزء المنسى و الصّلاة لا يمكن له الاحتياط]

و بعد ذلك فلا بدّ من الاحتياط بنحو آخر، و هو ما ينبغى أن يبحث عنه فى هذه الجهة أعنى: الجهة الرابعة من الجهات الأربعة الّتى قلنا بوقوع الكلام فى هذه الجهات.

فإذا نقول فى هذا المقام: بأنّه بعد كون تخلّل المنافى بين الصّلاة و الجزء المنسى مضرّا، فكما قلنا لا يمكن تحصيل الموافقة القطعية بالإتيان بالجزء المنسى إلى أربع جهات بل لا بدّ له من الاحتياط بنحو آخر، ففى الفرض بعد ما كان تكليفه إلى أربع جوانب، و بعد فرض إتيان الصلاة إلى أربع جوانب، و بعد فرض العلم الاجمالى بنسيان تشهد أو سجدة من أحدى من هذه الصلوات، و بعد عدم إمكان موافقة القطعية باتيان جزء المنسى إلى أربع جهات، فهو يعلم فعلا إما بوجوب قضاء الجزء المنسى عليه، لاحتمال كون المنسى من الصّلاة الواقعة أخيرا من الصلوات الأربعة

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۸۹

التى يمكن إتيان جزئها المنسى بدون وقوع المنافى، و إما بوجوب إتيان أصل الصّلاة عليه، لاحتمال كون المنسى من غير الأخيرة، و لهذا حصل الفصل، فلا بدّ من إعادة أصل الصّلاة، و حيث إن القبلة غير معلوم فيجب الاحتياط بتكرار الصّلاة مكررا.

[فى ذكر طريق الاحتياط]

و طريق الاحتياط على هذا على الفرض يحصل باتيان الجزء المنسى أولا إلى الجهة الّتى صلّى الصّلاة الأخيرة إليها، ثمّ اتيان صلوات ثلاثة إلى جهات ثلاثة اخر غير هذه الجهة، لأنّه إما نسى التشهّد أو السجدة من الصّلاة الأخيرة من أربع صلوات، أو من غيرها، فإن كان منها فإذا تشهد أو سجد بعدها إلى الجهة الّتى وقعت الأخيرة إليها، فقد أتى بالمكلف به، و حصلت الموافقة القطعيّة، و ان كان المنسىّ من غيرها أعنى: من أحدى من ثلاثة صلوات اخر، فلا يمكن له قضاء الجزء المنسىّ بلا فصل بينه و بين الصّلاة الّتى نسى منه

هذا الجزء، لفصل الصّلاة الأخيرة أقلا بينها و بين الجزء المنسى، فلا بدّ من إعادة أصل الصّلاة، و إذا أتى بثلاث صلوات إلى جوانب ثلاثة بعد إتيان الجزء المنسى إلى الجهة الّتى صلّى الصّلاة الأخيرة إليها، فهو يعلم بامتثال التكليف للصّلاة، لأنّ القبلة إما فى الجهة الّتى صلّى الصّلاة الأخيرة إليها، فهو صلّى إلى القبلة، و على الفرض لو كان المنسى منها فقد أتى بجزء المنسى بلا فصل بعدها، و إن كانت القبلة إلى أحدى من الجهات الثلاثة الاخر، فحيث لم يتمكن من قضاء الجزء المنسى إن كان المنسى من أحدى منها لحصول المنافى بينها و بين الجزء المنسى، فلا بدّ من إعادة أصل الصّلاة، و حيث لم يدر وجه القبلة، فهو لو إلى جهات ثلاثة بعد الصّلاة الرابعة و بعد قضاء الجزء المنسىّ، فهو يعلم بوقوع صلاة صحيحة منها إلى القبلة، لأنّه على هذا صلّى إلى أربع جهات كما هو حقّه.

فبهذا النحو يحصل احتياط فى المقام، فافهم، فظهر لك ممّا مرّ حال المسألة و جهاتها بحمد اللّه و الحمد للّه أولا و آخرا و صلّى اللّه على رسوله و آهل و اللعن على

أعدائهم.

[الكلام فى الخلل فى القبلة]

الجهة الثالثة: فى الخلل و يقع الكلام فيه فى طى مطالب:

المطلب الأول: يقع الكلام فى حكم ما إذا صلّى إلى جهة، ثمّ تبيّن خطائه و عدم كون القبلة فى هذه الجهة، فلا بدّ أوّلا من ذكر أخبار الواردة فى الباب، ثمّ بيان ما يستفاد منها، و بيان حكم المسألة، فنقول بعونه تعالى: إن الأخبار الواردة فى المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تدلّ بظاهرها فى حدّ ذاتها على وجوب استقبال القبلة فيما إذا تبيّن له كونها على غير القبلة فى أثنائها، لما بقى من صلاته، و أمّا إذا فرغ من صلاته، و تبيّن كون صلاته على غير القبلة فلا يعيدها، و هى رواية القاسم بن الوليد (قال: سألته عن رجل تبين له و هو فى الصّلاة أنّه على غير القبلة، قال: يستقبلها إذا أثبت ذلك، و ان كان فرغ منها فلا يعيدها.) «۱»

و هذه الرواية مضمرة، لأنّ القاسم لم يعيّن ممّن يروى، و قال فقط (سألته) مضافا إلى أنّه لم يذكر فى الرجال شىء فى حق القاسم إلا أنهم قالوا: له كتاب، و تدلّ بظاهرها على ما قلنا، غاية الأمر ينبغى التكلم فيها فى بعض جهات اخر، و هو فى أنّ الرواية هل تدلّ على كون الدخول فى الصّلاة مع التحرّى عن القبلة، و قام فى الصّلاة إلى الجهة الّتى توجه نحوها بمقتضى اجتهاده.

أو كان عالما بكون القبلة إلى الجهة الّتى توجّه نحوها و تبين بعدا خطائها.

أو كان ساهيا أو ناسيا عن القبلة اصلا، أو كان للرواية إطلاق يشمل كل

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

الصور، و تدلّ على أنّ من توجه بجهة بأىّ نحو كان، ثمّ ثبت كون القبلة فى غير هذه الجهة، فإن كان التبين فى أثناء الصّلاة يستقبلها، و ان كان بعد الفراغ فلا يعيدها.

و أيضا هل تدلّ الرواية على عدم الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه إذا تبين بعد الفراغ من الصّلاة، بمعنى أن لها إطلاق يشمل كل من الوقت و خارجه.

أو تدلّ على عدم الوجوب إن كان فى خارج الوقت، و أمّا فى الوقت فلا ظهور لها معتدّ به.

و أيضا هل تدلّ الرواية على أن الحكم المذكور ثابت حتّى فى ما إذا تبين كون الخروج عن القبلة بالغا حدّ اليمين و اليسار او أكثر من ذلك، مثل ما كان مستدبرا للقبلة، أو ليس لها اطلاق يشمل مطلق تبين الخروج من القبلة، بل لا يدلّ إلا على عدم وجوب الاعادة

فى ما إذا كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار، و لم يبلغ بهذا الحدّ اعنى: حدّ اليمين و اليسار، فهذه جهات لا بد من التكلم فيها.

[الكلام فى الجهات المختلفة فى الطائفة الثانية من الروايات]

الطائفة الثانية: ما تدلّ بظاهرها على وجوب إعادة الصّلاة فى صورة تبين كونها على غير القبلة، و هى ما رواها معمر بن يحيى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبينت القبلة و قد دخل وقت صلاة اخرى، قال:

يعيدها قبل أن يصلّى هذه الّتى قد دخل وقتها) «۱» الحديث. (و نقل العامة معمرا مخففا، و فى رجال أصحابنا معمر مشددا). «۲»

و تدلّ الرواية على وجوب الاعادة بعد الصّلاة لمن تبين له وقوع صلاته على

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۹ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- و قد نقل سيدنا الأستاذ مد ظله فى أطراف شخصيته و ما روى عنه العامة مطالب مفيدة.

(المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۹۲

غير القبلة غاية الأمر يقع الكلام فى الرواية أيضا فى جهات:

الاولى فى أنّه هل تدلّ على مطلق من صلّى على غير القبلة سواء كان دخوله فى الصّلاة إلى الجهة الّتى توجهه نحوها، ثمّ انكشف عدم كونها القبلة، من باب العلم بذلك، أو التحرى و الاجتهاد، أو السهو فى القبلة، أو نسيانها، أو يختص بصورة التحرى فقط، او مع العلم، و لا تشمل السهو و النسيان.

الثانية فى أنّها هل تدلّ على خصوص صورة كونه مستدبر القبلة ثمّ انكشف له ذلك، أو على مطلق كونه على غير القبلة، و إن كان مقبلا إلى يمين القبلة أو يسارها.

الثالثة فى أنّها هل تدلّ على وجوب الإعادة فى الوقت و خارجه، بل لها خصوصية فى ذلك بقرينة قوله (و قد دخل وقت صلاة اخرى) لأنّ ذلك قرينة على مضى الوقت و دخول وقت صلاة اخرى، أو تدلّ على وجوب الاعادة فى خصوص ما إذا انكشف كونه على غير القبلة فى الوقت، و امّا بعد الوقت فلا ظهور لها يشمل بعد الوقت، و كان قوله (و قد دخل وقت صلاة اخرى) يعنى دخل وقت صلاة العصر إن كان ما صلّى على غير القبلة الظهر، أو العشاء إن كان ما صلّى غير القبلة المغرب، فالمراد بدخول وقت صلاة اخرى، هو دخول وقت صلاة مترتبة عليها، و إن كان الوقت مشتركا بينهما، فهذه جهات يأتى الكلام فيها فى طى كلامنا.

الطائفة الثالثة: ما قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية، قال: قد رويت رواية أن من صلّى إلى استدبار القبلة، ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصّلاة، و هذا هو الاحوط و عليه العمل انتهى «۱»، و هى تدلّ على أن من صلّى إلى دبر القبلة يجب

---

(۱)- النهاية، ص ۶۴.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۹۳

عليه إعادة الصّلاة بعد خروج الوقت.) «۱»

و احتمال كون نظر الشّيخ رحمه اللّه من الرواية الّتى رويت إلى رواية معمّر المتقدمة ذكرها، و أنّه استظهر منها وجوب الإعادة حتّى فى خارج الوقت، و لهذا قال رويت رواية بعيد، لأنّ رواية «۲» معمر ليس فيها كون وقوع صلاته مستدبر القبلة و الحال أنّه رحمه اللّه قال رويت رواية على أنّ من صلّى إلى استدبار القبلة، ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصّلاة الخ، فعلى هذا هى أيضا رواية فى الباب.

الطائفة الرابعة: ما تدلّ على عدم وجوب الاعادة على من صلّى على غير القبلة فى صورة التحرّى، و هى ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (ثمّ فى الاعمى يؤمّ القوم و هو على غير القبلة قال: يعيد، و لا يعيدون فانّهم قد تحروا.) «۳»

و قد يستشكل فى الروايـة نظرا إلى أنّه مـا الفرق بين الأعمى و غيره، حتّى تجب الاعـادة عليه دون غيره، لأنّ الاعمى أيضا دخل فى الصّلاة حتما بعد السؤال و الفحص عن القبلة، فدخل فيها بعد التحرى و الاجتهاد مثل القوم فما الفرق بينه و بينهم حتّى يقال: يعيد و لا يعيدون، معللا بأنّهم قد تحرّوا، فهذا سبب لو هن الرواية. «۴»

---

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۹ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۷ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۴)- أقول: قلت فى مجلس البحث بعد ما أفاد مدّ ظله ما تقدم: بأنّه بعد صراحة قول الإمام عليه السّلام فى عدم وجوب الاعادة على القوم، لأنّهم قد تحرّوا، فيمكن أن يكون المعلوم بين السائل و الامام عليه السّلام بأن الاعمى دخل بغير التحرى و لم ينقل تمام القضيّة فى الرواية فبعد إمكان

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۹۴

و اعلم أن هذه الطوائف من شواذ الأخبار فى هذا الباب، و العمدة فى الباب

[ذكر الطائفة الخامسة من الروايات المربوطة بالمقام]

هى الطائفة الخامسة و السادسة من الروايات، فنقول:

أما الطائفة الخامسة: فهى ما يمكن أن يستفاد منها بحسب الظاهر فى ذاتها، وجوب الإعادة إذا كان الخروج عن القبلة بالغا إلى المشرق و المغرب أو أزيد، و عدم وجوب الإعادة إذا لم يبلغ بهذا الحدّ، بل كان غير بالغ حدّ اليمين و الشمال أو المغرب و المشرق، و هى روايات:

الرواية الأولى: ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (أنه قال: لا صلاة إلا إلى القبلة قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق و المغرب قبلة كله. قال:

قلت: فمن صلّى لغير القبلة، أو فى يوم غيم فى غير الوقت؟ قال: يعيد.) «۱»

و ظاهر هذه الرواية تدلّ على أنّ الصّلاة الواقعة إلى غير القبلة ليست بصلوة، و أنّ القبلة حدّها ما بين المشرق و المغرب، و بعد ما قال (فمن صلّى لغير القبلة أو صلّى فى يوم غيم فى غير الوقت يعنى: صلّى الصّلاة فى غير وقته فى يوم غيم، يعيد الصّلاة) يستفاد بأن الصّلاة الواقعة إلى المشرق و مغرب الكعبة أو أزيد من ذلك محتاجة إلى الاعادة، و امّا إذا لم يبلغ الانحراف عن القبلة إلى هذا الحدّ، بل كان ما بين المشرق و المغرب، فلم يصرح فيها بعدم وجوب الإعادة، و لكن يستفاد ذلك من قوله عليه السّلام فى جواب (أين حدّ القبلة) قال (ما بين المشرق و المغرب قبلة) لأنّه إذا كان ما بين

ذلك لا وجه لرفع اليد عن ظاهر قوله عليه السّلام من أن وجه عدم وجوب الإعادة على القوم كان من باب تحرّيهم، و وجوب الإعادة على الاعمى كان من باب عدم تحريه فسكت مدّ ظله و لم يقل شيئا و لعله استرتضى مدّ ظلّه ما قلت. (المقرر)

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۹ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۹۵

المشرق و المغرب قبلة، فالصّلاة الواقعة ما بين المشرق و المغرب واجدة لشرط القبلة فلا تجب الإعادة، غاية الأمر كلام آخر هنا فى أن ما بين المشرق هل هو قبلة مطلقا، أو لخصوص البعض الموارد:

الرواية الثانية: ما رواها معاوية بن عمار انّه سئل الصادق عليه السّلام (عن الرجل يقوم فى الصّلاة، ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى انّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا فقال: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة.) «۱»

و هذه الرواية لا تدلّ إلّا على عدم وجوب الإعادة على من انحرف عن القبلة، و لم يبلغ إلى المشرق و المغرب أو أزيد، بل كان انحرافه أنقص من ذلك يعنى:

بين المشرق و المغرب، و امّا بالنسبة إلى ما إذا كان الانحراف الى المشرق و المغرب أو اكثر، فالرواية غير دالة عليه (إلا على مبنى سيدنا الاستاد مد ظله فى المفهوم فانّه يقول على هذا بأنّ قوله (ما بين المشرق و المغرب قبلة) له المفهوم بمعنى وجود الدليل على كون القبلة إلى هذا الحد، و عدم الدليل على أزيد من ذلك نعم، لو ورد الدليل على أزيد من ذلك لم يكن منافيا مع هذه الرواية).

الرواية الثالثة: ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال فى رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو فى الصّلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجّها بين المشرق و المغرب فليحول وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصّلاة، ثمّ يحول وجهه إلى القبلة، ثمّ يفتتح الصّلاة.) «۲»

و هذه الرواية متعرضة لصورة كون توجه المصلى فى ضمن الصّلاة، و أنه فى

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۳، ص: ۱۹۶

صورة كون الانحراف فى ما بين المشرق و المغرب فليحول وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و هذا تدلّ على صحة ما مضى بهذا النحو من صلاته، و امّا إن كان الانحراف إلى دبر القبلة فما مضى من صلاته تقع فاسدة، و لا بدّ من قطع الصّلاة و اتيانها مجددا إلى القبلة، و لم تتعرض الرواية لصورة تبين الانحراف بعد الصّلاة، فليست مربوطة بمسألتنا إلا ان يقال: بأنّه لا فرق بين تمام الصّلاة و أبعاضها، فإذا لم يكن الانحراف بأزيد من بين المشرق و المغرب موجبا لبطلان بعض الصّلاة و إعادتها من رأس، فكذلك لا يوجب لبطلان تمام الصّلاة و إعادتها، و إذا كان الانحراف بحد المشرق و المغرب أو أكثر مضرا و موجبا لفساد بعض الصّلاة، فكذلك فى كل الصّلاة لعدم الفرق بين بعض الصّلاة و تمامها فتامل.

الرواية الرابعة: ما رواها الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على عليه السّلام: انّه كان يقول: من صلّى على غير القبلة و هو يرى انّه على القبلة، ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان ما بين المشرق و المغرب.) «۱»

و هذه الرواية تدلّ على عدم وجوب الاعادة إذا تبيّن بعد الصّلاة كونه منحرفا من القبلة و لكن إلى ما بين المشرق و المغرب لا أكثر من ذلك و تدلّ على وجوب الاعادة على الانحراف أكثر من ذلك بالمفهوم لقوله (إذا كان ما بين المشرق و المغرب).

[الطائفة السادسة من الروايات المربوطة بالمقام]

الطائفة السادسة: ما يمكن أن يستفاد منها الفرق فى وجوب الاعادة بين الوقت و خارج الوقت إذا كان منحرفا عن القبلة و هى روايات:

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۳، ص: ۱۹۷

[فى ذكر بعض الروايات الواردة فى المقام]

الرواية الاولى: ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا صليت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنك صليت و انت على غير القبلة و أنت فى وقت فأعد، و إن فاتك الوقت فلا تعد.) «۱»

فهذه الرواية فرقت بين الوقت و خارجه فى وجوب الاعادة و عدمها إذا تبين وقوع الصّلاة على غير القبلة.

الرواية الثانية: ما رواها يعقوب بن يقطين (قال: سألت عبدا صالحا عن رجل صلّى فى يوم سحاب على غير القبلة، ثمّ طلعت الشّمس و هو فى وقت أ يعيد الصّلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة و إن كان قد تحرى القبلة بجهده أ تجزيه صلاته؟ فقال: يعيد ما كان فى وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه.) «۲»

الرواية الثالثة: ما رواها سليمان بن خالد (قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام: الرجل يكون فى قفر من الأرض فى يوم غيم فيصلّى لغير القبلة، ثمّ يضحى فيعلم انّه قد صلّى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال: إن كان فى وقت فليعد صلاته، و ان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده.) «۳»

الرواية الرابعة: الرواية ۹ من هذا الباب بنقل الوسائل، و لم نتعرض للرواية ۵ و ۸ من هذا الباب لأنّ سندهما أيضا ينتهى إلى عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، و متن الروايتين و إن كان مختلفا فى الجملة مع متن الرواية الأولى الّتى رواها عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه عليه السّلام خصوصا الرواية ۸ الّتى رواها الصّدوق رحمه اللّه لأنها

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۹۸

متعرضة للسؤالين أحدهما عن الاعمى، و لكن مع ذلك من كان له تتبع فى الروايات يدرى بأن كلها ليست إلا رواية واحدة، غاية الأمر عبد الرحمن نقل ما وقع بينه و بين المعصوم عليه السّلام على الاختلاف لا أن عبد الرحمن سئل عن المسألة ثلاث مرات، و على كل حال تدلّ كلها على التفصيل بين الوقت و خارجه فى وجوب الاعادة و عدمها.

[قد يقال بالجمع بين الطائفة الخامسة و السادسة بالعموم و الخصوص من وجه]

و على كل حال قد يقال: بأن النسبة بين الطائفة الخامسة و بين الطائفة السادسة تكون عموما من وجه، لأنّ الطائفة الخامسة خاص من جهة و عام من جهة، خاص من جهة، ان الاعادة اوجبت فيها فى خصوص ما إذا كان الانحراف بالغا حدّ المشرق و المغرب و أكثر، لأنها دلت على عدم وجوب الاعادة إذا كانت الانحراف أقل من ذلك، و دلت على وجوب الاعادة فيما إذا كان الانحراف بالغا المشرق و المغرب أو اكثر، و عام من جهة ان وجوب الاعادة فيها غير مختصّة بالوقت بل تعم الوقت و خارجه.

و الطائفة السادسة خاص من جهة و عام من جهة، خاص من جهة اختصاص الاعادة بما إذا كان تبين الانحراف فى الوقت، و امّا إذا كان بعد الوقت فلا تجب الإعادة، و عام من جهة وجوب الاعادة فى الوقت لمن انحرف عن القبلة سواء كان انحرافه بأقل من المشرق و المغرب أو بالمشرق و المغرب و اكثر.

فإذا كان كذلك فحيث انّه ما يرى من كلمات المشهور من القدماء هو أنهم فصّلوا بين ما إذا كان تبين الانحراف فى الوقت فتجب إعادة الصّلاة، و بين ما إذا كان تبيّن الانحراف فى خارج الوقت فلا تجب الاعادة، فيؤخذ بالطائفة السادسة من الأخبار و يقيد بها

الأخبار الطائفة الخامسة في مورد التعارض، و تكون النتيجة هو

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۱۹۹

وجوب الاعادة مطلقا حتّى في ما إذا لم يكن الانحراف بالغا حدّ المشرق و المغرب.

و هذا النحو من التوجيه في مقام رفع التعارض بين الطائفتين من الروايات، هو ما اختاره صاحب الحدائق رحمه اللّه، و لكن ليس كلامه في محلّه، و ليس هذا هو الجمع بين الطائفتين من الروايات، بل هذا يوجب طرح الطائفة الخامسة من الروايات، لأن بين الطائفة الخامسة و السادسة لم تكن منافات و معارضة في بعض الجهات، مقتضى كل من الطائفتين عدم وجوب الاعادة في خارج الوقت بالنسبة إلى من انحرف عن القبلة، في صلاته بمقدار لم يبلغ المشرق و مغرب القبلة، لأنّ الطائفة الخامسة تدلّ على عدم وجوب الاعادة في هذه الصورة مطلقا في الوقت و خارجه، و الطائفة السادسة تدلّ على عدم الاعادة في هذه الصورة أيضا في صورة خروج الوقت، فتعارضهما يكون بالنسبة إلى ما كان الانحراف كذلك و لكن تبين بعد ذلك في الوقت، فإن مقتضى الطائفة الأولى من الطائفتين هي عدم وجوب الاعادة، لكون الانحراف ما بين المشرق و المغرب، و تدلّ هذه الطائفة على كون منشأ عدم وجوب الاعادة هو أن ما بين المشرق و المغرب قبلة، و الحال أن الطائفة الثانية من هاتين الطائفتين تدلّ على وجوب الإعادة في هذه الصورة، فإن قلنا بترجيح الطائفة الثانية و لازمه وجوب الإعادة في الوقت مطلقا إذا كانت صلاته إلى غير القبلة سواء كان الانحراف بالغا حدّ المشرق و المغرب و أزيد، أو يكون أقل من ذلك، فيوجب ذلك طرح الطائفة الأولى، لأنّ الطائفة الأولى نص في أن عدم وجوب الاعادة في هذه الصورة مستندة إلى كون ما بين المشرق و المغرب قبلة، فإن رفع اليد عن ذلك و يقال بوجوب الإعادة في هذا الفرض و تقييد الطائفة الأولى الدالة على عدم وجوب الإعادة في الفرض بالطائفة الثانية، فيوجب ذلك طرح الطائفة الأولى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۰۰

من رأس، لأنّ بذلك رفع اليد عما تكون الطائفة الأولى نص فيه، و هو كون ما بين المشرق و المغرب علّة لعدم وجوب الاعادة لا خروج الوقت، فهذا ليس جمع بل طرح الطائفة الأولى، فلا وجه لما ذهب إليه صاحب الحدائق رحمه اللّه في المقام.

[نقول ان التعارض بين الطائفتين بدوى اذا عرض على العرف]

إذا عرفت ذلك نقول في مقام الجمع في هذا التعارض البدوى بين الطائفتين:

بأنه بعد كون لسان الطائفة الأولى هو عدم وجوب الاعادة في ما إذا كان الانحراف بما بين المشرق و المغرب لوقوعها إلى القبلة، لأنّ المستفاد منها كون ما بين المشرق و المغرب قبلة، و يكون لسان الطائفة الثانية فيه وجوب الاعادة إذا صلّى إلى غير القبلة و تبين ذلك في الوقت، و امّا لو تبين في خارجه فلا تجب الاعادة، فإن عرض الطائفتين من الروايات على العرف يرى أن الطائفة الأولى تحكم بعدم وجوب الاعادة في الفرض لكون صلاته واقعة إلى القبلة، و الطائفة الثانية تحكم بوجوب الاعادة في الوقت لكونها واقعة على غير القبلة، فلم ير العرف فيهما منافات و معارضة، و بلسان الاصطلاحى يكون لسان الطائفة الأولى لسان الورود أو الحكومة على الطائفة الثانية، لأنّه إما تدلّ على كون ما بين المشرق قبلة حقيقة بدون اعمال تعبد و تنزيل فتكون واردا على الطائفة الثانية، و امّا تدلّ على كون ما بين المشرق و المغرب قبلة تنزيلا و تعبدا فتكون حاكما على الطائفة الثانية و على كل حال لا تعارض بينهما.

و امّا بالنسبة إلى ما كان الانحراف بالغا حدّ المشرق و المغرب و أزيد، فإن توهّم كون التعارض بينهما بنظر البدوى لأنّ الظاهر من الاطلاق في الطائفة الأولى أعنى: الخامسة هو وجوب الإعادة في الوقت و خارجه، و الطائفة الثانية أعنى الطائفة السادسة من الروايات المتقدمة ذكرها نصّ في الفرق بين الوقت و خارجه،

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۰۱

فلا بدّ من تقييد الأولى بالثانية، فتكون النتيجة الاعادة في الوقت إذا كان الانحراف بالغا إلى المشرق و مغرب القبلة أو أزيد، و عدم

الاعادة فى خارج الوقت فى هذه الصورة، هذا كله فى مقام الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات.

و هنا كلام آخر فى بعض ما يمكن أن يكون معارضا بالنسبة إلى خارج الوقت مع الطائفة السادسة أعنى: الأخبار الّتى كان مفادها التفصيل بين الوقت و خارجه، و يأتى الكلام فى ذلك إن شاء اللّه.

ثمّ ان من الغريب انّه لم نر فى كلمات القدماء عدم وجوب الاعادة مطلقا إذا كان الانحراف ما بين المشرق و المغرب، بل يظهر من كلماتهم على سبيل الإطلاق ما يستفاد من الروايات المفصلة من وجوب الإعادة فى الوقت و عدمها فى خارجه إذا صلّى على غير القبلة بدون ذكر عما إذا كان الانحراف ما بين المشرق و المغرب، فكيف لم يذكروا هذه الصورة فانّه لا يجب الاعادة مطلقا فيها مع دلالة الروايات عليها، كما قلنا بأن مقتضى الجمع بينها و بين الروايات المفصّلة هو عدم وجوب الاعادة مطلقا إذا كان الانحراف ما بين المشرق و مغرب القبلة.

و يمكن أن يقال فى توجيه عدم تعرضهم لصورة الانحراف فى ما بين المشرق و المغرب، هو أن هذا المقدار من الانحراف لا يكون انحرافا عن القبلة كما قلنا فى حاشيتنا على العروة: بأن القبلة هو ما بين محل شرق الشّمس و غربها فى أول الجدى لا المشرق و المغرب العرفى، و هو كل مورد يطلع فيه الشّمس و يغرب فيه، لأنه على ما قلنا كون ما بين المشرق و المغرب تقريبا بقدر ربع الدائرة، فيساوق مع ما قلنا فى المراد من الجهة، فلا يبعد أن يكون نظرهم إلى ذلك، فعدم تعرضهم بصورة الانحراف البالغ هذا الحدّ كان من باب عدم كونه انحرافا، لأنه لم يزد تقريبا من ربع الدائرة الّتى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۰۲

تكون تقريبا هو المراد من الجهة الّتى يجب التوجّه إليها، فبهذا النحو يمكن توجيه كلامهم، و يمكن أن يكون هذا وجه عدم تعرضهم، و على كل حال لم نر فى كلامهم إلا الحكم بالاعادة فى الوقت و عدمها فى خارجة إذا صلى إلى غير القبلة، و لم يتعرضوا لصورة ما بين المشرق و المغرب أصلا فتأمل.

[يقع الكلام فى بعض الجهات]

ثمّ إنّه يقع الكلام فى بعض الجهات الأولى فى انّه كما قلنا فى طى كلماتنا السابقة يقع الكلام فى أن الروايات الدالة على التفصيل بين الاعادة فى الوقت و خارجه، أو ما دل من الروايات على عدم الاعادة مطلقا فى ما كان الانحراف ما بين المشرق و المغرب هل تدلّ على خصوص ما إذا كان دخول المصلّى فى الصّلاة بعد التحرى عن القبلة فشرع فى الصّلاة بعد تحصيل الاجتهاد الظنى على جهة، ثمّ تبين بعد الصّلاة عدم كون هذه الجهة هى الجهة القبلة، أو يعم الدخول مع التحرى و الدخول مع العلم بكون جهة هى القبلة ثمّ تبين بعد الصّلاة خلاف ذلك، أو يعم صورة دخل فى الصّلاة و توجه إلى غير جهة القبلة ناسيا أو ساهيا ثمّ تبين له بعد الصّلاة انّه توجه إلى غير القبلة، أو تشمل حتّى الصورة الّتى دخل فى الصّلاة و توجه الى غير جهة القبلة مع كونه شاكا فى القبلة، أو يشمل حتّى صورة توجّهه إلى غير القبلة عمدا.

لا اشكال فى عدم دخول صورة الاخيرة، أما الأخبار المفصّلة بين الوقت و خارجه، فهى صريحة فى أنّه صلّى على غير القبلة، ثمّ تبين بعد الصّلاة كونها على غير القبلة، و أمّا إن كان من أوّل الصّلاة عالما بكون الجهة الّتى يتوجه نحوها غير القبلة فمن الأوّل بيّن عنده كون صلاته على غير القبلة، لا أنّه بعد الصّلاة تبين ذلك، فهذا شاهد على خروج هذه الصورة عن موردها مسلما.

[لا يمكن الالتزام بكون ما بين المشرق و المغرب قبلة مطلقا]

و كذلك الأمر بالنسبة إلى الطائفة الدالة على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة،

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۰۳

لأنّ احتمال كون هذه الروايات دالة على أن المشرق و المغرب قبلة مطلقا بحيث كان الشرط من أول الأمر حتّى بالنسبة إلى العالم بجهة القبلة هو كفاية التوجّه إلى ما بين المشرق و مغرب القبلة و لو لم يكن حال الاضطرار، أو حال الالتفات بين الصّلاة أو بعدها احتمال، لا يمكن الالتزام به فانّه و إن كان قد يتوهّم ذلك من رواية زرارة أعنى: الرواية الأولى من هذه الطائفة المتقدمة ذكرها، حيث ان فى هذه الرواية بعد السؤال عن حدّ القبلة قال عليه السّلام (ما بين المشرق و المغرب قبلة) إلا أنّه بعد ظهور رواية الرابعة من هذه الطائفة على أن القبلة المشروعة أولا و بالذات هى مرتبة اخرى غير ما بين المشرق و المغرب، لأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام فيها (إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحول وجهه إلى القبلة ساعة يعلم) فى ما يعلم كونه على غير القبلة فى أثناء الصّلاة، هو أنّ القبلة المشروعة أوّلا مرتبة اخرى تكون دائرتها أضيق ممّا بين المشرق و المغرب، و هى مرتبة يجب على كل أحد، مع قطع النظر عن طرو بعض الطوارى، مثل ما كان من باب الخطاء فى الاجتهاد، و لهذا بمجرد الالتفات يجب التوجّه إلى هذه المرتبة من القبلة، فهذا شاهد على أن ما بين المشرق و المغرب ليس قبلة مطلقا و لعل المراد من قوله عليه السّلام فى رواية زرارة و غيرها (ما بين المشرق و المغرب قبلة) هى القبلة الّتى لا بد من التوجّه إليها أقلا، فهذه المرتبة مرتبة لا يصح خلوّ الصّلاة من هذه المرتبة من القبلة إلّا فى ما دل دليل من خارج على اغتفار خلو الصّلاة حتّى من هذه المرتبة من القبلة و هى ما بعد الوقت، فيمكن ان يقال فى مقام الثبوت بكفاية القبلة الظاهرية للصّلاة فى هذا الحال، أعنى بعد الوقت أو إسقاط شرطية القبلة.

و على كل فكل من الطائفتين غير شاملين لصورة الدخول فى الصّلاة إلى غير

القبلة عالما عامدا، ثمّ نقول بعد ذلك: بأنّ ما كان دخوله فى الصّلاة متوجّها إلى جهة انكشف بعد الصّلاة عدم كونها القبلة إن كان بعد التحرّى و الاجتهاد، فهى القدر المتيقّن من الروايات المفصلة خصوصا التصريح فى بعضها على ذلك، مثل ما رواها سليمان بن خالد (قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام: الرجل يكون فى قفر من الأرض فى يوم غيم فيصلى لغير القبلة ثمّ يضحى، فيعلم انّه صلّى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال: إن كان فى وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده.) «۱»

[منشأ عدم القضاء فى خارج الوقت اجتهاده]

فإنّ مفروض السؤال يكون فى يوم غيم فى قفر من الأرض، و من الواضح أنّ فى أمثال هذا الوقت يكون وقت التحرى و إلّا فإن كانت الشمس، طالعة فيعلم بالقبلة بالشمس، فالظاهر أنّ دخوله كان بالتحرى، و أصرح من ذلك أنّه قال (و ان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده،) فمنشأ عدم القضاء فى خارج الوقت يكون اجتهاده فيدل ذلك على أنّ دخوله فى الصّلاة إلى الجهة الّتى يعلم بعدا كونها غير القبلة كان مستندا إلى الاجتهاد، ثمّ انكشف خطاء اجتهاده، و لا إطلاق لسائر الروايات يشمل ما إذا كان دخوله شاكّا أو ناسيا أو ساهيا للقبلة، لأنّ روايات الباب ظاهرة أو صريحة أو متيقنها صورة كان دخولها فى الصّلاة و توجهها إلى الجهة التى ينكشف بعدا كونها غير القبلة عن اجتهاد.

و امّا شمول روايات الدالة على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة لصورة النسيان و السهو و عدم شمولها فيأتى الكلام فيها.

و توهّم دلالة رواية يعقوب بن يقطين، و هى هذه: (يعقوب بن يقطين قال:

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

سألت عبدا صالحا عن رجل صلّى فى يوم سحاب على غير القبلة، ثمّ طلعت الشمس و هو فى وقت أ يعيد الصّلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة؟ و إن كان قد تحرى القبلة بجهده أ تجزيه صلاته؟ فقال: يعيد ما كان فى وقت، فإذا ذهب الوقت فلا اعادة عليه. «۱»

على الاعم من صورة التحرى و غيره بتقريب أنّ الرواية تدلّ على أن السائل سئل سؤالين: أحدهما عن رجل صلّى فى يوم سحاب على غير القبلة، و الثانى عمن تحرى و صلّى على غير القبلة لأنّ بعد سؤال الأوّل (قال و إن كان قد تحرى بجهده أ تجزيه صلاته) فأجاب عليه السّلام عن كلا السؤالين بوجوب الاعادة فى الوقت و عدمها فى خارجه، و حيث إنّ الظاهر من السؤال الثانى يكون خصوص صورة دخوله متحريا عن القبلة، فالصورة الأولى تكون غير ذلك و هى ما كان دخولها شاكّا فى القبلة أو ساهيا أو ناسيا أو يقال: بأنّ السؤال لو فرض أنّه سؤال واحد، و لكن سياق الكلام دليل على أن السائل سئل عن صورة لم تشمل كل الأفراد، ثمّ فرض صورة تكون الأولى بعدم الاشكال، و أداها مصدرا بان الوصلية و قال (و ان كان قد تحرى القبلة بجهده الخ) و لكن الإمام عليه السّلام بدون تعيين خصوص صورة التحرى أو غيرها، أجاب بما يفيد وجوب الاعادة فى الوقت و عدمها فى خارجه، فاسد جدا.

لأنّه كما قلنا يكون وضع السؤال و فرض السحاب مناسبا مع كون الدخول مع الاجتهاد و التحرّى، لأنّ فى أمثال هذه المواقع يتحرّى الشخص و يعمل بمقتضى تحريه، و ما تقدم من أنّ السائل سئل سؤالين، أو سؤالا واحدا بيّن أولا تمام مراتبه، ثمّ مرتبة من مراتبه بقوله (و ان كان قد تحرى الخ) واضح البطلان، لأنّ السؤال ليس

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

إلا سؤال واحد، أو أقلا كون السؤال سؤالين غير معلوم، و قوله (و إن كان قد تحرّى الخ) و إن كان إن فيه إن الوصلية، فليس معناه ما توهم، بل المراد، و اللّه اعلم، هو أن السائل بعد ما سئل عن الصّلاة فى يوم سحاب، و أنه يعيد أولا يعيد، كان فى مقام بيان فهم وجوب الاعادة و عدمها، و أنه تجب الاعادة فى هذه الصورة و إن كان صلاته إلى الجهة الّتى صلّى كان مع التحرى، فالمراد هو أنّه مع كون ذلك مع التحرّى تجب الاعادة أم لا، فليس فى البين إلا سؤال واحد و هو عن الصّلاة على غير القبلة مع التحرى، و لا أقل من عدم ظهور للرواية يشمل غير صورة التحرّى.

[روايات عبد الرحمن رواية واحدة لا ثلاثة]

و من هذا يظهر لك حال ساير الروايات مثل الروايات الّتى تنتهى سند كل منها إلى عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه التى قلنا بانّها رواية واحدة، «۱» لا أن تكون روايات ثلاثة، و كذلك الرواية الّتى رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

الأعمى إذا صلّى لغير القبلة فإن كان فى وقت فليعد، و إن كان قد مضى الوقت فلا يعيد). «۲»

حيث ان ظاهرها أو متيقنها صورة التحرى، لأنّ الاعمى أيضا يسأل و يتحرى حتما عن القبلة و يدخل فى الصّلاة فلا يستفاد من الروايات صورة و النسيان و السهو.

و امّا صورة القطع أعنى: ما إذا قطع من طريق إلى كون جهة هى القبلة، فصلّى إلى هذه الجهة، ثمّ انكشف بعد ذلك خطاء قطعه، فهل يقال بهذا التفصيل فيها أعنى: وجوب الاعادة فى الوقت و عدمها فى خارجه أو لا؟

---

(۱)- الروايات ۱ و ۵ و ۸ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

الظاهر أنّ القطع يكون مثل الاجتهاد الظنى، و عدم كون فرق بينهما من هذا الحيث، كما أنّ الروايات بعضها ان كان ظاهرها مورد التحرى، و لكن نعلم بأنّ الميزان فى عدم الاعادة فى خارج الوقت فى الصورة الّتى تحرى عن القبلة ليس إلا من باب أن دخوله كان

على طبق ما قرّر له من الوظيفة و الطريق على تحصيل شرط القبلة، سواء كان ذلك اجتهاد ظنّى أو القطع.

[فى الروايات الدالّة على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة]

أما الكلام فى الروايات الدالة على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة، «۱» و أنّها هل تدلّ على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة لخصوص من تحرى فى القبلة، ثمّ تبين بعد الصّلاة كون انحرافها إلى ما بين المشرق و المغرب لا أزيد أو يشمل من دخل فى الصّلاة عالما بكون جهة قبلة، ثمّ تبين بعد الصّلاة كونه منحرفا عن القبلة بما بين المشرق و المغرب، و كون قطعه جهلا مركبا، أو تعم الناسى و الساهى و الغافل عن التوجّه إلى القبلة حال الصّلاة، ثمّ تبين له بعد الصّلاة، و كان انحرافه بما بين المشرق و مغرب القبلة.

أو يقال: ان المستفاد من الرويات خصوصا رواية زرارة منها، هو كون ما بين المشرق و المغرب قبلة، و إطلاق هذا الكلام يقتضى كون هذا الحد قبلة حتّى للعالم المختار، و لا اختصاص لها بصورة التحرى أو القطع أو النسيان و السهو.

اعلم أن شمول الروايات لصورة النسيان و السهو مسلم إن لم نقل بأنّ مورد السؤال فى بعضها هو من نسى القبلة و انحرف عنها إلى ما بين المشرق و المغرب، مثل رواية معاوية بن عمار أنّه سئل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم فى الصّلاة، ثمّ ينظر بعد

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۹ و الرواية من الباب ۱۰ و الرواية ۵ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

ما فرغ، فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا، فقال له: قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبلة) فإنّه من المحتمل بل لا يبعد أن يكون المستفاد من قوله (يقوم فى الصّلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ) انّه متى قام فى الصّلاة لم يكن ملتفتا إلى القبلة كى يتوجّه نحوها، بل نسى أو غفل فدخل فيها و الحال أنّه منحرف عنها، فلما صلّى نظر فرأى انّه انحرف عن القبلة، فلا يبعد أن يكون مساق السؤال عمن نسى القبلة.

و على كل حال إن لم نقل بذلك فلا وجه لاختصاص مورد الروايات بخصوص المتحرّى، نعم يمكن دعوى شمول الروايات خصوصا رواية زرارة للناسى و المتحرى، بل و القاطع، و لو نقول بعدم كون المستفاد منها كون ما بين المشرق و المغرب قبلة مطلقا حتّى للعالم المختار، و لكن لا يبعد شمولها للقاطع بكون جهة هى القبلة و الناسى و المتحرى.

[شمول للروايات للمختار و المضطر مشكل]

و أمّا شمولها لكل مورد حتّى يقال: بأنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة للمختار و المضطر، فهو مشكل و لا يمكن الالتزام به، لدلالة رواية عمار، «۱» لأنّها تدلّ على أنّ من توجه فى أثناء الصّلاة بكونه منحرفا بما بين المشرق و المغرب يجب عليه التوجّه إلى القبلة و تحويل وجهه نحوها، فهذا دليل على أنّ القبلة المفروضة أولا التوجه إليها هى أضيق دائرة ممّا بين المشرق و المغرب.

و احتملنا سابقا بأن يكون المراد بما بين المشرق و المغرب ليس المشرق و المغرب الاعتدالى أعنى: ما بين كل نقطة تطلع الشّمس منها أو تغرب فيها، بل يكون ما بين آخر نقطة تطلع الشّمس منها أو تغرب فيها و لم تتجاوز طلوع أو

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

غروبها من هذه النقطة، بحيث إذا فرض دائرة و يفرض نقطة، منها محل شرق الشّمس بحسب ميلها الأعظم، و هو فى أول سرطان، ثمّ كلما يمضى من الأيام تطلع الشمس فى نقطة اخرى بحيث يصير بمضى كل يوم من بعد سرطان الفصل بين مشرقها و مغربها فى هذه

الدائرة المفروضة أنقص من الفصل الحاصل بين مشرقها و مغربها فى أول سرطان إلى أول الجدى، ففى هذا اليوم يكون الفصل بين المشرق و مغرب الشّمس أنقص من جميع أيام السنة، ففى كل موضع من هذه الدائرة المفروضة من أول سرطان إلى أول الجدى يكون مشرق الشّمس و مغربها فى نقطة من الدائرة، فتمام هذه المواضع موضع شرق الشّمس و غربها، فليست هذه المواضع من الدائرة المفروضة ما بين المشرق و المغرب، بل نفس المشرق و المغرب، لأنّ كلها موضع شرقها و غربها، و ما هو ما بين المشرق و المغرب يكون كل موضع من الدائرة يكون بين موضع شرقها و غربها، و هو على ما قلنا بين موضع من الدائرة تطلع الشمس منها فى أول الجدى و تغرب منها فى هذا اليوم، فعلى هذا يكون المراد بما بين المشرق و المغرب ما بين المشرق و المغرب فى أول الجدى.

و إذا كان هذا هو المراد فينطبق تقريبا مع ما قلنا فى توجيه الجهة، لأنّ بهذا النحو يكون ما بين المشرق و المغرب تقريبا ربع الدائرة المفروضة، و الجهة تكون بهذا المقدار تقريبا فيوافق مفاد هذه الروايات تقريبا مع ما بينا فى المراد من الجهة، إلا أنّه بعد دلالة رواية عمار أنّ القبلة المفروضة، أولاـ أضيق مما بين المشرق و المغرب، فلا يمكن أن يقال بأنّ روايات الدالة على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة مفادها ينطبق مع ما قلنا فى ما هو قبلة للبعيد الغير المتمكن من التوجّه إلى عين الكعبة أعنى: الجهة، لأنه قلنا بأن الجهة و شطر المسجد الحرام تكون تقريبا هى الربع

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۰

من الدائرة المفروضة الّتى تكون الكعبة فى هذا الربع.

[توضيح المراد من الجهة و البيان الاول]

و نقول بعونه تعالى توضيحا لمرادنا من الجهة: بأنّه ربما يحتمل أن يكون تكليف البعيد هو عين تكليف القريب، فكما أن الواجب على القريب من الكعبة هو التوجه بعينها كذلك يجب على البعيد أيضا التوجّه بعين الكعبة، فعين الكعبة قبلة للقريب و البعيد ببيانين:

الأول: أن يقال: بكون الواجب على كل مكلف هو استقبال عين الكعبة غاية الأمر يختلف الاستقبال بالنسبة إلى القريب و البعيد، مثلا انت إذا كنت قريبا من شىء بحيث يكون الفصل بينك و بينه ذراعا مثلا، فلا بدّ من صدق المقابلة و كونك مستقبلا له بأن يكون مقاديم وجهك مقابلا له بحيث لو خرج خط من جانبك يكون مستقيما يصل به، حتّى لو كان هذا الجسم المقابل لك إنسانا لا بد و ان يكون تمام مقاديم بدنك مقابلا لتمام مقاديم بدنه، فلو كان نصف بدنك غير مقابل له لا يصدق الاستقبال و كونكما متقابلين، و لكن إذا فرض صيرورتك بعيدا منه مثلا كان هذا الشىء أو هذا الشخص بعيدا عنك بالف ذراع، فلا يعتبر فى صدق استقبالك له ما اعتبر فى صدق استقبالك له فى حال قربك به، فلو كان جزء من بدنك غير مقابل له يصدق الاستقبال مع ذلك، و كلما يكون البعد أكثر يكون الأمر أسهل، فربما يصدق الاستقبال فى البعيد لشىء لو فرض كونه قريبا منه لم يصدق الاستقبال اصلا.

فعلى هذا يقال فى المسألة هكذا و أنّ الواجب على القريب و البعيد هو و استقبال عين الكعبة، غاية الأمر يختلف صدق الاستقبال بالنّسبة إلى القريب و البعيد، و لهذا ترى أن صفا من الناس إن كان قريبا من شىء لا يكون مستقبلا لهذا الشىء إلّا أحد منهم لقربهم بهذا الشىء، فليس إلّا أحد أهل الصفّ مقابلا له، و ساير

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۱

أهل الصف ليسوا مقابلين له، بل يكونون واقعين فى طرفيه، و لكن لو باعدوا عن هذا الشىء يكونون كلهم مستقبلين له فى حدّ من العبد عند العرف، و هذا واضح البيان.

[البيان الثانى فى المراد من الجهة]

الثانى: و هو لاـ يتفاوت مع بيان الأوّل فى النتيجة، غاية الأمر أنّ بيان الأوّل قال من قال به: بأن الاستقبال يختلف فى القريب و البعيد

بحسب صدق العرفى، و يقال فى بيان الثانى: بأن معنى التوجّه إلى الكعبة و تولية الوجه نحوها ليست إلا جعل مقاديم البدن محاذيا لها فى حال الصّلاة مثلا، فيقال بأن الواجب هو كون كل مكلف محاذيا للكعبة حال الصّلاة سواء كان قريبا أو بعيدا، غاية الأمر تختلف المحاذاة بالنسبة إلى القريب و البعيد.

فكما قلنا فى المثال السابق فى البيان الأوّل ترى أن فى مرتبة لا تصدق المحاذاة إلا بكون الشخص مقابلا لشخص آخر مقابلة حقيقية لقربه به، و لكن فى مرتبة اخرى يكون مع العبد بينهما تصدق المحاذاة، و لو لم تكن محاذاة، حقيقية، فنحن نقول:

بان القبلة عين الكعبة و يجب التوجّه نحوها مطلقا على القريب و البعيد، و لكن بعد ما نرى ان الشارع لم يأمر إلا بتولية الوجه نحوها و قال اللّه تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ «۱» و لم يبين موضوع حكمه، فلا بدّ من الرجوع إلى العرف، و نرى بأنّ العرف لا يحكم إلا بلزوم تولية الوجه نحوها، و أنّ معناها ليست إلا جعل مقاديم البدن محاذيا لها، و نرى بأنّ المحاذاة تختلف بنظر العرف للقريب و البعيد، فالبعيد ليس معنى توجهه نحوها، و توليه وجهه بعين الكعبة إلا محاذاته و تولية وجهه بها بنحو يصدق عرفا بأنّه متوجه إلى عين الكعبة، فالبعيد يتوجه بالعين غاية الأمر يكون التوجه و المحاذاة مختلفا فى نظر العرف للقريب و البعيد.

---

(۱)- سورة البقرة، الآية ۱۴۳.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۲

[حاصل كلام من قال بان عين الكعبة قبلة للقريب و البعيد]

هذا حاصل كلام من يقول: بأنّ الواجب هو التوجّه بعين الكعبة للقريب و البعيد، و لكنّ السرّ فى أن قبلة البعيد أوسع من القريب ليس إلا من باب أن العرف يحكم بصدق الاستقبال أو محاذاة شىء لشىء إذا كان بينهما البعد مع عدم هذا الصدق عنده ان كان بينهما القرب، و هذا هو وجه ما يقال: من أن الشىء كلما ازداد بعدا ازداد جهة محاذاته سعة، و لكن قلنا فى صدر البحث بأنّ هذا الكلام غير تمام أعنى: لا يمكن أن يقال بذلك بمجرد دعوى صدق العرفى، و قلنا بأنّه بعد كون الواجب هو التوجّه إلى شطر المسجد الحرام لانه تعالى قال فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ «۱» نقول فى مقام بيان المراد من الشطر بأنّ الشطر هو السمت و الجهة، و لا إشكال فى أنّ الواجب على البعيد الغير المتمكّن من التوجّه بعين الكعبة ليس بها، لكونه موجبا لمشقة عظيمة، بل العسر و الحرج، بل أزيد منهما، و لا اشكال فى أنّه لا يمكن أن يقال: بان الواجب عليه هو التوجّه بالعين، غاية الأمر يحكم العرف بأنّ التوجّه بالعين يحصل بما قلنا فى ضمن بيانين لما قلنا من الاشكال فى ذلك أن نغضّى أعيننا و نقول بصدق العرفى بدون أن نفهم أن العرف موافق معه أم لا، و لو فرض حكمهم فما منشأ حكمهم بذلك، و إذا بلغ الأمر إلى هنا كما قلنا سابقا نقول: بأن الشطر هو السمت و الجهة، و الواجب على البعيد هو تولية الوجه شطرها و سمتها و جهتها كما يظهر من الآية ان الواجب، هو التوجّه إلى شطر المسجد الحرام.

و نقول فى وجه ذلك و سره: بأن بعض الاشياء ممّا ليس له قدام و لا خلف، و هذا مثل الاشجار و الاحجار، و بعض الاشياء يكون لها قدام و خلف كالانسان، فترى أن له قداما و له خلفا، فإن امر بالتوجه إلى الاشياء الّتى ليس لها قدام و لا

---

(۱)- سورة البقرة، الآية ۱۴۳.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۳

خلف، أو امر بتوجه هذه الاشياء مقابلا لشىء آخر، فبكل جانب منها إذا توجه الشخص فى فرض الأمر بالتوجه و الاستقبال إليه حصل التوجّه و الاستقبال، و كذلك بتوجيه أى جانب منها إلى شىء آخر فى فرض وجوب توجيه هذه الاشياء و استقبالها لشىء آخر يحصل الاستقبال و المحاذاة، و هذا واضح.

و إن كان المأمور به هو توجه أشياء الّتى لها قدام و خلف و استقبالها لشيء آخر، فترى انّه لا يكفى فى تحقق الاستقبال استقبال كل جانب منها إلى الشيء الواجب استقباله، فإذا أمر الإنسان بأنّك استقبل شيئا أو توجه شطر شيء، فلا يكفى فى امتثال الأمر توجهه و استقباله لكل جانب من جوانبه، بل لا بدّ من التوجّه بجانب يكون قدام بدنه فيه فى صدق الاستقبال.

[توضيح كون القبلة الجهة]

إذا عرفت ذلك فلتعرف مطلبا آخر، و هو أنّ الجهات تكون ستة الفوق و التحت و القدام و الخلف و اليمين و الشمال، و الفوق و التحت ليسا مربوطا بجهة كلامنا، فيبقى القدام و الخلف و اليمين و الشمال، و الإنسان له قدام و خلف و يمين و شمال، فإذا فرض راس الإنسان كرة كما أنّ رأسه يكون بشكل الكرة، و فرض تقسيم هذه الكرة أعنى: الرأس بأربعة أجزاء، فالربع من هذه الكرة يكون قدام الإنسان، و ربعها خلفه، و ربعها يمينه، و ربعها يساره، فقدّام الإنسان هو الربع الدورة من الرأس الّذى يكون الوجه واقعا فيه.

و إن حوسب الوجه فكذلك يكون بحسب وضعه كرويا، فانظر إلى الحدّ الّذى يكون جبهة للانسان، فإنّ القدر المسلم من الجبهة هو ما بين العينيين، فمقدم الرأس بين الحاجب و منبت الشعر من طرف الطول، و بين العينيين من طرف العرض يكون هو الجبهة، و هذا المقدار لو لوحظ يرى أن وضعه يكون بشكل الكروىّ، و ليس

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۴

عرض الجبهة عرضا مستويا، بل يكون كرويا بحيث انّه إذا اخرج خط مستقيم من نقطة منه، و خرج خط اخر مستقيم من نقطة اخرى، فلا يصلان بمحلّ واحد كما ترى فى الكرة، فكل خط من الخطوط الخارجة من الجبهة كلّما يبعد من الجبهة يصير أبعد من الخط الآخر الخارج منها.

فبعد كون وضع الجبهة، و كذلك الوجه كرويّا، فلو فرض بكون الإنسان مركزا للدائرة، فالدائرة المرسومة حول هذا المركز و القطب، يكون ربع من هذه الدائرة حول مقاديم بدنه المشتمل على الوجه، و ربعه الآخر محاذيا لخلفه، و ربعه محاذيا ليمينه، و ربعه محاذيا ليساره.

فإن كان المطلوب من الإنسان استقباله لشيء، فلا بدّ من أن يستقبله بقدام نفسه، لا جوانبه الأخرى، ففى صدق استقباله يكفى كون الربع من رأسه الواقع مقابل وجهه، و مقاديم بدنه بهذا المقدار مقابلا لهذا الشيء، و وجه صدق الاستقبال بهذا النحو ليس إلا من باب أن هذا الشيء الواقع فى موضع إذا أستقبله الإنسان بوجهه، يكون محاذيا له، فإن كان قريبا منه يرى بالحس كون تمام وجهه مقابلا له، و أمّا اذا كان بعيدا فلا يمكن استقباله بكل نقطة من وجهه، لأنه كما قلنا بكون وضع الوجه و الجبهة كرويا فالخطوط الخارجة من نقاط الوجه، لا يمكن أن يتلاقى كلها إلى نقطة واحدة.

[فى ذكر المراد من الآية الشريفة]

إذا عرفت ذلك نقول فى ما نحن فيه: بأن الظاهر من قوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ هو وجوب تولية الوجه شطر المسجد الحرام، أى: جانب مسجد الحرام و سمته فالبعيد يجب عليه التوجّه إلى جانب المسجد الحرام و السمت الذى يكون فيه المسجد الحرام، فبعد ما فهمت من كون وضع الوجه كرويّا و من

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۵

المسلم وجوب تولية الوجه نحوه لقوله تعالى فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ فإذا بنى الشخص على تولية وجهه نحو المسجد الحرام، فبحسب طبع وجهه و وضعه، لا بدّ من أن يجعل وجهه شطره، و أن كان بعيدا عن المسجد الحرام، فإذا كان المسجد فى موضع و بنى على تولية الوجه شطره فلا يمكن له تولية تمام الوجه للمسجد بحيث يكون بتمام وجهه مستقبلا للكعبة، لأنه بعد كون وجهه كرويّا فالخطوط

الخارجة من نقاط وجهه لا تصل إلى نقطة واحدة، بل كلما يبعد عن المسجد فالفرج بين الخطوط الخارجة من نقاط وجهه يصير أكثر بحيث ربما يكون البعد بين كل خط خارج من نقطة مع الخط الخارج من نقطة اخرى فراسخ كثيرة، مع كون الخطين خارجين من نقطتين المتصلتين من الوجه بالآخر، فعلى هذا لا يمكن للشخص البعيد الاستقبال بتمام الوجه، بل لا بد من كفاية الاستقبال بجزء من الوجه.

فعلى هذا نقول فى توجيه الجهة و ما يستفاد من ظاهر قوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَام بأنّ المكلّف النائى من المسجد الحرام إذا فرض كونه مركزا لدائرة تتلاقى محيط هذه الدائرة الكعبة المكرمة، فإذا أمر بهذا الإنسان باستقبال وجهه إلى الكعبة، فلا بدّ له من تولية وجهه شطر المسجد الحرام أعنى: إلى جانب و شطر تكون الكعبة واقعة فيها، فإذا ولى وجهه نحوها، فلو فرض خطوط خارجة من وجه هذا الإنسان مع كون الوجه كرويا، فتلاقى هذه الخطوط إلى المحيط فى الجانب الّذى تكون الكعبة فيه، فحيث إن الوجه ربع الدائرة تقريبا من الرأس فتتلاقى الخطوط الخارجة من الوجه ربعا من الدائرة المحيطة بهذا المركز أعنى:

الإنسان المكلف باستقبال الكعبة، ففى كل موضع يكون المكلف و يفرض نفسه مركزا و يفرض دائرة تتلاقى محيطها الكعبة، فربع من هذه الدائرة الواقعة فيه الكعبة

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۶

محاذيا لوجه المكلف المفروض واقعا فى مركز هذه الكرة، هو جانب الكعبة و شطرها و سمتها، لأنه يتلاقى أحد الخطوط الخارجة من حدّ الجبهة و الوجه إلى الكعبة لا محالة، لما قلنا فى ضمن المطالب المتقدم، و لا يمكن له الاستقبال بأزيد من ذلك بحيث يتلاقى تمام الخطوط الخارجة من عرض الوجه إلى الكعبة، لما قلنا من كون الوجه بخلقته كرويّا، و لهذا مع كون الكعبة بعيدا منه ربّما يحاذى بنفس وجهه مع موضع بعيد من الكعبة بفراسخ، و هذا لاقتضاء وضع الوجه فى الإنسان.

فبهذا البيان يمكن أن يقال: بأنّ المراد من الجهة اللازم اعتبار التوجّه نحوها، هو الربع من الدائرة الواقعة فى قطعة من هذا الربع الكعبة، و بهذا البيان عرفت ما هو قبلة للبعيد، و يمكن أن يكون وجه حكم العرف للبعيد بأنّ الاستقبال و المحاذاة يصدق للشىء و إن لم يكن محاذاة حقيقية ما قلنا لك.

[ما فهمت فى ما نحن فيه]

فبما قلنا فى المقام فهمت.

أولا ما هو قبلة للبعيد الغير المتمكن من التوجّه بعين الكعبة، و أنّه إذا توجّه إلى ربع الدائرة الّتى تكون الكعبة واقعة فيه، فقد توجه شطر المسجد الحرام و إن كان ليس ما توجّه من وجهه، إلى الكعبة إلا نقطة من وجهه، لأنّه لا يمكن أزيد من ذلك.

و ثانيا يمكن أن يكون وجه حكم العرف بصدق الاستقبال و المحاذاة للبعيد مع عدم كون الشخص محاذيا فى مقابل الكعبة بالدقة العقلية و حقيقة، هو ما قلنا من أنّه يرى العرف عدم امكان أزيد من ذلك، و وقوع جزء من أجزاء وجهه مستقبلا للكعبة، فعلى هذا لسنا مخالفا مع من يقول بكفاية استقبال العرفى و المحاذاة العرفية، إلّا انّا بينّا منشأ لحكم العرف، و بيّنا أنّ فى الربع من الدائرة الّتى تكون الكعبة فى نقطة من نقاطه إذا توجّه الشخص شطر هذا الربع، فقد ولى وجهه شطر المسجد الحرام

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۷

و جانبه و سمته، مع ما ذكرنا سابقا من بعض المؤيدات للمطلب:

[فى ذكر بعض المؤيدات للمطلب]

و كان أحدها هذه الروايات الدالة على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة بناء اعلى ما احتملنا من كون المراد بما بين المشرق و

المغرب هو ما بين المشرق و المغرب فى أول الجدى.

و لكن قلنا: بأنّ رواية عمار، «۱» الدالة على أنّ القبلة.

شيء تكون دائرتها أضيق ممّا بين المشرق و المغرب، و لهذا مع فرض وقوع بعض صلاته إلى غير القبلة قال فى رواية عمار (إن كان متوجها فى ما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم و إن كان متوجها إلى دبر القبلة فليقطع الصّلاة، ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصّلاة) منافية مع ما احتملنا من قابلية انطباق الروايات الدالة على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة، مع ما قلنا بأنّ قبلة البعيد هو شطر المسجد و جانبه الّذى يكون تقريبا بقدر الربع من الدائرة.

و الثانية من المؤيدات ما وردت فى بعض الروايات الواردة فى أحكام الخلوة، و هى هذه الرواية: محمد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد اللّه بن زرارة عن عيسى بن عبد اللّه الهاشمى عن ابيه عن جده عن على عليه السّلام قال: (قال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها، و لكن شرقوا أو غربوا) فإن الأمر بالتشريق و التغريب يدلّ على أنّ امر القبلة يكون أوسع من نفس التوجّه بالعين، فليس أمرها بهذا الضيق، بل يكون بحد

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۸

من الوسعة يلزم فى حال التخلى التشريق و التغريب عن القبلة حتّى لا يكون فى هذا الحال مستقبلا للقبلة و لا مستدبرا لها). «۱»

الثالثة ما قلنا سابقا: بأنّ الأمر بالتوجه بنفس العين و استقبالها استقبالا حقيقيا بحيث يكون متوجها لها بالدقة العقلية موجبا للعسر و الحرج و المشقة، و كيف يمكن للمكلفين البعيدين عن الكعبة ذلك، فهذا شاهد على أن أمرها أوسع من ذلك.

الرابعة ما ورد فى بعض الروايات بأنّه إذا حوّلت القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام كان بنو عبد الاشهل فى مسجدهم مشتغلين بالصّلاة، فاخبروا بذلك فحوّلوا وجوههم حال الصّلاة نحو الكعبة، فإنّه إن كان الواجب التوجّه إلى نفس العين فكيف هم توجّهوا نحوها، و كيف صاروا عالمين بها حال الصّلاة، فتحويل وجههم إلى الكعبة بدون فحص و تحقيق ليس إلّا من باب أنّهم كانوا عالمين بجهة الكعبة فقط، و هى أمر سهل.

و على كل حال لا يمكن أن يقال فى هذا المقام إلّا ما قلنا من أنّ قبلة البعيد هو حدّ يكون تقريبا بقدر الربع من الدائرة الّتى تكون الكعبة واقعة فيها، و هو بيان يناسب مع العين باعتبار أنّ حدّ القبلة هو نقطة يقع أحد خطوط الخارجة من الوجه إلى الكعبة لا محالة، و يناسب مع القول بالجهة، لأنّه إذا صرنا فى مقام بيان شطر الشيء و جانبه و جهته، فهذا البيان أنسب بيان له، لما قلنا فى طى بياناتنا بأن الربع من مقدم الوجه هو قدام الشخص و الوجه فى هذا الربع، فإذا أوجب الاستقبال على المكلف، لا بد و أن يكون بهذا الربع، و هذا ينطبق مع الجهة و فهمت بأنّ ما بينا فى وجه

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱۰ من أبواب احكام الخلوة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۱۹

كون القبلة هو الربع من الدائرة تقريبا للبعيد يمكن أن يكون وجه حكم العرف بصدق الاستقبال و المحاذاة فى هذا الحدّ حدّ للبعيد مع عدم كون الشخص مستقبلا و محاذيا للشيء بالمحاذاة الحقيقية.

هذا تمام الكلام فى أصل المطلب و إن كنا بينا ذلك فى صدر المبحث، و لكن نبيّن مجددا كى يتضح المطلب كاملا، ثمّ إنه بعد ذلك نعطف عنان الكلام إلى الجهة الّتى كنا باحثا لها، و هى الروايات الدالة على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة، و قلنا: بأن هذه

الروايات تشمل صورة النسيان بل يمكن دعوى كون مورد بعض منها خصوص صورة دخوله فى الصّلاة ناسيا للقبلة.

[فى ذكر الاشكال العمدة فى الروايات]

و لكن إشكال العمدة فى الروايات هو أنّه كلما تتبعنا فى كلمات القدماء من الأصحاب رضوان اللّه عليهم كالمفيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه و غيرهما لم نجد متعرضا للمسألة أعنى: ظاهر كلماتهم هو التفصيل بين الوقت و خارجه مطلقا إذا انحرف المصلى عن القبلة بدون استثناء ما إذا كان الانحراف بين المشرق و المغرب، بل قالوا بوجوب الاعادة مطلقا إذا تبين بعد الصّلاة منحرفا عن القبلة إذا كان الوقت باقيا، و عدم وجوب الاعادة إذا تبين وقوع صلاته منحرفا عن القبلة و كان التبين بعد الوقت.

نعم، يظهر من الشيخ رحمه اللّه استثناء صورة كونه مستدبرا للقبلة، فإنّ فى هذه الصورة أوجب رحمه اللّه الاعادة و إن كان التبين بعد خروج الوقت، و نقل رواية فى النهاية تدلّ على هذا، و يأتى الكلام فيه إن شاء اللّه بعد ذلك.

فظاهر عبارات القدماء هو التفصيل مطلقا بين الوقت و خارجه، و لم ير من أحدهم الإفتاء على طبق الروايات الدالة على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة و أنّ

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۲۰

الانحراف إذا كان بهذا المقدار و تبين بعد الصّلاة لا تجب الاعادة و ان كان الوقت باقيا، فلأجل ذلك قد يخلج بالبال وهن فى هذه الروايات بدعوى إعراض الاصحاب عنها، فإن ثبت إعراضهم فلا يبقى مقتضى الحجية فيها، لعدم بناء للعقلاء فى هذه الصورة، بل كلما ازداد صحة ازداد سقما، لأنّه مع ما يرى من صحة سندها و لكن بعد ما نرى من أنّ بطانة الفن و القدماء لم يعتنوا بها و لم يفت على طبقها نكشف من ذلك أنّهم يرون فى هذه الروايات ما لا يمكن معها الاعتماد بكون الروايات صادرة فى مقام بيان حكم اللّه الواقعى، و المورد يمكن أن يكون من هذا القبيل، لأنه كيف لم يفت على طبق مضمونها أحد، منهم.

[ادعاء الاعراض يكفى فى وهن الروايات ان كان اعراضا]

فمن هذا يدعى إعراض و إن كان ذلك إعراضا فيكفى فى وهن الروايات، نعم يرى تعرض الشيخ رحمه اللّه و إفتائه فى أحد كتبه على طبق رواية عمار. «۱»

و أنه إذا تبين للمصلى الانحراف فى أثناء الصّلاة- بأنّه إذا كان الانحراف بما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى الكعبة، و يتم الصّلاة، و إن كان الانحراف بأكثر من ذلك فليقطع الصّلاة.

و لكن لا يكفى تلك الفتوى فى صورة كون التبين فى أثناء الصّلاة و إفتائه على طبق هذه الرواية لاثبات كون ساير الروايات الّتى موردها صورة كون التبين بعد الصّلاة، و أنه إن كان الانحراف بما بين المشرق و المغرب فلا يعيد، و إن كان الانحراف بأزيد من ذلك فليعد، مورد اعتناء الشّيخ رحمه اللّه لأنه يمكن أن يكون الشّيخ أخذ برواية عمار لكون مقتضى الحجية موجودا فيها بنظره الشريف، و لكن مع ذلك لم يكن ساير

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۲۱

الروايات الّتى موردها صورة كون تبين الانحراف بعد الصّلاة مورد اعتنائه، و الدليل على ذلك عدم إفتائه بمضمون هذه الروايات، فهذا هو الاشكال العمدة فى هذه الروايات.

فما نقول فى المقام، فهل نقول و نلتزم: بطرح هذه الروايات، و ردّ علمها إلى أهلها بدعوى إعراض الاصحاب عنها من باب عدم

تعرضهم لها أعنى: الافتاء على طبقها، و نقول نحن أيضا: بالتفصيل مطلقا بين الوقت و خارجه إذا تبين الانحراف بعد الصّلاة، و وجوب الاعادة فى الوقت و عدمه فى خارجه؟

أو نقول: بأن صرف عدم تعرضهم لها، و عدم إفتائهم على طبق هذه الروايات لا يكفى لاثبات كون الروايات ممّا أعرض عنه الاصحاب و نتيجة ذلك أنّه نقول: بعدم وجوب الاعادة حتّى فى ما اذا تبين الانحراف بعد الصّلاة و كان الوقت باقيا إذا كان الانحراف بما بين المشرق و المغرب فى صورة النسيان، أو بعض صور اخر بمقدار الّذى يستفاد من الروايات، و أنّ موردها صورة كون دخوله فى الصّلاة ناسيا للقبلة أو غيره من الصور أو كلها أو بعضها «۱» و يبقى الكلام فى أمر

---

(۱)- أقول: اعلم أن سيدنا الاستاد مدّ ظله بعد ما أفاد ما ذكرت لك قال ما حاصله يرجع إلى أنّه يمكن أن يقال: بعدم ثبوت الاعراض، لأنه ليس فى البين إلّا عدم تعرض الفقهاء، و عدم إفتائهم بمفاد الأخبار الدالة على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبلة، و لكن لم يرجح أحد طرفى المسألة بعد ما تكلمات معه، فما اختار الاعراض و لا عدمه، و المسألة بعد ذلك مشكلة.

و على كل حال أنا أقول: بأنّه على تقدير عدم الاشكال فى هذه الروايات من حيث السند فكما أفاد مد ظله فى أول تعرضه للروايات، و بينا لك، تشمل هذه الروايات صورة كون دخول المصلى فى الصّلاة ناسيا عن القبلة، لأنّ ظاهر بعض الروايات يشمل النسيان، بل يمكن كون

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۲۲

آخر أشرنا إليه سابقا، و هو ما نتعرض له فى الجهة الثانية إن شاء اللّه و نقول:

الجهة الثانية: بعد ما فهمت بأن الطائفة السادسة من الروايات كانت دالة

موردها النسيان و أقول: بأنّه لا يبعد شمولها لصورة التحرى و الاجتهاد، و أنه إذا كان دخوله فى الصّلاة و توجهه إلى جهة باعتقاد كونها القبلة بمقتضى اجتهاده الظنى و تحريه لأنّ الرواية ۵ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل تدلّ على هذا، و هى ما رواها الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السّلام عن على عليه السّلام أنّه كان يقول: من صلّى على غير القبلة و هو يرى على القبلة، ثمّ عرف بعد ذلك، فلا اعادة عليه إذا كان فى ما بين المشرق و المغرب) فظاهر قوله (و هو يرى انّه على القبلة) هو أنّ ذلك كان بحسب اعتقاده لا من باب كونه ناسيا للقبلة اصلا فعلى هذا تدخل صورة دخوله فى الصّلاة باجتهاد إلى جهة من باب أنّه يرى كونها القبلة، بل و كذلك صورة القطع لأنه أولا ظاهر قوله (يرى) هو ان دخوله كان باعتقاد كونها القبلة سواء كان اعتقاده ظنيا أو قطعيا، مضافا إلى أن منشأ كفاية التحرى و الاجتهاد الظنى، و عدم وجوب الاعادة فى هذه الصورة ليس إلا من باب كون دخوله فى الصّلاة لا مع المسامحة و عدم الاعتناء و التعلل بأمر القبلة، بل دخل و توجه إلى جهة بحسب ما يقتضى الطريق و الحجة، فلا فرق بين القطع انكشف بعد الصّلاة كونه جهلا مركبا و بين الاجتهاد الظنى.

فعلى هذا شمول هذه الروايات لهذه الموارد الثلاثة (صورة القطع و الاجتهاد الظنى و النسيان غير بعيد، فعلى هذا بناء على عدم اشكال فى الروايات من حيث السند، هذا المقدار يكون مقدار دلالتها، و لا يمكن الالتزام بدلالتها على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة مطلقا حتّى كان الجائز من أول الأمر التوجّه الى ما بين شرق القبلة و غربها لما قلنا من أن المستفاد من بعض روايات الباب هو كون القبلة المجعولة أولا أضيق من ذلك غاية الأمر ما بين المشرق و المغرب قبلة لبعض الموارد، و هو صورة النسيان و الاجتهاد و القطع.

هذا ما يمكن أن يقال فى المقام، فتكون النتيجة على هذا هو أنّ الانحراف ان كان ما بين المشرق و المغرب و تبين بعد الصّلاة، فلا تجب اعادة الصّلاة لا فى الوقت و لا خارجه فى الصور المتقدمة أعنى: النسيان و الاجتهاد الظنى و القطع، و ان كان الانحراف بأزيد من ذلك، فتجب الاعادة فى خصوص الوقت لا فى خارجه، فهذا ما يمكن أن يقال فى مقام الجمع بين الطائفة الخامسة و بين السادسة

من الروايات. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۲۳

على التفصيل فى الاعادة و عدمها بين كون تبين انحراف المصلى عن القبلة فى الوقت و خارجه إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق و المغرب، و إطلاقها يقتضى ما كان الانحراف بالغا حدّ نفس المشرق و المغرب او أزيد إلى صورة يكون الانحراف إلى دبر القبلة أعنى: النقطة المقابلة للقبلة، مثل ما إذا توجّه إلى نقطة الجنوب باعتقاد كونها القبلة ثمّ تبين بعد الصّلاة كون نقطة مقابله أى نقطة الشمال هى القبلة.

يقع الكلام فى أنّه هل يوجد فى الأخبار رواية تكون معارضة مع هذه الطائفة بالنسبة إلى خارج الوقت أم لا؟

اعلم أن رواية معمّر بن يحيى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبينت القبلة و قد دخلت وقت صلاة اخرى، قال: يعيدها قبل أن يصلّى هذه الّتى قد دخل وقتها) «۱» الحديث، لا يكون مدلولها منافيا مع الرواية المفصلة، لأنّ ما يمكن أن يقال فى وجه المعارضة بينهما هو أن يدّعى بأن الظاهر من قوله (و قد دخل وقت صلاة اخرى) هو أن تبين وقوع صلاته على غير القبلة كان بعد الوقت، فمع ذلك أمر باعادتها، لأنّه قال عليه السّلام (يعيدها قبل أن يصلّى هذه الّتى قد دخل وقتها) ليس وجها وجيها.

أمّا أولا: فلما قلنا سابقا من احتمال عدم كون المراد من دخول وقت صلاة اخرى وقت صلاة يدخل وقتها بخروج وقت الصّلاة الأولى كالمغرب بالنسبة إلى الظهر و العصر، أو الصبح بالنسبة إليهما، و المغرب بل يكون المراد منها الصّلاة المترتبة على صلاة و إن كان الوقت مشتركا بينهما كالعصر بالنسبة إلى الظهر، أو

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۹ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۲۴

العشاء بالنسبة إلى المغرب، ففى هذا المورد أيضا يطلق (و قد دخل وقت صلاة اخرى) فعلى هذا ليست الرواية لاجل الحكم فيها باعادتها قبل الثانية معارضة مع الرواية المفصلة، لأنّ على هذا كان الحكم باعادة الصّلاة قبل الأخرى كان من باب كون الوقت باقيا.

[ليست الرواية اصلا فى مقام بيان هذا الحيث]

و ثانيا و هو العمدة فى الجواب، هو أن الرواية ليست أصلا فى مقام بيان هذا الحيث، بل الرواية تكون فى مقام بيان أنّ الفائتة تجب تقديمها على الحاضرة أم لا أعنى: إذا كان الواجب عليه صلاة قضائية يجب تقديمها على الحاضرة، فإذا كانت الرواية فى مقام بيان ذلك، فلو فرض أنّ ما عليه من قضاء الصّلاة كان لأجل وقوعها على غير القبلة و لكن لا إطلاق للرواية فى هذا الحيث، لأنّه ليس فى مقام بيان ذلك.

فعلى هذا يمكن أن يكون المورد موردا يجب قضاء الصّلاة و إتيانها حتّى بعد الوقت، مثل أن يكون موردها موردا صلّى على غير القبلة عمدا أو جهلا- بالحكم بناء اعلى القضاء فى الموردين، فلا إطلاق لها يشمل وجوب القضاء حتّى فى صورة التحرّى أو العلم حتّى تكون الرواية معارضة مع ما نفى الاعادة فى خارج الوقت. «۱»

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

(۱)- أقول: إن ما أفاده مد ظله يشكل الالتزام به مع سياق الرواية، لأنّ السائل على ما يحكى متن الرواية، حيث قال (سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى على غير القبلة ثمّ تبينت القبلة و قد دخل وقت صلاة اخرى قال: يعيدها قبل أن يصلّى هذه الّتى قد دخل وقتها) كان نظره إلى فهم حال من صلّى على غير القبلة، لا عن لزوم تقديم الفائتة على الحاضرة و عدمه، فلا بد أن يقال فى مقام يرى تعارض بينها و بين الروايات المفصلة إمّا بما قال أوّلا فى توجيه الرواية، و امّا بأن يقال: بعد كون ظاهر رواية معمّر هو وجوب الاعادة حتّى فى خارج الوقت

و على كل حال يكون مدلول رواية معمّر هو وجوب الاعادة فى خارج الوقت فى مطلق من صلّى على غير القبلة سواء كان انحرافه إلى المشرق و المغرب، أو أزيد من ذلك، أو كان بحد الاستدبار.

[الكلام فى رواية عمّار]

و امّا رواية عمار «۱» و هى هذه (عن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال فى رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو فى الصّلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجها فى ما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجها إلى دبر القبلة فليقطع الصّلاة، ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة، ثمّ يفتتح الصّلاة).

فتوهم كونها معارضة مع الروايات المفصلة بين الوقت و خارجه فى الاعادة و عدمها، بأن يقال: إنها تدلّ على وجوب إعادة الصّلاة و افتتاحها ثانيا إذا تبين وقوعها مستدبرا للقبلة، و إطلاقها يقتضى وجوب الاعادة حتّى فى صورة خروج الوقت مثل ما إذا كان مشتغلا بالصّلاة فتبين له وقوع ما مضى من أجزاء صلاته إلى دبر القبلة و خرج الوقت فى هذا الحال، أعنى: فى أثناء الصّلاة، فيجب بمقتضى إطلاق هذه الرواية قطع صلاته و افتتاحها مجددا، فعلى هذا تدلّ على وجوب الاعادة فى صورة الاستدبار حتّى بعد خروج الوقت، فتعارض مع الروايات المفصلة، لأنها دالة على عدم الاعادة فى خارج الوقت مطلقا حتّى فى صورة وقوع مستدبرا.

(۱)- و ليس قابلة للتقييد باخبار المفصلة لأنّ موردها خصوص خروج الوقت، فهى نص فى هذه الصورة، و مع ذلك قال (يعيد) بأن العمل بها فى قبال الروايات المفصّلة، غير ممكن للزوم طرح الروايات المفصّلة ففى مقام التعارض لا بدّ من ترجيح الروايات المفصّلة لكون العمل على طبقها، فالمرجح لها. (المقرر)

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من أبواب القبلة من الوسائل.

[فى ذكر اشكال و الجواب عنه]

و إن قلت: ان الرواية متعرضة لما إذا تبين الخروج عن القبلة و وقوع ما مضى من صلاته على دبر القبلة فى أثناء الصّلاة، و الروايات المفصلة لما تبين الانحراف بعد الصّلاة، فموردهما مختلف فلا تعارض بينهما.

أقول بأنّه بعد وجوب الاعادة إذا تبين فى الأثناء فى صورة الاستدبار مع أن بعض صلاته وقعت مستدبرا، ففى صورة تمامية الصّلاة إن لم تكن الاعادة ثابتة بالأولوية فى صورة الاستدبار، فلا أقل من انّه لا فرق مسلما فى هذا الفرض بين وقوع بعض الصّلاة مستدبرا فى وجوب الاعادة أو وقوع كلها مستدبرا.

و لكن لا مجال لهذا التوهّم حيث ان الرواية مشعرة أو ظاهرة فى ما كان تبين الانحراف مستدبرا فى الوقت، لأنه من الواضح أنّ

الشخص يصلّى صلاته فى الوقت، ففرض صورة كان الشخص مشتغلا فى الوقت بالصّلاة ثمّ تبين له انحرافه عن القبلة، و أجاب عليه السّلام بما يستفاد منه وجوب اعادة هذه الصّلاة إذا كان الانحراف بالغا حدّ الاستدبار، فمورد السؤال و الجواب هو مورد يكون الوقت باقيا، ففرض شمولها لخارج الوقت بعيد فى الغاية.

نعم هنا رواية رواها الشّيخ الطوسى شيخ الطائفة رحمه اللّه و هى هذه (محمد بن الحسن فى النهاية (قال: قد رويت رواية انّه إذا كان صلّى إلى استدبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصّلاة، و هذا هو الأحوط و عليه العمل انتهى). «۱»

و هذه الرواية تارة يقع الكلام فى مقدار دلالتها و أنها هل تعارض مع

---

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۱۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

الروايات المفصلة أم لا، و تارة يقع الكلام فى حجيتها و اعتبارها، و أنها هل تكون رواية اخرى غير ما ذكرنا من أخبار الباب أولا.

[الكلام فى مقدار دلالة الرواية]

أما الكلام فى مقدار دلالتها، فهى تدلّ على انّه من صلّى و وقع ما صلّيها إلى استدبار القبلة تجب إعادتها فى صورة علم بعد خروج الوقت بوقوع صلاته مستدبرا للقبلة، فهى خاص بالنسبة إلى الأخبار المفصّلة، لأنّها تدلّ على وجوب الاعادة فى خصوص الاستدبار فى خصوص بعد الوقت، فلا بدّ من تقييد أخبار المفصلة بها، و تكون النتيجة هو وجوب الاعادة إذا كان الانحراف بالغا إلى المشرق و المغرب و أزيد من ذلك حتّى صورة الاستدبار فى الوقت مطلقا، و لا تجب الاعادة بعد الوقت إلا فى خصوص ما إذا كان مستدبرا فى صلاته إلى القبلة.

و لا وجه لأنّ يقال: بأن النسبة بين هذه الرواية و الروايات المفصلة تكون عموما من وجه، بأن يقال: ان هذه الرواية خاص باعتبار تعرضها لخصوص صورة الاستدبار و عام باعتبار دلالتها على الاعادة بعد الوقت و خارجه، و الروايات المفصلة عام باعتبار تعرضها لصورة وقوع الصّلاة على غير القبلة- سواء كان وقوعها على غير القبلة بحد الاستدبار، أو إلى المشرق و المغرب أو الأزيد من المشرق و المغرب أنقص من الاستدبار- و خاص باعتبار دلالتها على وجوب الاعادة فى خصوص الوقت، فإذا كانت النسبة عموما من وجه فلم تقدمت هذه الرواية على الروايات المفصلة، و ما وجه ترجيح تقديمها.

لأنّا نقول: بأنّه يكون المجال لهذا الكلام فى الرواية السابقة أعنى: رواية عمار، على فرض دلالتها على ما توهّم و على فرض تعارضها مع الروايات المفصلة، لأنها على هذا كانت مطلقة بالنسبة إلى الوقت و خارجه، لأنها على ما ذكرنا فى وجه

التوهم تدلّ على وجوب الاعادة فى الوقت و خارجه، و أمّا رواية الشّيخ فليست كذلك أعنى: ليست مطلقة من حيث الوقت و خارجه فى وجوب الاعادة و ليس شمولها لخارج الوقت فى وجوب الاعادة بالإطلاق، بل هى نص فى وجوب الاعادة فى خارج الوقت، لأنّ المفروض فيها هو صورة العلم بعد الوقت باستدبارها للقبلة، فهى خاص أو مقيّد، فيجب تقييد المطلقات بها، فتكون النتيجة ما قلنا.

[الكلام فى اعتبار الرواية الّتى رواها الشيخ رحمه اللّه]

و امّا الكلام فى اعتبارها و كونها رواية مستقلة غير الروايات الاخر المذكورة فى الباب و عدمها، فنقول: بأنّ ما يمكن أن يكون منشأ للاشكال فى الرواية من هذا الحيث أمور:

الأمر الأول: أن يقال: بأنّ هذه الرواية مرسلة لأنّ الشّيخ أرسلها بدون أن يذكر سندها، و من تنتهى الرواية إليه فليست بحجة، إذ ربما

انّه رحمه اللّه لو ذكر سندها لم نعتمد على كل من يكون فى طريق الرواية، أو بعضها، لاحتمال عدم كونه ثقة عندنا.

الأمر الثانى: أن عمل الفقهاء كالسيد رحمه اللّه و ابن ادريس رحمه اللّه و ابن جنيد رحمه اللّه على التفصيل بين الوقت و خارجه مطلقا سواء بلغ الانحراف بحد الاستدبار أو لا.

الأمر الثالث: انّه يحتمل كون نظر الشّيخ رحمه اللّه فى ما (رويت) إلى رواية معمر بن يحيى، أو إلى رواية عمار المتقدم ذكرهما، و فهم رحمه اللّه من أحدهما بأن فى صورة الاستدبار تجب الاعادة فى خارج الوقت، و ذكرنا وجه أن تكون الروايتان دالتين على وجوب الاعادة فى خارج الوقت فى ما تقدم عند التكلم عن الروايتين.

الأمر الرابع: أن بعض كلمات الشّيخ فى بعض كتبه دليل على عدم كون تلك العبارة منه رواية مستقلة غير ساير الروايات، فانّه فى التهذيب ذكر الروايات و لم يتعرض لهذه الرواية، بل فى الخلاف عبارته صريح فى أنّ دليل من يقول بوجوب

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۲۹

الاعادة حتّى فى خارج الوقت فى خصوص الاستدبار هو رواية عمار، فعلى هذا ما قال فى النهاية ليس نظره الشريف إلى أنّ رواية اخرى غير ما بايدينا وصل إليه، بل نظره إلى ما قال من انّه (رويت الخ) هى رواية عمار بقرينة ما قال فى الخلاف، فنقول فى الجواب:

أمّا ما فى الأمر الأوّل فما توهّم من أنها مرسلة إلى آخر ما ذكر، فنقول: إن الشيخ رحمه اللّه عادل و قد أخبر بورود رواية عن أحد المعصومين عليهم السّلام و إن لم يصرّح بذلك، لأنّ من الواضح أن نظره الشريف من ورود رواية هو ورودها عن أحدهم عليهم السلام، و خبر العادل حجة، فلا يضر إرسالها فى حجيتها.

أما ما فى الثانى فاعلم أن بعض الاعاظم من الفقهاء إما روا هذه الرواية على اختلاف فى التعبير كالسيد المرتضى رحمه اللّه فى الناصريات و الشيخ رحمه اللّه فى النهاية و بعض آخر، و إما افتوا على طبق ذلك كالمفيد رحمه اللّه و بعض آخر، و امّا السيّد المرتضى رحمه اللّه و ابن ادريس رحمه اللّه فعدم إفتائهما على طبق هذه الرواية يكون من باب أنهما لم يعملا على الخبر الواحد، و أمّا ابن جنيد رحمه اللّه فحيث إنه ليس الواصل إلينا وضع فقاهته و إحاطته حتى يمكن لنا التوقف لأجل عدم إفتائه بذلك فى قبال الشيخ رحمه اللّه و المفيد و غيرهما من الفقهاء لأنّه ليس اثر له إلا كتاب (المختصر الاحمدى فى الفقه المحمدى) و يظهر من العلّامة رحمه اللّه أن هذا الكتاب وصل بيده، و أمّا بعد العلّامة رحمه اللّه فلم نقف على هذا الكتاب، فعمل على طبق هذه الرواية المشهور من الفقهاء و إن كان لها ضعف من أجل ارسالها فهى منجبرة بعمل الاصحاب و إن لم يظهر من كلماتهم استنادهم بها فى الفتوى، بل يكفى صرف مطابقة فتوى المشهور مع الحكم المستفاد من الرواية فى جبر ضعف سندها.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳۰

[الكلام فى الامر الثالث و الرابع فى الرواية الّتى رواها الشيخ]

أما فى الأمر الثالث فانّه كيف يمكن أن يقال بكون نظر الشّيخ رحمه اللّه فى قوله (رويت) إلى رواية معمر بن يحيى أو رواية عمار، لأنه كما قلنا لا يستفاد منهما وجوب إعادة الصّلاة بعد الوقت فى خصوص الاستدبار، و لا يستظهر ذلك منهما، فكيف يستند رحمه اللّه بهما مع عدم ارتباطهما بما قال من أنّه (رويت رواية أنّ من صلّى إلى استدبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه اعادة الصّلاة، و هذا هو الأحوط و عليه العمل) و كيف يمكن أن يقال باختفاء أمر واضح عليه رحمه اللّه و أنه تخيل دلالة أحد الروايتين على هذه الفتوى فقال هكذا فى النهاية فمن هنا نعلم أن نظره الشريف ليس إلى الروايتين، بل هى رواية اخرى غيرهما.

و امّا فى الأمر الرابع فنقول: أنّ عدم تعرض الشيخ رحمه اللّه لهذه الرواية الّتى- ذكرها فى النهاية- فى التهذيب، و كذا الاستدلال لوجوب الاعادة فى صورة الاستدبار برواية عمار فى الخلاف لا ينافى أيضا مع كونها رواية مستقلة، لأنّ عدم الذكر فى بعض كتبه أو الاستدلال لوجوب الاعادة فى خارج الوقت فى صورة الاستدبار برواية عمار فى بعض كتبه، لا يوجب أن يكون ما نقل من الرواية فى

كتابه الآخر أعني: النهاية، هو رواية عمار. فإذا لا يبعد كون ما ارسله رواية مستقلة الدالة على وجوب الاعادة فى خارج الوقت لو تبيّن استدباره للقبلة.

و عدم ذكر لها فى الجوامع الأربعة (الكافى و التهذيب و الاستبصار و من لا يحضره الفقيه) لا يوجب انكار الرواية، لأنّه كانت جوامع اخر سابقة على هذه الجوامع، و ربّما أخذ الشّيخ منها و لم يصل إلينا هذه الجوامع. «۱»

---

(۱)- أقول: و مع ذلك كله و لو أنّ سيدنا الاستاد مدّ ظله استوفى الكلام فى هذه الرواية، و جاء

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳۱

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد للّه أولا و آخرا، و فى الخلل بعض مسائل اخر لم يتعرض له سيدنا الاستاد مدّ ظلّه.

الجهة الرابعة: فى عدم اشتراط الاستقبال فى النوافل.

اشارة

لا إشكال فى جواز إتيان النافلة حال السفر، بل فى مطلق حال المشى و إن لم يكن فى السفر، و يدل على ذلك بعض الروايات، و لا حاجة إلى تعرضها مفصلا، فارجع باب ۱۵ من أبواب القبلة من الوسائل، فإنّ بعض الروايات صريحة فى عدم شرطية الاستقبال فى النوافل حال السفر و حال المشى، و بعض الروايات يمكن ان يكون دليلا على ذلك بالملازمة، لأنه بعد دلالتها على جواز النافلة حال المشى و الركوب فغالبا يكون المشى و الركوب ملازما مع الخروج عن القبلة، لأنّ الطريق ليس مستقيما، فهو بانحراف الطريق ينحرف عن القبلة، فمن جواز إتيانها حال المشى و الركوب مع كون ذلك ملازما للانحراف عن القبلة نكشف بالملازمة عدم شرطية القبلة للنافلة فى هذا الحال.

فهذا لا إشكال فيه كما انّه لا إشكال فى عدم شرطية الاستقبال فى حال السفر و مطلق المشى فى النافلة حتّى فى حال تكبيرة الاحرام، لأنه و إن تدلّ على شرطية القبلة فى النافلة فى هذا الحال الرواية ۱۲ من الباب ۱۵ من أبواب القبلة من

بتحقيقات و نكات، و لكن لم نفهم كون ما ارسله فى النهاية رواية اخرى غير ساير روايات الباب مع تصريحه فى الخلاف بأن ما يخصص العمومات الدالة على وجوب الإعادة فى الوقت و عدمها فى خارجه، فى خصوص خارج الوقت فى صورة الاستدبار هو رواية عمّار، فإذا نظنّ ظنّا قويا بكون نظره فى النهاية أيضا إلى رواية عمار، فلا يمكن احراز رواية اخرى حتّى يحكم بمقتضاها بأن فى صورة الاستدبار تجب الاعادة حتّى فى ما تبين الاستدبار بعد الوقت، و لكن الاحتياط حسن. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳۲

الوسائل، إلا أن الرواية ۶ بنقل الكلينى (لا على ما رواه الشّيخ رحمه اللّه من الباب ۱۵ من أبواب القبلة من الوسائل) تدلّ على عدم اشتراط القبلة فيها حتّى فى هذا الحال.

[الكلام فى انّه هل القبلة ليست شرطا فى النوافل او شرطا خرج حال السفر و حال المشى منه]

هذا ممّا لا اشكال فيه، انما الاشكال فى أنّه هل القبلة غير معتبرة اى لا تكون شرطا فى النافلة أصلا بحيث يجوز إتيانها إلى غير القبلة حتّى فى حال الاستقرار، أو ليس كذلك، بل القبلة شرط فيها، غاية الأمر خرج حال السفر و حال المشى، و يبقى الباقى، و لا يخفى عليك أنّ الكلام يكون فى دخلها و عدم دخلها شرطا، فإن كانت شرطا فإن نافلة بدون الشرط لم تقع صحيحا، و إن لم تكن شرطا

فيها فتقع النافلة بدون وجودها صحيحة، و ليس الكلام فى أنّ القبلة واجب فيها بالوجوب التكليفى، أو ليس بواجب حتّى يتوهم أحد و يقول: انّه كيف يمكن أن تكون القبلة واجب فى النافلة مع كون نفس النافلة مستحبة، فمن أجرى البحث إلى هذا المقام، و توهم كون النزاع فى كون القبلة واجبا فيها بالوجوب التكليفى و عدمه، فقد بعد عن طريق الصواب بمراحل، بل النزاع يكون فى الوجوب الوضعى، و هو عبارة عن أن القبلة شرط فيها أولا.

[الامر الاول من الامور الّتى تمسّک به فى هذا الباب]

إذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالى: إن ما تمسک به فى هذا الباب بعض امور نعترض لها:

الأمر الأول: و هو الّذى تكون العمدة فى المسألة، الرواية الّتى رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (أنّه قال: لا صلاة ألّا إلى القبلة: قال: قلت: أين حد القبلة؟ قال:

ما بين المشرق و المغرب قبلة كله. قال: قلت: فمن صلّى لغير القبلة، أو فى يوم غيم فى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳۳

غير الوقت؟ قال: يعيد.) «۱»

وجه الاستدلال هو المستفاد من قوله (لا صلاة إلا إلى القبلة) أنّه نفى الصلاتيّة من صلاة ليست إلى القبلة و بعد كون لا صلاة مفيدا للعموم فيعم هذه العبارة لكل صلاة، فكل صلاة من الصلوات يعتبر فيها القبلة سواء كانت صلاة فريضة أو نافلة. «۲»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۹ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- أقول: و أوردت عليه مد ظله فى المجلس البحث و قلت: بأنّ قوله (لا صلاة إلا إلى القبلة) على فرض اطلاقها فى حدّ ذاته بحيث يشمل النافلة، و لم يكن مختصا بالفريضة، و لكن ذيل الرواية و هو قوله (فمن صلّى لغير القبلة أو فى يوم غيم فى غير الوقت قال يعيد) مناف مع كون الاطلاق لقوله (لا صلاة إلا إلى القبلة) لأنّ وجوب الاعادة المستفاد من قوله عليه السّلام (يعيد) لا يساعد إلا مع كون (لا صلاة الا الى القبلة) مختصا بالفريضة، لأنّ فى الفريضة تجب الإعادة إذا وقعت على غير القبلة لا النافلة.

و قال مدّ ظله فى الجواب: بأنّ (يعيد) ليس الا فى مقام بيان عدم وقوع الصّلاة الواقعة على غير القبلة واجدة للشرط و أنّه لأجل كونها غير واجدة للشرط لم يأت بها المكلف، فلو كان المكلف فى مقام تحصيل مطلوب المولى فلا بدّ له من اعادتها مع القبلة، فعلى هذا فى الفريضة الواقعة بدون شرط القبلة لا بد له فى مقام حفظ مطلوب المولى من اعادتها مع الشرط، و ان كانت نافلة و كان فى صدد تحصيل مطلوب استحبابى المولى فلا بدّ له أيضا من إعادة النافلة الواقعة بلا شرط مع الشرط مجددا فقوله عليه السّلام (يعيد) لا ينافى مع كون (لا صلاة إلا إلى القبلة) شاملة للفريضة و النافلة، فقوله عليه السّلام (بعيد) يدلّ على أنّه بعد ما (لا صلاة إلا إلى القبلة) فمن صلّى إلى غير القبلة لم يأت صلاته و لم يوجد مطلوب المولى، بل لا بد له من الاعادة فى مقام تحصيل مطلوب المولى، فإن كان مطلوبه وجوبيا فتجب الاعادة قهرا، و ان كان مطلوبه استحبابيا لا تجب الاعادة، بل إن كان فى مقام إتيان مطلوب استحبابى المولى فيستحب له الاعادة فى ما يكون أمر الاستحبابى باقيا.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳۴

[الامر الثانى لاشتراط القبلة مطلقا]

الأمر الثانى لاشتراط القبلة مطلقا: ما قيل من عدم معهودية الصّلاة مستقرا إلى غير القبلة عند المتشرعة بل يرون ذلك من المنكرات. و فيه انّه لا عبرة بما قيل، فإنه لو فرض كون المعهود عندهم هو الصّلاة إلى القبلة، فلا يصير ذلك وجها لعدم جواز غير ذلك عندهم،

بـل یمکن أن یکون مختـارهم من الصّـلاة إلی القبلـة یکون من بـاب کون الأفضـل إتیانهـا إلی القبلـة، لا لزوم ذلک بحیث یکون مع فقدها الصّـلاة باطلة، و لا یمکن دعوی السیرة فی العدمیّات و إلّا فلا بد من الالتزام بعدم جواز کل فعل لم یصدر من المتشرعة (و من هذا القبیل بعض امور اخر تمسک به لاعتبار القبلة فی النافلة حال الاستقرار).

أمـا الروایات الّتی تمسک بها لعـدم اعتبار القبلـة فی النافلـة مطلقا حتّی حال الاسـتقرار (منها الروایات الواردة فی سـقوطها حال السـفر بدعوی عدم فرق بین السفر و غیره، کما یظهر من مطاوی کلمات الحاج آقا رضا الهمدانی رحمه اللّه. «۱»

و فیه انّه مع الفرق الواضح بین السـفر و المشـی و بین حال الاسـتقرار، کما یظهر من بعض روایات الباب من أن ذلک ضیق فی السفر، انّه لو لم یثبت الفرق من أین

و لکن کمـا قلت لاـ یمکن أن یقول کـذلک، لأـنه و ان کان دخل القبلـة فی الصّـلاة بنحو الشـرطیة، و معناه عـدم تمامیـة الصّـلاة إلا متوجها إلی القبلـة، لا أنها واجب بالوجوب التکلیفی، و الاعادة تکون من باب عـدم حصول ما هو شـرط فی الصّـلاة و لکن مع ذلک بعـد عـدم اتیـان الصّـلاة مع شـرائطه، فالاعادة، واجبـة بالوجوب التکلیفی لا الوجوب الشـرطی بحیث یکون المکلف معاقبا علی ترک الاعادة، لأنه ما اتی بما وجب علیه و هو الصّـلاة کما امر بها، فقوله علیه السّلام (یعید) فی الروایة ظاهر فی الوجوب و علی هذا الظهور یستفاد أن قوله فی الصدر (لا صلاة إلا إلی القبلة) لیس لها إطلاق یشمل النافلة. (المقرّر).

(۱)- مصباح الفقیه، ص ۱۱۱.

اثبت عدم الفرق حتّی یقال: بأنّه کما لا تعتبر القبلة حال السفر و المشی کذلک لا تعتبر حال الاستقرار.

و منها ما رواها محمد بن مسعود العیاشـی فی تفسـیره عن زرارة (قال: قلت لابی عبد اللّه علیه السّـلام: الصّـلاة فی السفر فی السفینة و المحمل سواء؟ قال: النافلة کلها سواء تؤمی ایماء أینما توجهت دابتک و سفینتک، و الفریضة تنزل لها عن المحمل إلی الأرض إلّا من خوف، فـإن خفت أومـأت، و امّـا السـفینة فصلّ فیها قائما و توخّ القبلـة بجهـدک، فإن نوحا علیه السّـلام قـد صـلّی الفریضـة فیها قائما متوجها إلی القبلة و هی مطبقة علیهم. قال:

قلت: و ما کان علمه بالقبلة فیتوجهها و هی مطبقة علیهم؟ قال: کان جبرئیل علیه السّـلام یقومه نحوها. قال: قلت فأتوجه نحوها فی کل تکبیرة؟ قال: أما النافلة فلا إنما تکبّر علی غیر القبلة اللّه اکبر، ثمّ قال: کل ذلک قبلة للمتنفّل أینما تولّوا فثمّ وجه اللّه). «۱»

وجه الدلالة ذیل الروایة قال (أما النافلة الخ) فهو یدلّ علی عدم کون النافلة مشروطة بالقبلة مطلقا.

[الاحتیاط مراعاة القبلة فی النوافل فی حال الاستقرار]

و فیه انّه إذا تأملنا فی الروایة نری أنّها أیضا مخصوصة بحال السـفر، فالذیل لا یدل إلا علی عدم اشـراطها بالقبلة حال السفر فی السفینة و علی الدابة، و لا إطلاق لها یشمل لکل مورد حتّی حال الاستقرار.

و منها ما ورد فی باب الالتفات عن القبلـة حال الصّـلاة، و هی الروایـة رواها محمد بن ادریس فی آخر السـرائر نقلا من کتاب الجامع للبزنطی صاحب الرضا علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یلتفت فی صلاته، هل یقطع ذلک صلاته؟ قال: إذا کانت

---

(۱)- الروایة ۱۷ من الباب ۱۳ من أبواب القبلة من الوسائل.

الفریضة و التفت إلی خلفه، فقد قطع صلاته، فیعید ما صلّی و لا یعتد به، و إن کانت نافلة لم یقطع ذلک صلاته و لکن لا یعود.) «۱»

و رواه الحميرى فى قرب الاسناد «۲» عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على بن جعفر من أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام «۳»، و قال مد ظله بان هذه الرواية وردت فى الالتفات عن القبلة و انّه من القواطع و هذه الجهة غير ما نحن فيه و هو بيان شرطية القبلة للصّلاة و عدمها، نعم يمكن أن يقال: بأنّه بعد كون الالتفات قاطعا نستكشف كون التوجّه نحو القبلة واجبا، و من عدم كونه قاطعا نستكشف عدم شرطيته.

هذه جملة ممّا يمكن أن يقال فى طرفى المسألة، و لكن الاحتياط هو مراعات القبلة فى النوافل حال الاستقرار، فافهم.

[الجهة الخامسة: فى عدم جواز اتيان صلاة الفريضة على الراحلة فى غير حال الضرورة]

الجهة الخامسة: لا اشكال فى عدم جواز إتيان صلاة الفريضة على الراحلة فى غير حال الضرورة، و جواز ذلك حال الضرورة، كما لا إشكال فى جواز إتيان

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۳ من أبواب القواطع من الوسائل.

(۲)- قرب الاسناد ص ۱۰۷ ح ۳۸۱.

(۳)- (و ربّما يتوهم أن هذه تدلّ على اعتبار القبلة فى النافلة فى الجملة، لأنّ مورد الروايات ليس العمد، لبعد توجه أحد فى الفريضة إلى دبر القبلة، فيكون موردها صورة النسيان، و فى النافلة فى صورة كونه ناسيا قال (لم يقطع ذلك صلاته) فهذا دليل على أن القبلة معتبرة فيها فى الجملة، غاية الأمر فى صورة النسيان لا تعتبر ذلك، و لكن قوله فى ذيل الرواية فى النافلة (لم يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود) دليل على أن الالتفات المفروض للسائل كان عمدا، لأنه قال فى النافلة (لا يعود) يعنى: لا تجدد هذا العمل، فإن كان فعله أوّلا ناسيا لا معنى للنهى عن العود، فهذه الرواية لا تبعد دلالتها على عدم اشتراط القبلة فى النافلة بحيث مع عدمها كانت النافلة باطلة، نعم يمكن أن يقال بكون ذلك مستحبا فى النافلة، و بعد ما قلت بدلالة الرواية على عدم الاشتراط تمّ البحث، و لم يتعرض سيدنا للرواية و أنها تدلّ على ذلك أم لا.

النافلة على الراحلة مطلقا حتّى فى غير حال الضرورة، و يدل على الحكمين بعض ما ورد فى الباب، فارجع باب ۱۴ و باب ۱۵ من أبواب القبلة من الوسائل، إنما الكلام فى موردين:

[الروايات المتعارضة فى النافلة المنذورة]

المورد الأول: فى النافلة الّتى صارت واجبة بالعرض مثل ما لو نذر إتيان نافلة، فإنها نافلة ذاتا و صارت واجبة بالعرض، و أن حكمها حكم النافلة بعد طرّو حيث الوجوب، أو حكم الفريضة حتّى يجوز إتيانها على الراحلة على الأول، و لم يكن جائزا على الثانى.

الأمر الثانى: يقع الكلام فى الفريضة الّتى صارت نافلة بالعرض مثل صلاة المعادة، فإن من صلّى فرادى مثلا يستحبّ له إتيان صلاته مجددا و إعادتها جماعة، فهل يجوز إتيان مثل هذه الصّلاة على الراحلة بدعوى كونها نفلا فعلا فحكمها حكم النافلة، أو لا يجوز ذلك بدعوى كون حكمها حكم الفريضة و إن صارت نفلا بالعرض.

أمّا الكلام فى المورد الأوّل فنقول: إنّ فى الباب تكون روايتان يمكن دعوى شمولهما للمورد أعنى: للنافلة الّتى صارت فريضة بالعرض، فلا يجوز اتيانها على الراحلة.

الرواية الأولى: ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

لا يصلّى على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة، و يجزيه فاتحة الكتاب، و يضع بوجهه فى الفريضة على ما أمكنه من شىء، و

يؤمى فى النافلة إيماء). «۱»

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳۸

الرواية الثانية: ما رواها عبد اللّه بن سنان قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

أ يصلّى الرجل شيئا من الفروض راكبا؟ فقال: لا إلا من ضرورة). «۱»

وجه الاستدلال هو أن قوله فى الرواية الأولى (لا يصلّى على الدابة الفريضة) و قوله فى الثانية (أ يصلّى الرجل شيئا من الفروض) تدلّ على أن الفريضة لا يجوز إتيانها على الدابة أو راكبا، و المراد من الفريضة ليس خصوص الفرائض المعهودة، بل إطلاقها يشمل كل فريضة، و منها هذه الفريضة، و هى النافلة صارت فريضة بالعرض.

و فى قبال الروايتين وردت رواية اخرى، و هى ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام (قال: سألته عن رجل جعل للّه عليه أن يصلّى كذا و كذا، هل يجزيه أن يصلّى ذلك على دابته و هو مسافر؟ قال: نعم). «۲»

و هذه الرواية تدلّ بظاهرها على جواز نافلة المنذورة على الدابة، فإن فرض إطلاق للروايتين المتقدمتين، فيقيّد إطلاقهما بهذه الرواية، فمقتضى الجمع بينهما و بين هذه الرواية هو جواز إتيان هذا القسم من النافلة على الراحلة، فلو لم يكن وجه آخر لجواز إتيان نافلة المنذورة على الراحلة، لكفى لنا هذه الرواية.

و ربّما يتوهّم أنّ النسبة بين الروايتين و بين هذه الرواية تكون عموما من وجه، لأنّ الروايتين أعم من حيث شمولهما لما هو فرض ذاتا و ما هو فرض بالعرض، و خاص باعتبار دلالتهما على عدم جواز إتيان الفريضة على الدابة راكبا فى خصوص غير حال الضرورة، و أمّا فى حال الضرورة فيجوز إتيان الفريضة

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۱۴ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱۴ من أبواب القبلة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۳۹

بمقتضى الروايتين، و رواية على بن جعفر اعم من جهة، و هى ظهورها فى جواز إتيان نافلة المنذورة على الدابة حتّى فى غير حال الضرورة، و أخص باعتبار كون موردها خصوص نافلة المنذورة، فإذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه فلم قدّمت رواية على بن جعفر عليهما و قيدت بها الروايتين، بل يمكن العكس و تكون النتيجة جواز إتيان نافلة المنذورة على الدابة فى خصوص حال الضرورة، فما وجه ما قلت من تقييدهما بهذه الرواية حتّى كانت النتيجة جواز اتيان نافلة المنذورة على الدابة مطلقا.

و لكن هذا توهّم فاسد، لأنه أولا- يمكن منع شمول الفريضة الواردة فى الروايتين على اختلاف التعبير فيهما للمورد، و كون إطلاق لهما يشمل المورد، لإمكان منع ذلك.

و ثانيا لو فرض تسليم ذلك نقول: بأنّ مورد تعارض الروايتين مع رواية على بن جعفر يكون فى النافلة المنذورة فى غير حال الضرورة، لأنه لو كانت الضرورة فلا إشكال فى الجواز و إن كانت الصّلاة فريضة اصلية فالتعارض فى هذا المورد، لأنّ مقتضى إطلاق الروايتين عدم جواز إتيان نافلة المنذورة فى غير حال الضرورة، و مقتضى إطلاق هذه الرواية جواز اتيانها فى غير حال الضرورة.

فإذا كان الأمر كذلك، فحيث ان الميزان فى مقام الجمع الدلالى هو الأخذ بأقوى الظهورين بحكم العرف، فنقول: بأنّه نرى أنّ رواية على بن جعفر بحسب ظاهرها أقوى ظهورا لشمولها لمورد غير الضرورة من الروايتين، بل يمكن ادعاء أنّ نظر السائل فيها إلى خصوص حال غير الضرورة، خصوصا لو قلنا: بأنّ مثل على بن جعفر- مع كون مسئلة جواز الصّلاة على الراحلة من المسائل الّتى مورد

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۰

تعرض العامة- فهو كيف لا يدرى مع جلالته بأنّ الصلاة حتّى الفريضة يجوز اتيانها على الراحلة حال الضرورة، فلا بدّ و أن يكون سؤاله راجعا إلى مورد نذر النافلة فى غير حال الضرورة، فعلى هذا تكون الرواية نصا فى غير مورد الضرورة، فتقدم على الروايتين بلا إشكال لأنّهما مطلقتان و هى مقيّدة.

هذا كله بمقتضى ما يستفاد من الروايات فى الباب، و يمكن أن يقال: بعدم شمول بعض الروايات الدالة على عدم جواز إتيان الفريضة على الراحلة فى غير حال الضرورة للنافلة الّتى صارت واجبة بالعرض بأن يقال: إنّ ما يدلّ من الروايات على عدم إتيان الفريضة على الراحلة فى غير حال الضرورة فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من الفريضة هى الطبائع المعنية فى الخارج مثل الفرائض اليومية، فتكون الروايتان فى مقام بيان عدم جواز إتيان هذه الطبائع مع عدم الضرورة على الراحلة، و على هذا تكون الفريضة فى الرواية الأولى و المفروض فى الرواية الثانية إشارة إلى الطبائع المعينة الّتى تكون فريضة، فإن كان الأمر هكذا فلا يشمل لفظ الفريضة و الفروض إلا هذه الطبائع، و لا يشمل للنافلة المنذورة.

و بعبارة اخرى يكون المراد من الفريضة و المفروض ما كان فرضا ذاتا لا ما صار واجبا بالعرض، فإن النافلة المنذورة نافلة واجبة لا الفريضة.

[المراد من الفريضة ما كان ذاتا واجبا لا بالعرض]

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من الفريضة و المفروض فى الروايتين ما يكون فرضا غير مشير إلى الطبائع المعينة، و بعبارة اخرى ما هو فرض فعلا، و إن لم يكن فرضا ذاتا، فيشمل النافلة المنذورة أيضا لانها فريضة فعلا.)

و الأقوى الاحتمال الأول، فإنّ الفريضة بحسب إطلاقها تكون إشارة إلى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۱

الطبائع المعينة، فلا تشمل للنافلة المنذورة، و بعبارة اخرى الفريضة تكون ما هى فريضة ذاتا، لا ما تكون فريضة فعلا.

فنقول: قد تحصل أن النافلة الّتى عرضها الوجوب يجوز إتيانها على الراحلة حتى فى غير حال الضرورة.

أما الكلام فى المورد الثانى أعنى: فى الفريضة الّتى صارت نفلا بالعرض مثل الفريضة المعادة، فنقول: إنّه لا يبعد عدم جواز إتيانها على الراحلة فى غير حال الضرورة، لأنّ شمول الادلة الدالة على إتيان النافلة على الراحلة حتّى مع عدم الضرورة لما نحن فيه غير مسلم، مضافا إلى أنّ ما بينا لك فى المورد الأوّل من أنّ الظاهر من الفريضة بنظر العرف يكون إشارة إلى الطبائع المعينة الّتى تكون فريضة لا إلى كل ما يصير واجبا، كذلك نقول: بأنّ الظاهر من النافلة، الطبائع بحسب وضعها الشرعى تكون نافلة، و بعبارة اخرى نافلة ذاتا لا ما صار نفلا بالعرض.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۲

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة و الحمد للّه أوّلا و آخرا و صلى اللّه على رسوله و آله و سلم.

هذا تمام المباحث الّتى تعرّضها سيدنا الاستاد مدّ ظله فى القبلة، و قد قرّرنا ما أفاده مد ظله مع بعض ما خطر ببالى القاصر، و قد فرغ من المباحث المتعرضة لها فى القبلة فى اليوم الرابع عشر من شهر ربيع الأوّل سنة ۱۳۷۰ و أنا الاقل على الصافى الگلپايگانى اللهم اجعل عواقب امورنا خيرا.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۳

المقدّمة الرابعة: فی الستر و الساتر

اشارة

و بعد لما فرغ سیدنا المعظم و استادنا الاعظم آیة اللّه العظمی الحاج آقا حسین الطباطبائی البروجردی متعنا اللّه بطول بقائه عن المباحث المتعلقة بالقبلة، شرع فی الیوم الخامس عشر من شهر ربیع الأوّل سنة ۱۳۷۰ فی المباحث الراجعة إلی الستر و الساتر، و أسأل اللّه لأنّ یوفقنی لفهم ما یقول مد ظله، و تحریره مع ما یخطر ببالی القاصر، و یجعلنی من أهل العلم و العمل، و یوفقنی لترویج دینه و یجعل عاقبة أمری خیرا.

فنقول بعونه تعالی یقع الکلام:

تارة فی الستر أعنی ما یجب علی المکلف ستره من بدنه امّا بالوجوب النفسی و اما بالوجوب الشرطی:

فالاوّل: ما یجب علی کل مکلف ستره من بدنه مطلقا و لو فی غیر حال الصلاة و معنا وجوبه النفسی أنّه یستحق الثواب علی فعله و العذاب علی ترکه.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۴

و الثّانی: ما یجب علیه ستره من بدنه حال الصلاة بالوجوب الشرطی أعنی لو ستر هذا المقدار من بدنه فقد أتی بشرط صلاته، و إن لم یستر حال الصّلاة و صلّی بدون ذلک، فصلاته فاقدة للشرط، و لیس علی ترک نفس هذا الشرط عقاب، بل الثواب و العقاب یدور مدار إتیان الصّلاة واجدة للشرائط و عدم اتیانها.

و تارة فی الساتر أعنی: ما به یستر المکلف نفسه، و فی هذا المقام لیس السّاتر بما هو ساتر مورد الکلام، و إن کان کلام فی هذا المقام فیکون فی اللباس الذی یلبس المکلف و لو لم یستر به، فیقع الکلام فی أنّ اللباس الّذی یصیر ساترا لا بدّ و أن یکون خالیا عن بعض الموانع، و یأتی الکلام فیها إن شاء الله، ففی هذا المقام یقع الکلام فی ما هو مانع.

إذا عرفت ذلک ظهر لک ما هو السر فی التعبیر فی کلماتهم بأنّ الکلام یکون فی الستر و الساتر، لأنّ البحث فی الستر من حیث غیر ما یبحث فی الساتر فافهم.

و اعلم أنّ الکلام لیس فی مقدار یجوز النظر علی المکلف من الرجال و النساء، و ما لا یجوز النظر، بل الکلام فی الستر الواجب علیهم، فإن ثبت وجوب الستر فی مورد أو عدمه فی مورد آخر، فلا یلازم ذلک مع عدم جواز النظر و جواز النظر به، إذ ربما قلنا بوجوب الستر فی مورد، و لم نقل بعدم جواز النظر إلیه، أو قلنا بعدم وجوب الستر و لکن قلنا بحرمة النظر إلیه.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۵

المورد الاوّل: یقع فی الستر

اشارة

ثمّ إنّ الکلام فی المورد الأوّل اعنی فی الستر یقع فی مقامین:

المقام الأول: فی المقدار الّذی یجب علی المکلف ستره من بدنه مطلقا و لو فی غیر حال الصّلاة.

و المقام الثانی: فی المقدار الّذی یجب ستره من بدنه فی خصوص حال الصّلاة.

أما الکلام فی المقام الأوّل فنقول- بطریق الاختصار، لأنّ المقام لیس مقام تعرضه بنحو المستوفی- إنّ التکلم فی هذا المقام یقع تارة

فی الستر الواجب علی الرجال، و تارة یقع فی الستر الواجب علی النساء.

[یقع الکلام فی مفاد آیة الشریفة من سورة النور الآیة]

أما الستر الواجب علی الرجال، فنقول: اعلم أنّ المسلم عند المسلمین من الخاصة و العامة هو وجوب ستر العورتین علی الرجال بمعنی: وجوب ستر القضیب و الانثیین و المقعد، و هذا المقدار مسلم عند الفریقین، و یدل علی ذلک قوله تعالی فی

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۶

سورة النور قال عزّ من قال قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ الخ «۱» فأوجب سبحانه تعالی غضّ البصر علیهم، و حفظ فروجهم، و نحن نتکلم فی الجهات الراجعة إلی مفاد الآیة فی طی امور:

الأمر الأول: یقع الکلام فی مفاد قوله تعالی یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ فقال الأخفش بکون (من) فی قوله (من ابصارهم) زائدة، و قال بعض بکون (من) هنا للتبعیض، فان کانت من زائدة فتکون المعنی انّه یجب غض أبصارهم، و إن کانت من هنا للتبعیض فإمّا یکون التبعیض باعتبار الابصار أعنی: یجب الغض عن ابصار بعض الامور، و لیس الأمر بحیث یجوز ابصار کل شیء، و لا أن یکون الحرام ابصار کل شیء، بل الابصار جائز إلی بعض الاشیاء و حرام بالنسبة إلی بعض الاشیاء، و إمّا یکون التبعیض باعتبار المبصر (بالفتح) أعنی: لا یجوز أن ینظر المرء إلی کل ما یکون مبصرا.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه لا یمکن أن یقال: بعدم جواز النظر إلی کل شیء علی المؤمنین باعتبار أن اللّه تعالی یقول (یغضوا من أبصارهم) فهو عز شانه لم یعین مورد عدم جواز النظر، و حذف المتعلّق یفید العموم، فلا یجوز النظر إلی شیء من الاشیاء، لأنّ بطلان ذلک مسلم من الدین، لأنه بالضرورة یجوز النظر إلی بعض الاشیاء، فوجوب الغض لا إشکال فی کونه بالنسبة إلی بعض المواضع و بعض الأشیاء، کما أنّ (من) إن کانت للتبیض یقتضی ذلک.

و ما یمکن أن یقال فی هذا المقام هو انّه إذا لوحظ قوله تعالی (یغضوا من

---

(۱)- سورة النور، الآیة ۳۰.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۷

أبصارهم) مع قوله (و یحفظوا فروجهم) تری أن البلاغة تقتضی کون مورد وجوب الغض هو المورد الّذی یجب حفظه من أن ینظر إلیه، فکأنّ اللّه تعالی فی مقام إثبات أمرین: أحدهما وجوب حفظ الفرج من أن ینظر إلیه، و ثانیهما وجوب الغض عن ذلک، یعنی لا تنظر إلی عورة الغیر، و لا تجعل عورتک معرضا لأنّ ینظر إلیه، بل أستره عن الناظر، فالبلاغة مقتضیة لأنّ نقول: ان المراد هو وجوب غض البصر عن عورة الغیر فبناء علی هذا ما یأتی بالنظر هو کون المراد وجوب غض البصر علی الرجال عن عورات غیرهم، لا وجوب غض البصر مطلقا عن کل شیء، لعدم وجوب فی ذلک بالضرورة من الدین، نعم بمقتضی شان نزول آیة المبارکة هو وجوب الغض علی الرجال أزید من عورات النساء، لأنّ روایة ۴ من الباب ۱۰۴ من أبواب النکاح من الوسائل تدلّ علی ذلک، فارجع الروایة.

[فی وجوب ستر العورة علی الرجال]

الأمر الثانی: اعلم أن الواجب علی الرجال هو ستر العورتین بمعنی وجوب ستر القضیب و الانثیین و المقعد، و هذا المقدار کما قلنا مسلم عند الفریقین، و المشهور عند العامة وجوب الستر من السرّة إلی الرکبتین، بل قال أبو حنیفة بوجوب ستر نفس الرکبتین أیضا و المقدار الثابت من الآیة أیضا هو العورتین، لأنّ قوله (و یحافظوا فروجهم) و ان کان المراد من الفرج لغة معنی أخص من شموله لکلا العورتین إلا ان الفرج بحسب إطلاقه العرفی یطلق علی العورتین.

الأمر الثالث: يقع الكلام فى الناظر الّذى يجب على الرجال ستر العورة منه، لا إشكال فى وجوب الستر عن النساء، و كذا الرجال، و كذا الصبى المميز، و أمّا الصبى الغير المميز الّذى لا يلتفت إلى هذه الخصوصيات، و لم يكن فرق فى شعوره بين العورة و غيرها فوجوب الستر عنه غير معلوم، و أمّا المجنون فإن كان مثل الصبى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۸

الغير المميز، فهو أيضا وجوب الستر عنه غير معلوم، لعدم اطلاق لقوله (و يحافظوا فروجهم) يشمل لهذا المجنون، و أمّا المجنون الّذى له المشاعر، و مع جنونه يتلفت إلى هذه الخصوصيات، فلا يبعد وجوب ستر العورة عنه، و كذلك يجب ستر العورة عن الخنثى على الرجال.

و أمّا الكلام فى أنّه يجب الستر فى خصوص صورة العلم برؤية الناظر، أو مع الظن بذلك، أو حتّى مع الاحتمال فيأتى الكلام فيه بعد التكلم فى وجوب الستر على النساء، و الجهات الراجعة إليها بعد ذلك إن شاء اللّه تعالى.

هذا تمام الكلام فى الجهات الراجعة إلى الستر الواجب على الرجال بطريق الاختصار.

[الكلام فى الستر الواجب على النساء]

و أمّا الكلام فى الستر الواجب على النساء فنقول: إنّه تارة يقع الكلام يستفاد من بعض الآيات الشريفة، و تارة يقع الكلام فى ما يستفاد من الروايات.

أما الكلام فى بعض الآيات فنقول: قال اللّه تعالى فى سورة النور «۱» قُلْ لِلْمُؤْمِنٰاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصٰارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّٰا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّٰا لِبُعُولَتِهِنَّ الخ.

تدلّ الآية على وجوب غض البصر عليهنّ و ستر الفروج، لأنّ المراد من حفظ الفرج هو الستر، كما يدلّ عليه ما روى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام على ما فى مجمع البيان «۲» المستفاد منه أن كل آية من الآيات القرآنية الّتى فيها حفظ الفرج، فالمراد

---

(۱)- سورة النور، الآية ۳۱.

(۲)- مجمع البيان، ج ۷ و ۸، ص ۱۳۸.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۴۹

منه حفظه عن الزنا إلا هذه الآية، فإن المراد منه ستره، و المراد من قوله (و لا يبدين زينتهن) ليس النهى من ابداء نفس الزينة، لأنّ إظهارها بدون أن تكون فى البدن لا مانع منها، فإنه لا يحرم إبداء الخلخال مثلا بنفسه، بل المراد عدم جواز إبدائها إذا كانت فى مواضعها، فالنهى يكون من الزينة الواقعة فى مواضعها من البدن كما أنّ المناسب ذلك، لأنّ إظهارها فى حال وقوعها فى مواضعها موجب لتهييج الشهوة، و لكن استثنى منها ما ظهر منها، و يأتى الكلام إنشاء اللّه فى ما هو المراد ممّا ظهر منها.

و المراد من قوله (وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ) كما يظهر من بعض التفاسير أيضا هو القاء الخمار أعنى: المقنعة و بالفارسية (چارقد) على صدورهن و لا يصنعن كما تصنع قبل ذلك من إلقاء ذيل الخمار و أطرافه على ظهورهن بحيث يكشف بذلك جيوبهنّ و صدورهن، بل وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ يعنى:

يسترن صدورهن بالخمار، و امّا أنّه تعالى تكرر قوله (وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ) فلعله كان قوله أولا (وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ) لبيان عدم جواز إبدائها إِلّٰا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا، و ذكره ثانيا كان لاجل أن يعلمن انّه لا يجوز إبداء الزينة إِلّٰا لِبُعُولَتِهِنَّ الخ، فهذا ما يستفاد من الآية، و ما ينبغى أن يقال فيها بنحو الاجمال.

و قوله تعالى فى سورة الاحزاب يٰا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوٰاجِكَ وَ بَنٰاتِكَ وَ نِسٰاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذٰلِكَ أَدْنىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ

فَلاٰ يُؤْذَيْنَ وَ كٰانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً «۱» الجلباب أكبر من خمار المرأة، و هو الّذى يغطى رأسها و وجهها، فالظاهر من قوله تعالى هو وجوب ستر الرأس و الوجه بالجلباب، لأنّ المراد من قوله (يدنين عليهن) هو الستر على أنفسهنّ بالجلباب، كما يقال: أدنى عليك ثوبك كما قال

---

(۱)- سورة الاحزاب، الآية ۵۹.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۵۰

الكشاف، أي: أرخى عليك ثوبك، و الجلباب بعد ما يكون ثوبا يغطى الرأس و الوجه، فالمراد ستر الوجه و الرأس بالجلباب، فيستفاد من هذه الآية وجوب ستر الرأس و الوجه بالجلباب.

[الكلام فى الروايات الواردة فى الباب]

أما الكلام فى الروايات فنقول: ان الكلام فى الروايات المتمسكة بها لوجوب ستر تمام البدن على المرأة حتّى الوجه و الكفين، بعد ما لا إشكال فى وجوب ستر غير الوجه و الكفين على النساء بالضرورة عند المسلمين من الخاصّة و العامة، فنحن نكون فى مقام بيان ذكر ما يمكن أن يستدل بها على وجوب الستر على النساء الوجه و الكفين فنقول:

منها ما روى فى طرق العامة (المرأة عورة) و على نقل بعضهم (جسد المرأة عورة) أو (بدن المرأة عورة) أو (النساء عورة) و روى أيضا فى طرقنا، فقد روى هذا المضمون على اختلاف فى اللفظ مع إضافة فى رواياتنا.

أحدها: ما رواها محمد بن على بن الحسين (قال: قال عليه السّلام: إنما النساء عىّ و عورة فاستروا العورة بالبيوت و استروا العى بالسكوت.) «۱»

و رواه الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن بن أبى عمير عن هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و ذكر مثله، إلا انّه ترك لفظ إنما، و رواه الشّيخ فى المجالس و الاخبار باسناده عن هشام بن سالم مثله.

ثانيها: ما رواها محمد بن الحسن فى المجالس و الاخبار تنتهى سندها إلى فاطمة بنت الحسين عن أبيها عن جدها على بن ابى طالب عليه السّلام عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۴ من أبواب النكاح من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۵۱

النساء عىّ و عورات فداووا عيّهنّ بالسكوت و عوراتهنّ بالبيوت). «۱»

ثالثها: ما رواها محمد بن يعقوب و تنتهى سندها إلى مسعدة بن صدقة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا تبتدءوا النساء بالسلام، و لا تدعوهن إلى الطعام فإن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: النساء عىّ و عورة فاستروا عيّهنّ بالسكوت و استروا عوراتهنّ بالبيوت.) «۲»

أما ما روى فى طريق العامة (النساء عورة) أو (جسد المرأة) أو (بدن المرأة) أو (المرأة عورة) فهى و ان كانت من النبويات و النبويات إذا لم تكن فى طرقنا ضعيفة فى حدّ ذاتها إلا أنّ هذه الرواية منجبرة بعمل أصحابنا حتّى أن العلّامة (ره) قال فى المنتهى عند التعرض لمسائل الستر (مسئلة: و جسد المرأة البالغة الحرة عورة بلا خلاف بين كل من يحفظ عنه العلم لقول النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم المرأة عورة الخ) فهذا الكلام أعنى: قوله بلا خلاف بين كل من يحفظ عنه العلم، كاف فى انجبار ضعف سند الرواية، مضافا إلى ورود هذا المضمون مع اختلاف يسير فى طرقنا، و هى الروايات الثلاثة المتقدّمة.

[الكلام فى تشبيه النساء بالعورة]

أما الكلام فى دلالة هذه الرواية و هى (المرأة عورة أو بدن المرأة أو جسد المرأة أو النساء عورة) فنقول: إنّه من الواضح أنّ العورة عبارة عن السوأة، و من الواضح أنّه ليست المرأة عورة بهذه المعنى، فإذا كنّا نحن و هذا الاطلاق مع ما يرى من المراد من العورة عند العرف، فهو صلّى اللّه عليه و آله و سلّم شبه النساء بالعورة، و ما يكون وجه شبهه بحسب نظر العرفى، هو أنّ العورة كما تجب سترها و لا يجوز كشفها، كذلك يجب

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۲۴ من أبواب النكاح من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۳۱ من أبواب النكاح من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۵۲

ستر النساء.

و هذا البيان أبلغ تشبيه و أحسن بيان فى التشبيه، لأنّ التشبيه تارة يكون بألفاظ الدالة على التشبيه، و تارة من غاية الشباهة بين المشبه و المشبه به يلقى المتكلم ألفاظ الدالة على التشبيه، و يحمل المشبه على المشبه به فتارة يقول: زيد كالاسد، و تارة يقول: زيد الاسد، فالثانى دليل على قوة الشباهة عند المتكلم و البلاغة فى هذا النحو، فهو صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يقل (المرأة كالعورة) بل قال (المرأة عورة) فبعد معلومية عدم كونها عورة حقيقة، فنفهم من هذا الاستعمال تنزيل المتكلم المرأة منزلة العورة، فبعد ما نرى من انّه نزّلها منزلة العورة و شبهها بها، فلا بدّ من كونها بنظر المتكلم شبيهة بها فى جهة، فإذا نعرض هذا الكلام و هذا التشبيه بالعرف انّه أى شبه من شبهها أظهر من غيرها بالعورة، فنرى بنظر العرفى أن وجه شبه الظاهر هو كونها مثلها فى لزوم التستر خصوصا مع صدور هذا الكلام من النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فهو بمقتضى شارعيته لا يرى من وجه تشبيه المرأة بالعورة إلا كونها مثلها فى وجوب السّتر.

فعلى هذا نقول: بأنّه بعد ما بينا، يستفاد من الرواية أن المرأة يجب سترها، فيجب أن تكون مستورة بتمام بدنها من الرأس و الوجه و اليدين و ساير بدنها، لأنه قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (المرأة عورة) و لم يختص كونها عورة بغير وجهها و كفّيها، خصوصا إن كان الوارد (جسد المرأة) أو (بدن المرأة) فهو أظهر فى إثبات كون الحكم لتمام بدنها، لأنّ وجهها و كفّيها من بدنها و جسدها أيضا، هذا كله فى ما ورد فى طرق العامة من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (المرأة عورة) أو تعبيرات اخر.

[فى ذكر الروايات الواردة بطرقنا]

و أمّا الكلام فى ما وردت فى طرقنا، و هى ما ذكرناها، تدلّ على أنّ كلام

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۵۳

الصادر منه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان (النساء عىّ و عورة فاستروا العورة بالبيوت و استروا العىّ بالكسوت) أو باختلاف يسير فى روايتى الأخرى المتقدمة ذكرهما، فنقول: بأنّه يستفاد منها ان النساء عىّ و عورة فكما قلنا يظهر ان النساء شبيهة بالعورة لعدم كونهنّ عورة حقيقة، و وجه التشبيه ليس إلا من باب أن العورة كما يجب سترها كذلك النساء، و قال فى الذيل (فاستروا العورة بالبيوت) فهذا شاهد على كون التشبيه و كونها منزلة العورة فى لزوم الستر، فلذا قال (فاستروا العورة بالبيوت) و هذا غاية الاهتمام بسترهم، لأنهنّ إن وقفن فى البيوت فأجود فى سترهن، و لهذا امر بسترهن بأعلى مرتبة كى تستر وجوههنّ و ساير أعضائهن، فبناء على كون كلامه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ما يكون فى طرقنا فأيضا يستفاد وجوب الستر من الروايات على النساء حتّى الوجه و الكفين. «۱»

(۱)- أقول: و بعد ما أفاده مد ظله فی هذا المقام، و بيّن لتوجيه الرواية بنحو تفيد وجوب ستر تمام البدن حتّی الوجه و الكفين علی النساء، بيانا شافيا، عرضت عليه بعض ما خطر بذهنی من الاشكال، فقلت: أولا ان كون إطلاق العورة علی المرأة فی الرواية إطلاقا تنزيليا و بعنوان التشبيه يصح، إذا لم يكن فی البين معنی مناسبا للاستعمال فی المعنی الحقيقی، و أمّا إن كان فی البين معنی يصح حمل اللفظ علی المعنی الحقيقی، فلا حاجة إلی التكلف و كون الحمل علی وجه التشبيه.

فنقول: ان العورة علی ما نری فی كلام اهل اللغة ليست معناها منحصرة بالسوأة أعنی:

بالمعنی المصطلحة عند العرف، و ما يتبادر من هذا اللفظ حين إطلاقها فی نظرهم فعلا، بل علی ما ذكر أهل اللغة، كما يری، لها معان اخر: منها أن العورة كل أمر يستحيی منه، و كل أمر ممكن للستر، و كل شیء يستره الإنسان من اعضائه انفة و عفة و حياء و الخلل فی الثغر و غيره، و غير ذلك.

فعلی هذا ما يناسب من هذه المعانی مع هذا الكلام، يمكن أن يكون ما يستحيی منه، أو ما يری من مجمع البيان (۷- ۸ ص ۳۴۷) عند ذكر تفسير آية، أو بعدها فی سورة الاحزاب قال: و العورة كل شیء يتخوف منه فی ثغر أو حرب، بناء علی هذا قال: بأن قوله تعالی (و يقولون إن بيوتنا عورة و ما هی بعورة) يقولون إن بيوتنا غير حصينة، فيحتمل أن يكون معنی من معانی العورة كل ما يتخوف منه لجهة.

فعلی هذا يمكن أن يقال: بأن إطلاق العورة علی المرأة يمكن أن يكون إما من باب أنّ المرأة بحسب وضعها ممّا يتخوف منه، لكونها معرضا لوقوع الشهوة، و الايقاع فی الشهوة أو من باب أنّه ممّا يستحيی منه، كما يری أنّ كل من يكون صاحب الغيرة يستحيی منه، فعلی هذا لا- حاجة إلی كون هذا الاطلاق فی الرواية تشبيها بالعورة بمعنی السوأة، فإن كنا نحن و نفس قوله (المرأة عورة) فيمكن كون المراد منه أن المرأة ممّا يستحيی منها، أو يتخوف منها أعنی: ينبغی الاستحياء منها، أو ينبغی التخوف منها، يعنی: يواظب عنها، لكون وضعها ممّا يتخوف منها لكونها معرضا للفتن و الشهوات.

فعلی هذا تكون هذه الرواية من الأوامر الاخلاقية الدالة علی التعفف، كما ينادی بذلك بعض الروايات، و إن كانت الرواية ما وردت فی طرقنا فالاولی بالمطلوب، لأنّ الذيل شاهد علی ذلك، فانه ليس حبسهنّ فی البيوت و سترهن فی البيوت واجب مسلما، فهذا شاهد علی بيان شدة الاهتمام بالمواظبة عنهن، فلا يستفاد منها وجوب سترهن حتّی وجوههنّ و كفوفهن.

و ثانيا لو سلم أنّ اطلاق العورة علی المرأة كان تشبيها بالسوأة، و لكن نقول: ما ادعی مدّ ظلّه من كون أظهر وجوه الشبه هو تشبيهها بالعورة فی وجوب الستر، لأنه لا يمكن دعوی كونها منزلة العورة فی جميع الآثار و الاحكام يمكن عدم تصديقه، لأنه يمكن كون وجه التشبيه هو وجوب التحفظ، فكما يجب حفظ الفرج من الوقوع فی الفجور، كذلك يجب حفظ النساء بحيث لا يقعن فی الفجور و المعاصی، أو كما لا يجوز النظر إلی العورة كذلك لا يجوز النظر إلی النساء، و أنی ذلك و وجوب ستر الوجه و الكفين عليهن.

و ثالثا مع قطع النظر عن ذلك كله و تسليم كونها العورة أی كالسوأة، إذا نراجع إلی وضع

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۵۵

[فی ذكر الرواية الّتی نقلها فی مجمع البيان]

و من الروايات المتمسّكة بها علی وجوب ستر مطلق البدن عليهنّ حتّی الوجه و الكفين، الرواية الّتی نقلها فی مجمع «۱» البيان عند ذكر آية (و القواعد من النساء الخ) فی سورة النور عن النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم انّه قال: للزوج ما تحت الدرع، و للابن و الاخ ما فوق الدرع، و لغير ذی محرم أربعة أثواب درع و خمار و جلباب و إزار.

اعلم، أن الدرع القميص و بالفارسية (پيراهن)، فالمراد أن للزوج ما تحت

النسـاء، و أنهنّ بحسب خلقتهنّ فتنـة، و لاـ فرق فى ذلـك كونهنّ سـاترات الوجوه أو لاـ بـل نفس ارائتهـا و لو مع سـتر الوجه معرض للشـهوات و الآفات، بل فى هـذا الحيث صـرف منظر حجمها و قامتها مورث للفتنة، و لعل أن ما ورد فى بعض الروايات المسـتفاد منها الأمر بحبس النساء فى البيوت، أو عدم رجحان اختلاطهن، حتّى تكلمهنّ مع الرجال، يكون لأجل هذا.

و رابعـا على ما فى نقل مسـعدة بن صدقـة قال فى ذيل الروايـة (فاستروا عوراتهنّ بالبيوت) فإن كانت المرأة عورة بتمامها يجب سترها فلم قال (فاستروا عوراتهنّ بالبيوت) فهذا الكلام شاهد على أن ما يجب سترها عليهم هو عوراتهن، و لا مطلق بدنهن.

و بعـد ما أوردنا ما خطر ببالنا أجاب سـيدنا الاسـتاد مد ظله، و أعاد ما أفاده فى وجه كون المراد من الرواية هو وجوب ستر تمام البدن على النساء، و قال: لا يبعد أن يكون هذا الكلام الصادر منه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، مع كون وضعه بحسب شارعيته فى مقام بيان الحكم، أن وجه الظـاهر الّذى تشـبه النسـاء بـالعورة، هو كونهنّ مثـل العورة فى وجوب الستر، مع انّه إن كان إطلاق العورة عليهنّ من بـاب كونهنّ ممّـا يستحيى منهن، فأيضا يمكن أن يسـتفاد وجوب الستر عليهنّ من هـذه الروايـة، فإنّه على هـذا يكون المراد أن النساء يستحيى منهن، أو مكمونات للستر، أو ما يتخوف منهنّ، فأيضا ليس غرضه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نفس الإخبار بذلك، بل يكون فى مقام بيان الحكم، فأيضا يمكن أن يقال: بأنّه يسـتفاد من هـذا الكلام وجوب الستر عليهنّ حتّى الوجه و الكفين، خصوصا مع ما فى ذيلها على مـا فى طرقنـا من قوله (فـاستروا العورة بـالبيوت) فمن هـذا يسـتفاد ان النظر فى قوله (النساء عىّ و عورة) يكون إلى وجوب سترهنّ، و إن فرض كون ستر هنّ فى البيوت لم يكن واجبا، لكن فى صورة وجود الناظر يجب الستر عليهنّ. (المقرر)

(۱)- مجمع البيان، ج ۷ و ۸، ص ۱۰۵.

القميص، فيحل له تحت قميص زوجته، فهذا المقدار مقدار ينحصر له (و اقله يكون كناية من جواز الحظ منها حتّى بما تحت القميص من تمام بـدنها) و يجوز للأب و الأخ ما فوق القميص، يعنى: هـذا المقـدار هو المقـدار الّذى لهما، و لا يجب على المرأة التستر منهما فى هذا المقدار، و لغير ذى محرم أربعة أثواب يعنى: يجب التستر على النساء لغير ذى محرم بأربعة أثواب: الدرع و هو القميص، و هو يستر البدن إلا الرأس و مقدار من الصدر إلى القدمين، بل لعل كان القميص المتداول سابقا بحيث يجر ذيله فى الأرض، فلا يظهر معه حتّى القـدمين، و الخمـار و هو المقنعـة يستر الرأس و الجيب و الصـدر، غايـة الأـمر حيث كـان تلقى بعض النساء أطراف الخمار على ظهورهن، فقال اللّه تعالى (و ليضـربن بخمرهن على جيوبهن) يعنى يسترن بالخمار و يضـعن أطرافه بحيث يستر به الصـدر، فيستر به لو القى أطرافه الجيب و الصـدر، و الجلبـاب كمـا قلنـا هو ثوب يكون أكبر من الخمـار يستر به الرأس و الوجه، و الاـزار ثوب يغطى به و يستر به تمام البدن، و يكون تقريبا مثل ما نقول بالفارسية (چادر).

فيسـتفاد من ذلك أن المرأة يجب ستر بـدنها من غير ذى محرم بهذه الأثواب الأربعة، و إذا وجب الستر على المرأة بهذه الأربعة مع ما يسـتر هـذه الأـثواب الأربعـة، فيستر جميع البـدن حتّى الوجه و الكفين، فتـدل الروايـة على ستر جميع البـدن على المرأة حتّى الوجه و الكفين، و هو المطلوب. «۱»

و من الروايات المتمسك بها لوجوب ستر جميع البـدن على المرأة حتّى الوجه و الكفين ما ورد فى باب كيفيـة إحرام المرأة، و هى ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة متنقبة و هى محرمة، فقال: احرمى و اسفرى و ارخى

(۱)- أقول: و لم يتعرض مد ظله لسند الرواية و أن سندها صحيح أولا. (المقرر)

ثوبك من فوق رأسك، فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك، فقال رجل: إلى اين ترخيه؟

قال: تغطی عینها، قال: قلت: تبلغ فمها، قال: نعم.) «۱»

و بهذه الروایة کما تمسک لوجوب الستر حتّی الوجه و الکفین علی المرأة الروایة، تدلّ علی أن النقب علیها غیر جائزة حال الاحرام بالخصوص، فإن کان کشف الوجه جائزا علیها مطلقا لم یقل الإمام علیه السّلام (احرمی و اسفری و ارخی ثوبک من فوق رأسک) فیستفاد أن هذا الحکم أعنی: الاسفار مخصوص بهذا الحال خصوصا مع ما قال بعد ذلک (فانک ان تنقبت لم یتغیر لونک)، فیستفاد بأن البناء فی حال الاحرام حیث یکون علی الارتیاض، و تحمل المشاق، و العمل علی خلاف المیول النفسانیة، کما یری من غیر ذلک من بعض محرمات حال الاحرام، فامرت النساء بعدم النقب لأجل أن تغیر وجههنّ من شعاع الشّمس، فلحال الاحرام خصوصیّة جوزت کشف الوجه بخلاف غیر حال الاحرام.

کذلک تمسک لعدم وجوب ستر الوجه علی النساء بدعوی أن قول من سئل کما فی الذیل الروایة (فقال رجل: إلی أین ترخیه؟ فقال تغطی عینها قال: قلت: یبلغ فمها، قال: نعم) یدلّ علی جواز کشف الوجه فی الجملة، لأنه بعد ما امر بتغطیة عینها و إرسال الثوب و إرخائه من فوق رأسها إلی عینها و فمها فیجوز کشف ما دون الفم. «۲»

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۴۸ من أبواب تروک الاحرام من الوسائل.

(۲)- أقول: و قد تعرض سیدنا الاستاد مد ظله للروایة و قال فقط: بأنّه تمسک بها لکل من طرفی المسألة و لم یتعرض لدفع ما توهّم من الاستدلال بها علی جواز کشف الوجه علی

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۵۸

و ممّا یؤید المطلب، بل یمکن کونه دلیلا ما ورد فی بعض الروایات من وجوب تستر نساء المسلمین عن المرأة الغیر المسلمة، معللا بأنهنّ یذکرن أوصافهنّ لرجالهن، فإذا کان ذلک مبغوضا، فکشف الوجه لنفس الأجنبی محرم مسلما، فهذا دلیل أو مؤید علی وجوب الستر علی النساء مطلقا حتّی الوجه و الکفین. «۱»

[یجب الستر علی المرأة کما قلنا فی حاشیتنا علی العروة و فی الوجه و الکفّین بطریق الاحتیاط]

فعلی هذا نقول: إنّه کما قلنا فی حاشیتنا علی العروة یجب الستر علی المرأة حتی الوجه و الکفین، غایة الأمر فی غیر الوجه و الکفین بطریق الفتوی، لأنّ هذا المقدار مسلم عند کل المسلمین، بل یعد من الضروریات، و بالنسبة إلی خصوص الوجه و الکفین بطریق الاحتیاط الواجب رعایته، و نقول توضیحا- لئلا یتوهم أحد أنّ ما یری فی زماننا من خروج بعض النساء مکشفات بدون ساتر متبرجات یظهرن وجوههن، و رءوسهنّ و أیدیهنّ و أرجلهنّ بوضع فجیع، یمکن کونه علی وفق

النساء، و لکن یظهر بما أفاده بطلان ذلک بأنّه مع دلالة الصدر علی أن کشف الوجه یجوز فی خصوص حال الاحرام کما أفاده مد ظله، فلا اشکال فی أنّ الذیل لا ینافی مع الصدر، لأنه بعد أمر الإمام علیه السّلام بالاسفار و إرخاء الثوب و إرساله من فوق الرأس، سأل السائل بأنّه إلی أین ترخیه، ففی الحقیقة سئل عن الحد الّذی یجوز الارخاء، و عن الحد الّذی یجوز کشفه من الوجه فی خصوص حال الاحرام، و جواب الامام علیه السّلام راجع إلی أنّ الارخاء یکون إلی العین، بل یبلغ الفم، و ما دونه یجوز کشفه فقط فی حال الاحرام، فلا ینافی الصدر مع الذیل، فعلی هذا تکون الروایة دلیلا علی وجوب ستر الوجه علی النساء، غایة الأمر هذه الروایة یخصص عموم وجوب ستر الوجه علیهنّ بحال الاحرام، بمعنی جواز ذلک بمقدار الّذی عیّن فی هذه الروایة أو غیرها فی خصوص هذا الحال. (المقرر)

(۱)- أقول: و مما یدلّ علی الوجوب تستر الوجه الروایة ۱۰ من الباب ۴۸ من أبواب تروک الاحرام من الوسائل، و هی ما رواها

سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه سأله عن المحرمة، فقال: إن مربها رجل استترت منه بثوبها، و لا تستتر بیدها من الشّمس الحدیث. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۵۹

مذاق الشرع- بأن الستر فی غیر الوجه و الکفین علی النساء واجب مسلما عند المسلمین من العامة و الخاصة، بل یعدّ هذا المقدار من الضروریات، فیوجب إنکاره الکفر، و کیف یمکن عد أمثال هذه النساء من المسلمین و داخلا فی ربقتهم مع إنکارهنّ هذا الأصل المسلم، و حربهنّ مع اللّه و رسوله، و مخالفتهنّ لهما عیانا و جهارا، و هل هذا إلا إعلان الخلاف مع الدین.

نعم، إن کان خلاف یکون فی خصوص وجوب ستر الوجه و الکفین، فیوجد من الفقهاء من أشکل فی وجوب سترهما علیهن، و لکن مع ما بیّنا من الآیة و الروایات یظهر حالهما، و أنّ مقتضی الاستظهار من الآیة و الروایات هو وجوب الاحتیاط بالتستر فی الوجه و الکفین علی النساء.

[الکلام فی جواز النظر و عدمه]

ثمّ إنّه کما یظهر من مطاوی کلماتنا تارة یقع الکلام فی وجوب المقدار الّذی یجب ستره علی النساء، و مضی الکلام فیه و تارة یقع الکلام فی جواز النظر و عدمه، فهذا مقام آخر، فإن قیل فرضا: بعدم وجوب ستر الوجه و الکفین علی النساء، فهذا لا یلازم مع جواز النظر، لأنّه- علی ما هو الحق المستفاد من روایات کثیرة- لا یجوز النظر إلی بدن المرأة الأجنبیة حتّی الوجه و الکفین، فإن قال أحد بعدم وجوب ستر الوجه و الکفین من الناظر المحترم علی النساء، فلا یلازم ذلک لأنّ یقول: بجواز النظر إلی وجوههنّ و کفوفهن، مع ما قلنا بأن مع ما بینا فی الآیات و الروایات لا یمکن تجویز کشف الوجه و الکفین علیهن، هذا تمام الکلام فی الستر الواجب بالوجوب التکلیفی بالمقدار الّذی یناسب التکلم فیه فی هذا المقام.

[الستر الواجب علی الرجال و النساء فیما اذا کان عالما بوجود الناظر مسلم]

ثمّ اعلم أن الستر الواجب علی کل من الرجال و النساء فی المقدار الّذی یجب ستره علی الرجال و فی تمام البدن علی النساء، إنما یجب الستر فی ما یکون عالما

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۰

بوجود الناظر الّذی یجب الستر منه، و کذا مع الظن بوجود الناظر، لأنّ معنی التحفظ عن الناظر و وجوب الستر علیهم من أن ینظر إلیهم، هذا، بل و کذا مع الاحتمال المتساوی الطرفین، لأنّ فی هذه الصورة یقتضی التحفظ و التستر بنظر العرف ذلک.

نعم، یبقی الکلام فی صورة احتمال وجود الناظر مع کون الاحتمال احتمالا موهونا ضعیفا، فیکون احتمال عدم وجود الناظر أقوی و یظهر من صاحب الجواهر وجوب الستر حتّی فی هذه الصورة.

اعلم أنّ مع العلم بوجود الناظر، و کذا مع الظن یجب الستر، و کذلک مع کون معرضیته للنظر و إن کان بالاحتمال، و امّا لو لم تکن المعرضیة، بل یکون احتمالا موهونا، ففی وجوب الستر فی هذه الصورة و عدمه وجهان «۱».

[فی ذکر موارد اختلاف الستر الشرطی و الستر التکلیفی فی الصّلاة]

المقام الثانی: فی الستر الواجب فی الصّلاة بمعنی کونه شرطا فی بحیث لو أتی بالصّلاة بدونه ما کان آتیا بالمأمور به، لکونها فاقدة للشرط، لا أن یکون بمخالفته مستحقا للعقاب، و بین هذا الستر الّذی یکون شرطا فی الصّلاة، و بین الستر الواجب بالوجوب التکلیفی فی غیر حال الصّلاة اختلاف فی بعض الخصوصیات:

الأول: أنّ فى الستر الواجب فى غير حال الصّلاة لا تعتبر خصوصيّة فى

(۱)- أقول: و لم يختر مدّ ظلّه وجوب الستر فى هذه الصورة بنحو التسلّم و لكن الالتزام بوجوب الستر حتّى فى هذه الصورة مشكل، لأنّ وجوب حفظ الفرج فى الآية كان معناه الستر بمقتضى الرواية و وجوب الستر لا يقتضى الستر حتّى فى هذه الصورة فلا بدّ من الاختصار فى مورد عدم وجوب الستر بصورة العلم بعدم وجود الناظر و لا يأتى بنظر العرف من وجوب التحفيظ و التستر هذا المقدار من الستر، نعم كما ذكر سيد الاستاد مد ظله قال الشافعي: بوجوب الستر حتّى مع العلم بعدم وجود الناظر و هو دعوى بلا دليل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۱

الساتر، بل يكفى بأىّ شىء كان حتّى بالوحل، أو باليد، او بالدّخول فى الماء إن لم ير ما يجب ستره من تحت الماء، بخلاف الستر الّذى شرط فى الصّلاة، فيجب فيه ساتر خاص حال الاختيار مثلا لا يجوز الطلى بالطين حال الاختيار.

الثانى: أنّ الستر الواجب بالواجب التكليفى لا يعتبر فيه إلا بحيث لا يراه الناظر، فلا يلزم كونه ملتصقا ببدنه، فلو وقع فى موضع و نصب ساترا، و لو بفواصل بينه و بين الناظر، ليكفى فى حصول الستر، أو ستر نفسه بتوقفه فى بيت مشدود الباب لا يراه أحد، بخلاف الستر الواجب فى حال الصّلاة، فيجب ان يكون ملتصقا به بحيث يعد كونه لا بساله و لباسا له.

الثالث: أن المعتبر فى الستر الواجب فى غير حال الصّلاة هو ستر تمام البدن حتى الوجه و الكفين على النساء على ما بينا، و لكن لا يجب ستر الوجه و الكفين فى الصّلاة، بمعنى عدم شرطية ستر الوجه حتّى للنساء فى الصّلاة.

ثمّ اعلم أنّ الكلام يكون فعلا فى الستر الّذى يكون شرطا فى الصّلاة و ذكر بعض خصوصياته، و يكون كلاما آخر فى بعض ما يكون لبسه مانعا للصّلاة، بمعنى اعتبار كون اللباس فى حال الصّلاة ممّا لا يكون من أجزاء هذا البعض، مثل عدم كونه من أجزاء غير المأكول، أو الميتة، أو عدم كونه من الذهب و الحرير للرجال و غير ذلك.

و على كل حال لا إشكال فى أنّ الستر الّذى شرط فى الصّلاة بالنسبة إلى الرجال فى المقدار ليس إلا ستر العورتين، لعدم الدليل على إلا زيد من ذلك، نعم ستر العجان أحوط و ان لم يكن دليل عليه، و كذلك لا يجب ستر غير العورتين بما بين السرة و الركبة على الرجال، لعدم اقتضاء دليل على ذلك و إن كان ذلك موافقا

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۲

للمشهور بين العامة و نادر من فقهائنا.

[فى ذكر الروايات فى الستر الواجب على النساء فى الصّلاة]

و أمّا الستر الّذى شرط فى الصّلاة بالنسبة إلى النساء فنقول: لا إشكال بأنّ الواجب على المرأة الحرة ستر تمام البدن حال الصّلاة ما عدا الوجه و الكفين و القدمين، فإنّه يأتى الكلام فيها بعد ذلك، أما شرطية ستر البدن ما عدا ما استثنى الذى يقع الكلام فيه بعدا، فيظهر من الروايات الواردة فى الباب فنذكر الروايات أولا، ثمّ المقدار الّذى يستفاد منها، فنقول:

منها ما رواها محمد بن على بن الحسين باسناد عن الفضيل عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: صلّت فاطمة عليها السّلام فى درع و خمار على رأسها ليس عليها أكثر وارت به شعرها و أذنيها.) «۱»

تدلّ على أنّ فاطمة عليها السّلام تارة صلّت فى درع و هو عبارة عن القميص و خمار و هو عبارة عن المقنعة و بالفارسية (جارقد)، و تدلّ على جواز الاكتفاء بهذا المقدار للستر الشرطى فى الصّلاة، لأنّ أبا جعفر عليه السّلام نقل فعل فاطمة عليها السلام، و لا يبعد دلالتها على أن الوجه الّذى يجوز كشفه حال الصّلاة أوسع دائرة من الوجه المعتبر غسله فى الوضوء، لأنّ فى الوضوء لا يكون

الصدغان داخلا فى الوجه (كما يستفاد من الرواية المنقولة فى أبواب الوضوء).

[فى الروايات الواردة فى الستر الشرطى لصلاة المرأة]

و بمقتضى هذه الرواية قال (ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها و أذنيها) فبعد كون خمارها بنحو يوارى شعرها و أذنيها، فلا يوارى به صدغيها خصوصا مع أن نظر المعصوم عليه السّلام من بيان ذلك، لعله يكون لأجل بيان أنها عليها السّلام كشفت

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۳

وجهها حين الصّلاة، فمن هذه الفقرة يستفاد كون الوجه المستثنى من الستر الشرطى فى الصّلاة هو الوجه العرفى «۱» ثمّ فى طى ما أفاده، كما يظهر من بعض روايات الباب، ظهر حال الجيب و أنه يجب ستره لما نرى فى بعض الروايات الدالة على اشتراط أن تلتفّ فى الملحفة بحيث يستر جمع البدن، فلا إشكال من هذا الحيث).

و منها ما رواها محمد بن على بن الحسين باسناده عن على بن جعفر انّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السّلام عن المرأة ليس لها إلا ملحفة واحدة كيف تصلى؟ قال:

تلتف فيها، و تغطى رأسها، و تصلّى، فإن خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك

---

(۱)- ثمّ قلت لسيدنا الاستاد مد ظله: بأنّه ان كنا و ظاهر قوله عليه السّلام (ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها و أذنيها) فيمكن أن يقال: إن بعض جيدها عليهما السّلام و جيبها لم يكن مستورا، لأنّ القميص المتداول فى زمانها، و كذا الخمار لا يستر الجيد و الجيب، و لهذا قال اللّه تعالى وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ كما أنّ هذا الاشكال جار فى الستر الواجب فى الصّلاة، بأنّه يجب ستر الجيب أم لا لأنّه إن كان وضع الدرع أعنى: القميص بنحو المتداول، فهو لا يستر الجيب، فقد اكتفى على ما فى بعض الروايات للستر الشرطى فى الصّلاة بالدرع و القميص، فلا يلزم ستر الجيب إلّا أن يقال: إن الآية وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ دلّت على إرسال الخمار بنحو يستر الجيب، و لكن دلت الآية بستر الجيب بالخمار فى الستر الواجب بالوجوب التكليفى، و لا منافات بين وجوب ستره فى غير حال الصّلاة و عدم وجوب ستره حال الصّلاة، فعلى هذا الرواية على عدم وجوب ستر الجيد فى المقدار الّذى يظهر حين إرسال الخمار على الظهر كما كان متعارفا و على عدم وجوب ستر الجيب حال الصّلاة، بمعنى عدم شرطية سترهما للصّلاة.

و اجاب مد ظله بأنّه من الواضح أنّها عليها السّلام لم تجعل الخمار على رأسها على الوضع الغير المتعارف، مثلا تشد على رأسها بحيث لا يصل إلى الموضع الّذى يصل الخمار بوضعه المتعارف فعلى هذا كان جيدها مستورة بالخمار، و أمّا ما قلت من الاشكال بالنسبة إلى الجيب فلم يتوجه مدّ ظله إليه حتّى يظهر ورود إشكالى و عدمه بنظره الشريف، و لعل يجىء توضيح لذلك بعد ذلك إن شاء اللّه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۴

فلا بأس. «۱»

[التكلّم فى مفاد الروايات]

تدلّ الرواية على الاكتفاء فى مقام تحصيل الستر الشرطى فى الصّلاة بأن تلفت ملحفة واحدة بنفسها، و تغطى رأسها، و المراد بالملحفة هو ثوب يستر جميع البدن، و يكون تقريبا مثل ما يقال به بالفارسى (جادر) و لا يبعد دلالتها على أن تمام ما وجب سترها فى الصّلاة

بالملحفة يكون سترها شرطا للصّلاة، لا أن ما هو شرط لها يكون فى ضمن ما يستر.

و بعبارة اخرى حيث يقع الكلام فى أنّه ما يستفاد من روايات الباب من ستر تمام البدن إلا ما يأتى استثنائه بعدا من الوجه و غيره، هل الشرط فى الصّلاة تمام ما يستر بالخمار و الدرع، أو بثلاثة أثواب، أو بالملحفه من البدن، أو ليس كذلك، بل الشرط فى الصّلاة يكون بعض ما يستره الأثواب من البدن، و الامر بلبس هذه الاثواب و الستر بها يكون من باب أنّ المقدار الّذى يكون الشرط فى الصّلاة ستره من البدن يستر قهرا بهذه الأثواب.

و هذه الرواية من الشواهد على أنّ تمام ما يستر من البدن بهذه الأثواب، هو ممّا يكون ستره شرطا فى الصّلاة، لأنّه بعد السؤال عن الصّلاة فى الملحفة (قال عليه السّلام:

تلتف فيها و تغطّى رأسها و تصلّى فإن خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك فلا بأس) فالظاهر من هذه الفقرة وجوب التلفف فيها و تغطية الرأس و جواز خروج الرجل منها لو لم تقدر على غير ذلك، فهذا شاهد على أنّ ما تستره الملحفة من بدنها شرط فى الصّلاة بتمامه.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۵

و منها ما رواها محمد بن على بن الحسين باسناده عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: المرأة تصلّى فى الدرع و المقنعة إذا كان كثيفا يعنى ستيرا). «۱»

و روى هذه الرواية، مع اختلاف فى متنها، الكلينى تنتهى سندها إلى محمد بن مسلم، و هى ما عدها صاحب الوسائل الرواية ۸ من هذا الباب، و لم يكن فى الجهة التى نحن فى مقامه فرق بينهما، و تدلّ على أن المرأة تصلّى فى الدرع و المقنعة إذا كان كثيفا يعنى ستيرا بحيث تستر معهما بدنها.

و منها ما رواها محمد بن على بن الحسين باسناده عن يونس بن يعقوب (أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى فى ثوب واحد؟ قال: نعم. قال: قلت: فالمرأة؟

قال: لا، و لا يصلح للحرة إذا حاضت إلا الخمار إلا أن لا تجده.) «۲»

و هذه الرواية مع قطع النظر عن دلالتها على وجوب ستر المرأة رأسها إذا كانت بالغة لانه (قال: لا يصلح للحرة إذا حاضت إلا الخمار إلا فى الصورة الّتى لا تجد الخمار) تدلّ على عدم شرطية ستر الوجه فى الصّلاة فى حق غير البالغة، لأنّه قيّد عدم الصلاحية بلا خمار لما إذا حاضت المرأة.

و من المعلوم أنّ القميص أعنى: الدرع ثوب تلبسه النساء حتما، إذ ما من أحد حتّى الرجال إلا و يلبس ثوبا يستر عورته و يستر بدنه من الحرارة و البرودة، فلهذا لم يذكر فى الرواية و تعرض فقط للزوم الخمار للمرأة، لأنّ الخمار قد يظن عدم لبسه.

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۶

و منها ما رواها محمد بن على بن الحسين باسناده عن العلى بن خميس عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن المرأة تصلّى فى درع و ملحفة ليس عليها ازار و لا مقنعة؟ قال: لا بأس إذا التفتّ بها، و ان لم تكن تكفيها عرضا جعلتها طولا.) «۱»

و تدلّ هذه الرواية على الاكتفاء بالدرع و الملحفة إذا التفتّ بها، و لا يبعد دلالتها على كون تمام ما يستر بهما من البدن ستره شرط

فى الصّلاة لقوله عليه السّلام (لا بأس إذا التفت بها و إن لم تكن تكفيها عرضا جعلتها طولا).

و منها الرواية الّتى قال فيها (أى محمد بن على بن الحسين) و قال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

ثمانية لا يقبل اللّه لهم صلاة، منهم المرأة المدركة تصلى بغير خمار. «۲»

و منها ما رواها ابن أبى يعقور (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: تصلّى المرأة فى ثلاثة أثواب: ازار و درع و خمار، و لا يضرها بأن تقنّع بالخمار، فإن لم تجد فثوبين تتزر بأحدهما و تقنّع بالآخر. قلت: فإن كان درع و ملحفة ليس عليها مقنعة؟ فقال:

لا بأس إذا تقنعت بملحفة، فإن لم تكفها فتلبسها طولا.) «۳»

و المراد بالازار هو ثوب يلبس فوق الثياب (و قوله تصلى المرأة فى ثلاثة أثواب) يحمل على الاستحباب لدلالة بعض الروايات على كفاية الثوبين: درع و خمار، مضافا إلى أن ذيل الرواية يدلّ على كفاية الثوبين الدرع و الملحفة.

و منها ما رواها زرارة (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أدنى ما تصلّى فيه المرأة.

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۸ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

قال: درع و ملحفة فتنتشرها على رأسها و تجلّل بها.) «۱»

و منها ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السّلام (قال: ليس على الاماء أن يتقنّعن فى الصّلاة، و لا ينبغى للمرأة أن تصلّى إلا فى ثوبين.) «۲»

و منها ما رواها جميل بن دراج (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المرأة تصلّى فى درع و خمار؟ فقال: يكون عليها ملحفة تضمّها عليها.) «۳»

و ضمّ الملحفة المستفاد من هذه الرواية بالدرع و القناع يكون مستحبا لا شرطا واجبا، لدلالة بعض الرواية على كفاية الدرع و الخمار.

و منها ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن المرأة الحرة هل يصلح لها أن تصلّى فى درع و مقنعة؟ قال: لا يصلح لها إلا أن لا تجد بدا). «۴»

يحمل (لا يصلح) على الكراهة، لا عدم كفاية الدرع و المقنعة، لحصول الشرط لما يستفاد من بعض الروايات كما بيّنا عدم لزوم أزيد من ثوبين.

و منها ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن المرأة هل يصلح لها أن تصلّى فى ملحفة و مقنعة و لها درع؟ قال: لا يصلح لها إلا ان تلبس درعها. «۵» قال: و سألته عن المرأة هل يصلح لها ان تصلى فى إزار و ملحفة

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۱ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۴ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱۵ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

و مقنعة و لها درع؟ قال إذا وجدت فلا يصلح لها الصّلاة الّا و عليها درع. «۱» و قال سألته عن المرأة هل يصلح لها أن تصلّى فى إزار و ملحفة تقنّع بها و لها درع؟ قال: لا يصلح أن يصلّى حتّى تلبس درعها). «۲»

(فما يستفاد من هذه الرواية و ما قبلها من عدم الاكتفاء بالملحفة و المقنعة إلا مع الدرع، يحمل على الكراهة، لأنّ لفظ (لا يصلح) شاهد على هذا، مضافا إلى دلالة بعض روايات الباب على الاكتفاء فى الستر الّذى شرطناه فى الصّلاة بالثوبين، فظهر لك ممّا مر عدم تعارض بين هذه الروايات، فافهم).

[الكلام فى بعض الخصوصيات: الخصوصية الاولى]

هذه الروايات الواردة فى المسألة، و المستفاد منها فى الجملة شرطية ستر البدن على المرأة حال الصّلاة، و انما الكلام فى بعض الخصوصيات:

الخصوصية الأولى: ما قلنا فى طى كلماتنا من أن كل ما يستر من البدن بالثوبين كما فى بعض الروايات، أو الدرع و الخمار كما فى بعضها، أو الملحفة مع المقنعة كما فى بعضها، هل هو شرط فى الصّلاة، بمعنى أنّ تمام أجزاء البدن ممّا يستر بالدرع و الخمار يشترط فى الصّلاة ستره على المرأة، أو ليس كذلك، بل يستفاد من الروايات كون ما يجب ستره فى الصّلاة من بدنها بالوجوب الوضعى يستر بالدرع و الخمار، و على ذلك لا يلزم كون تمام ما يستر بهما من بدنها شرطا، بل الشرط فى جملة ما يستر بالثوبين فى الجملة، و امّا ما هو من حيث المقدار هل هو تمام ما يستر بالثوبين، أو بعض ممّا يستر بهما، فلا يستفاد من الرواية، و قلنا فى ضمن ذكر الروايات: بأنّه لا يبعد دلالة بعض الروايات على كون الشرط تمام ما يستر بهما

---

(۱)- الرواية ۱۶ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۷ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۶۹

من بدنها.

الخصوصية الثانية:

اشارة

لا إشكال فى عدم شرطية ستر الوجه للصّلاة على المرأة، فيجوز كشفه لها حال الصّلاة فى الجملة أولا، لأنّ الثابت من بعض الروايات المتقدمة كفاية الدرع و الخمار، و من الواضح أن الدرع هو القميص، فلا يستر به الوجه، و كذلك الخمار المقنعة، و به أيضا لا يستر الوجه إذا القى بحسب وضعه المتعارف.

و ثانيا لدلالة رواية سماعة المصلى و هى هذه عن سماعة، قال: سألته عن المرأة تصلّى متنقبة؟ قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، و ان أسفرت فهو افضل. «۱»

مضافا إلى ما ادعى من عدم الخلاف فى عدم وجوب ستره، أو نقل الاجماع عليه، و المخالف قليل، مثل ما نقل عن ابن حمزة فى الوسيلة من انّه يجب على المرأة ستر جميع بدنها إلا موضع السجود، أو ما نقل من الغنية و الجمل و العقود من عدم استثناء الوجه، أو ما نقل من اشارة السبق بأنّه قال: المرأة تكشف بعض وجهها و أطراف يديها و قدميها، و ان كان مراد الأخير هذا لعلّه لم يكن مخالفا فى المسألة، بل قال بعض الوجه، لأنه يجب ستر مقدار من الوجه من باب المقدمة.

و على كل حال لا كلام فى أصل استثناء الوجه فى الجملة، و إنّما الاشكال فى أنّ الوجه الّذى يجوز كشفه فى الصّلاة، هل هو الوجه

العرفى الّذى يدخل فيه الصدغان، أو الوجه المعتبر غسله فى الوضوء؟ و هو أضيق دائرة من الوجه العرفى،

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۳ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۰

و هو ما دارت عليه الابهام و الوسطى، فلا يدخل فيه الصدغان.

[قد يقال بانّ الوجه هو الوجه العرفى و قد يقال بانّ الوجه الوجه الوضوئى]

قد يقال: بأن الوجه هو الوجه العرفى، لأنه المراد من الوجه، و قد يقال: بأن الوجه هو الوجه الوضوئى بأنّه بعد تحديد الشارع فى الوضوء الوجه بهذا الحد، فينزل أحكام الشرعية الثابتة للوجه على هذا الوجه «۱» ثمّ إنّه لا يستفاد من هذه الرواية الناقلة عن فعل فاطمة عليها السّلام جواز كشف الجيد على النساء تمسكا بقوله (ليس

(۱)- أقول: إذا بلغ كلامه مدّ ظله الى هنا قلت له: بأنّه ان كان فى ما نحن فيه فى الأدلة لفظ (الوجه) فكان مجال لأنّ يبحث فى أنّ الوجه هل هو الوجه العرفى أو الوجه الوضوئى، و يظهر من الحاج آقا رضا هذا البحث مع عدم مجال لهذا النزاع، بعد عدم ذكر من (الوجه) فى روايات الباب. و إذا قلت ذلك صار مدّ ظله فى مقام ذكر وجه لكون المراد هو الوجه العرفى، و هو ما بينا فى ذيل التعرض عن رواية الفضيل من دلالة ما ذكر أبو جعفر عليه السّلام من فعل فاطمة عليها السلام، فإنه عليه السّلام قال فى ضمن الرواية (ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها و أذنيها) فتدل هذه الرواية على أنّ وضع خمارها كان بنحو لا يستر معه إلا شعرها و أذنيها، فإذا كان خمارها هكذا فلا يستر به صدغيها لأنّ الرواية تدلّ على أنّ بخمارها سترت عليها السّلام فقط شعرها و أذنيها لا غيرهما فلم تستر به صدغيها، فتدل هذه الرواية على أن الوجه الّذى يجوز كشفه فى الصّلاة هو الوجه العرفى لأنّ الصدغين داخل فى الوجه العرفى، غاية الأمر لا يمكن التعويل على هذه الرواية، لأنّ سند الصّدوق رحمه اللّه إلى الفضيل يكون ضعيفا، و احتمال عدم كون الفضيل الراوى لهذه الرواية هو الفضيل بن ثابت.

أقول: و لكن بنظرى لا يستفاد من الرواية هذه الجهة، لأنّ الخمار إذا وضع على الرأس بحيث يستر به الشعر فقهرا يستر به الصدغين، لأنّ مقدم الرأس بين الصدغين أيضا منبت الشعر، فلو ستر الخمار تمام الشعر، فقهرا يستر تمام الصدغين، و لا أقل بعضهما، و لا أقل من أنّه لا يستفاد من صرف قوله (ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها و أذنيها) كون الصدغين ممّا لا يجب ستره حال الصّلاة، و كون الوجه الخارج هو وجه العرفى، و كان الجائز كشف وجه العرفى لهنّ حال الصّلاة، فتأمل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۱

عليها أكثر ممّا وارت به شعرها و أذنيها) بأنّ الظاهر من هذه الفقرة، هو أنّ ما سترت عليها السّلام ما كان إلا الشعر و الأذنين فالخمار لا يستر إلا شعرها و أذنيها، و الدرع لا يستر الجيد فكان جيدها مكشوفة، فتدل على جواز كشف الجيد حال الصّلاة، أعنى: عدم شرطية ستر الجيد للصّلاة.

لأنّه من الواضح أنّها عليها السّلام أرسلت خمارها بحسب وضعه الطبيعى، و إذا ارسل هكذا يستر به الجيد، مضافا إلى أنّ المستفاد من ساير روايات الباب هو ستر تمام البدن ما عدا الوجه و الكفين و القدمين- سمعت الكلام فى الوجه، و تسمع الكلام فى الكفين و القدمين إن شاء اللّه).

و إذا لم يثبت من دليل أنّ الوجه المستثنى من وجوب الستر هو الوجه العرفى، أو الوجه فى باب الوضوء، و بلغ الأمر إلى اجراء الأصول فنقول: و ان قلنا فى دوران الأمر بين الاقل و الاكثر الارتباطى بالبراءة الشرعية و العقلية، و لكن فى المقام لا تجرى البراءة فى

مقدار الزائد على الوجه فى الباب الوضوء، لأنّه بعد كون شرط إجراء البراءة، كما حقّقناه فى الأصول هو الفحص، فلم ندر بأنّ الخمار بحسب وضعه المتداول فى زمان صدور الرواية و السابق مطلقا، كان بحيث يستر به أطراف الوجه، فلم يبق مكشوفا إلّا مقدار الوجه فى باب الوضوء، أو يكشف وجه العرفى، و حيث لم تتفحص فصحا تاما، فلازمه عدم حصول شرط إجراء البراءة، فالاحتياط الاقتصار فى كشف الوجه بمقدار الوجه فى باب الوضوء.

الخصوصية الثالثة:

اشارة

ممّا استثنى من البدن- الّذى يكون ستره شرطا فى الصّلاة- الكفان من المرأة، و نقل عن المعتبر و المنتهى نسبة عدم وجوب سترهما إلى علمائنا، و نقل الاجماع صريحا عليه عن الروض، بل نقل إجماع العلماء على ذلك إلّا

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۲

من أحمد و داود، و على كل حال ما يمكن الاستدلال به مع قطع النظر ممّا نقل من الاجماع.

أولا: ما ذكرنا من انّه هل الشرط للصّلاة فى حق المرأة هو ستر تمام ما يستر بالثوبين من بدنها أو لا يعلم ذلك، بل ما ندرى هو ان المرأة إذا سترت بدنها بثوبين الخمار و الدرع مثلا فقد ستر المقدار الّذى هو شرط فى الصّلاة، و امّا كون تمام ما يستر بهما شرط أو بعضها فغير معلوم، فلم يثبت من هذه الادلة كون الكفين لازم الستر فى الصّلاة و كون سترهما شرطا و إن ستر الكفين بالدرع. «۱»

و ثانيا: فلأنه بعد دلالة بعض ما ذكرنا من الروايات على كفاية ما يستر من بدنها بالدرع و الخمار فى حصول الستر الّذى هو شرط فى الصّلاة، و بعد وضوح عدم ستر الكفّين بالدرع و الخمار لانّ الخمار ليس وضعه بحيث يستر به الكفّين و كذا الدرع فان كم الدرع ليس طوله بحيث يستر به حتى الكفّين بل كما ترى لا- معنى لانّ يطول الكم حتّى يستر به الكفين، مع احتياج الإنسان لرفع قسمة من الحوائج بكفه، فكيف يمكن ستره، فعلى هذا لا يستفاد من الروايات شرطية ستر الكفين مع كون

(۱)- أقول: قلت له مد ظله: بأنّه كما يظهر من بياناتك الشريفة قلت بامكان دلالة بعض الروايات على كون تمام ما يستر بالثوبين شرطا فى الصّلاة للمرأة و خصوصا دلالة رواية زرارة المتقدمة على ذلك لأنه (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أدنى ما تصلى فيه المرأة؟ قال: درع و ملحفة الخ) فلا- يكفى أدنى من ذلك لانه قال (أدنى ما تصلى المرأة و من الواضح أن سؤال السائل منه عليه السّلام ليس الا من جهة حكم الشرعى و انّه بأىّ مقدار من لباس المرأة يحصل الستر الذى شرط فى الصّلاة لها فقال (درع و ملحفة) فلا يكفى أدنى من ذلك فبمقدار يستر بهما من بدنها يشترط ستر هذا المقدار من بدنها فى الصّلاة فلهذا لا يكفى هذا الوجه لاثبات عدم شرطية ستر الكفين فى الصّلاة فصرف النظر مدّ ظله عن هذا الوجه و لعله استرضى ما قلت. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۳

سترهما خلاف العادة.

فما يظهر من صاحب الحدائق رحمه اللّه من الإشكال فى ذلك و أنّه يستر الكفين بكمّ الدرع و كون وضعه بهذا النحو، فاسد لما قلنا من أن العادة تقتضى خلافه، مع احتياجها فى مشاغلها بكشفهما، و أنّ المشهور من الفقهاء المتقدمين على صاحب الحدائق قائلون بجواز كشفهما لم يفهموا من الروايات كون كمّ الدرع بحيث يسترهما إما لعدم كون وضع كم الدرع بحيث يسترهما بحسب متعارفه فى أزمنتهم و أزمنة صدور الروايات، و إما من باب كون المتعارف منه مختلفا، فبعض الدروع و إن كان يستر كمّها الكفين، و لكن بعضها ليس كذلك، فأيضا لا- يكون المتعارف كما صاحب الحدائق رحمه اللّه حتّى يقال ان المتعارف ستر الكفين بالكم، فينزل الاطلاقات الواردة فى الروايات على المتعارف، لأنه إن كان المتعارف بحيث لا- يستر الكفين به، أو كان متعارفه مختلفا، فأيضا لا

يستفاد من الادلة شرطية سترهما.

و من هنا يظهر لك أنّ ما قال صاحب الحدائق رحمه اللّه «۱»- بعد ما ادعى كون المتعارف فى زمانه على ستر الكفين بكمّ الدروع- و لو شككنا فى أن قبل ذلك أعنى:

زمان صدور الرواية كان المتعارف هكذا، أو على غير هذا النحو، فببركة أصالة عدم النقل نقول بكون المتعارف فى السابق مثل الحال، فاسد لأنّه بعد ما نرى من فتوى المشهور على جواز كشف الكفين، و وجه فتواهم ليس إلا عدم كون الكفين مستورين بالكمّ بحسب ما يرون من المتعارف، فلا يشملهما ما ورد فى الرواية المستفاد منها ستر المرأة بالدرع و الخمار، فنرى أنّ المتعارف كان مطلقا على خلاف ما توهّم صاحب الحدائق، أو كان مختلفا، فلا شك فى المتعارف حتّى يستدل بأصالة

---

(۱)- الحدائق، ج ۷، ص ۹.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۴

عدم النقل لأنّهم متقدّمون عليه، فالتعارف قبل صاحب الحدائق على خلاف ما تخيله، فلا وجه لما قاله.

[الحقّ عدم شرطية ستر الكفّين للمرأة فى الصّلاة]

فالحقّ عدم شرطية ستر الكفّين للمرأة فى الصّلاة لما قلنا من أن المتعارف إمّا على كشف الكفين و عدم سترهما بالكمّ أو لا أقل من كون المتعارف من الدرع مختلفا، فبعضه يسترهما، و بعضه لا يسترهما فأيضا لا يمكن استفادة سترهما من الروايات.

و لو فرض عدم كفاية ما بيّنا للدلالة على جواز كشف المرأة كفيها حال الصّلاة، و شكّ فى أنّه يشترط سترهما عليها فى الصّلاة أم لا، فنقول بعد ما حققنا فى الأصول إجراء البراءة الشرعية و العقلية فى الأقل و الأكثر الارتباطى فى ما شك فى شرطية شىء أو جزئيته، فنقول فى المقام: بعد ما لا ندرى بأنّ سترهما فى للمرأة شرط أو لا فتكون مجرى البراءة، فلا يعتبر سترهما.

و ما قلنا فى الوجه: بأنّ إجراء البراءة مشكل لأنّ شرطها الفحص، و لا ندرى بحصول الفحص بمقدار اللازم أم لا، لا يجرى فى الكفين، لأنّ فتوى مشهور القدماء دليل على عدم كون الدرع بحيث يستر بكمّه الكف، ففى الحقيقة تكون الشهرة كافية فى الفحص اللازم، فحصل شرط اجراء البراءة، و لهذا مع الشّك نحكم بعدم شرطيّة ستر الكفّين للنساء فى الصّلاة ببركة أصالة البراءة.

الخصوصية الرابعة:

ممّا استثنى ممّا يكون ستره شرطا فى الصّلاة من بدن المرأة القدمان منها على ما هو المشهور بين فقهائنا، ظاهرهما و باطنهما، و للعامّة قولان فى المسألة، فبعضهم قالوا بعدم شرطية سترهما، و بعض بخلافه، و من علمائنا من يظهر من ظاهر كلامه التفصيل بين الظاهر و الباطن، فأوجبوا الستر فى الباطن

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۵

بمعنى كون ستر باطنهما شرطا فى الصّلاة، و عدم كون ستر ظاهرهما شرطا فيها.

و لكن على ما يظهر من صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» لم تكن هؤلاء مفصّلا فى المسألة، لأنّه قال: بأن من اقتصر فى شرطية الستر بخصوص الظهر لعله ليس نظر إلى وجوب ستر الباطن كما ظن باعتبار استتاره غالبا بالأرض أو الثياب، فلا حاجة إلى كشفه، بل يكون منشأ اقتصاره بالظّهر من باب كون ستر الباطن مفروغا عنه.

و لا يبعد صحة ما ادعاه رحمه اللّه لأنّه لو لم يستر الظهر من القدم بالدرع، فلا يستر به الباطن، و ليس بحسب المتعارف فى الحال و سابقا ثوب يغطى به الباطن بالخصوص مع كشف الظاهر من القدم، و ليس الأمر بحيث يستر الباطن بالارض أو بالثياب، لأنّ المرأة

تروح و تمشی، و یظهر باطن قدمیها، فلعل عدم ذکر الباطن، فی کلمات هذا البعض کان من باب مفروغیهٔ ستر الباطن و علی کل حال ما هو دلیل علی عدم شرطیهٔ ستر القدمین لها، ظاهرهما و باطنهما، هو انّه بعد الاکتفاء بالدرع و الخمار للصّلاهٔ، کما هو لسان بعض الروایات المتقدمهٔ.

فیقال: إنّ الدرع بحسب متعارفه إما لیس مطلقا طویل الذیل بحیث یستر به القدمین، أو و ان فرض أنّ بعض الدروع یستر القدم لکن لیس مطلقا فعلا و لا سابقا کذلک، بل یکون بعض منها بحیث یکشف القدمان معها، خصوصا مع أنّ نوع النساء بحسب العادهٔ، لأجل ابتلاءاتهنّ و مشاغلهن، لا یمکن کون دروعهنّ بحیث تجرّ علی الأرض و تزاحم فی المشی و الحرکهٔ و القیام و القعود، فعلی هذا لم یثبت کون المتعارف منها ما یستر به القدم، حتّی یدعی أن المطلقات الواردهٔ فیها الدرع تنزّل علی

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۸، ص ۱۸۳.

تبیان الصلاهٔ، ج۳، ص: ۲۷۶

المتعارف، فیثبت کون ستر القدمین شرطا، بل إما یکون المتعارف علی خلاف ذلک، و إما لا أقل من کون المتعارف منها مختلفا، و الشاهد علی أنّ بالدرع لا یستر القدم هو فتوی المشهور، لأنّ فتواهم لیس إلا من باب ما رأوا من عدم ستر القدم بالدرع بحسب ما کان المتعارف فی أزمنتهم، فعلی هذا لا یشترط ستر القدمین الظاهر و الباطن حال الصّلاهٔ علی النساء، و امّا ما قال صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» من انّه إذا لم یکن ستر الوجه و الکفین شرطا، فبالأولویهٔ لا یشترط ستر القدمین ممّا لا یمکن لنا قبوله، لعدم أولویهٔ للقدمین فالعمدهٔ ما قلنا. «۲»

الخصوصیهٔ الخامسهٔ:

اشارهٔ

هل یجب علی المرأهٔ ستر شعرها حال الصّلاهٔ بمعنی أنّ ستر شعرها أیضا شرط فی الصّلاهٔ أم لا؟

یظهر من کلام صاحب الجواهر «۳» رحمه اللّه أنّ صاحب المدارک رحمه اللّه لم یجب ستر

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۸، ص ۱۷۲.

(۲)- أقول: و قال سیدنا الاستاد مدّ ظلّه بعد ذلک: و لو شککنا فی أنّ ستر القدمین شرط للصّلاهٔ علی المرأهٔ أولا، یمکن أن یقال بعدم إجراء البراءهٔ فی المقام من باب أنّ قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (المرأهٔ عورهٔ أو النساء عیّ و عورهٔ أو بدن المرأهٔ أو جسد المرأهٔ عورهٔ) دل علی کون بدنها بتمامه عورهٔ، فما ندری بخروجه نقول بعدم جواز کشفه حال الصّلاهٔ.

قلت له فی الطریق: بأنّه کما یظهر من إفاداتک الشریفهٔ سابقا أیضا کان قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (النساء عی و عورهٔ) فی مقام بیان وجوب ستر بدنها بالوجوب التکلیفی، و أنّی له بالوجوب الشرطی فی الصّلاهٔ، و علی فرض تمامیهٔ دلالهٔ هذه الروایهٔ، و عدم دلیل علی جواز کشف الوجه، أو الکفین، أو القدمین حال الصّلاهٔ، فلو کشفت هذه المواضع، فقد خالفت حکما تکلیفیا و لا ربط لذلک بالوجوب الشرطی الّذی أثره بطلان الصّلاهٔ مع عدم الشرط، و لم یتعرض بعد لما قال، و لعله استرضی ما قلت. (المقرر)

(۳)- جواهر جلد ۸ ص ۱۶۸- ۱۶۹.

تبیان الصلاهٔ، ج۳، ص: ۲۷۷

الشعر علیها تمسکا بالروایهٔ الّتی قلنا بکونها متحدهٔ مع الروایهٔ ۷ من هذا الباب، لکون راویهما محمد بن مسلم، و نذکر هما مجددا لتوضیح المطلب، و نقول:

الرواية الّتی رواها الصّدوق رحمه اللّه باسناده عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: المرأة تصلّی فی الدرع و المقنعة إذا کان کثیفا یعنی ستیرا.) «۱»

فهل یکون قوله علیه السّلام (إذا کان کثیفا) راجعا إلی کل ما ذکر من الدرع و المقنعة، أو یکون راجعا إلی خصوص الدرع، فعلی الأوّل یکون المراد أنّ المرأة تصلّی فی الدرع و المقنعة إذا کان الدرع و المقنعة کثیفا، و علی الثانی یکون المراد انّه إذا کان الدرع کثیفا.

یمکن أن یقال باحتمال الثانی من باب أن لفظ (کان) یکون مذکرا و مفردا فیرجع ضمیره إلی الدرع، لأنه مذکر، و یمکن أن یقال باحتمال الأوّل من باب أنّ الضمیر و إن کان مذکرا و لا بدّ من إرجاعه إلی المذکر، لکن هنا یرجع إلیه و إلی ما بعده، لأنّ التکلم بهذا النحو یکون متداولا، فیکون المراد أن الدرع و المقنعة إذا کانا کثیفین و لا یبعد أن یکون هذا الاحتمال أقوی، لتداول هذا النحو من الکلام فی الاستعمالات.

و یذکر صاحب الوسائل روایة اخری، و هی ما رواها الکلینی رحمه اللّه عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم فی حدیث (قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: ما تری للرجل یصلّی فی قمیص واحد؟ فقال: إذا کان کثیفا فلا بأس به، و المرأة تصلّی فی الدرع و المقنعة إذا کان الدرع کثیفا، یعنی:

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۸

إذا کان ستیرا). «۱»

و لا یبعد کون الروایتین روایة واحدة رواها محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام، و اختلاف بعض الفاظ المتن یحتمل من نفس محمد بن مسلم تارة نقل هکذا و تارة هکذا، أو من بعض ناقلیها منه، فعلی هذا لیستا روایتین.

و علی کل حال فی هذه الروایة بعد قوله (و المرأة تصلّی فی الدرع و المقنعة) قال (إذا کان الدرع کثیفا) بخلاف الروایة الأولی فإن فیها (إذا کان کثیفا) فتمسک صاحب المدارک لعدم اعتبار ستر الشعر علی المرأة حال الصّلاة بهذه الفقرة من الروایة الأخیرة، بدعوی أنّه بعد ما قال (إذا کان الدرع کثیفا)، فلا یعتبر کون المقنعة کثیفا أی ستیرا، لأنّ فی الروایة اعتبر فی خصوص الدرع کونه ستیرا، و إذا لم تکن المقنعة ستیرا، فیظهر الشعر من تحتها فجواز عدم کونها ستیرة شاهد علی جواز کشف الشعر حال الصّلاة.

و لا یخفی علیک فساد هذا التوهم:

أما أوّلا: فلانه کما قلنا لیست روایة الأولی و الثانیة روایتین، بل روایة واحدة رواها محمد بن مسلم، و بعد الاختلاف فی مضمونهما لا یمکن الاستناد بکل منهما فی مورد الاختلاف، فإن کان ما صدر من الإمام علیه السّلام ما فی الروایة الّتی رواها الصدوق رحمه اللّه ففیها (إذا کان کثیفا) و هو کما قلنا یناسب مع کون النظر إلی کون کل من الدرع و المقنعة کثیفا، و إن کان ما صدر ما فی الروایة علی ما رواها الکلینی رحمه اللّه ففیها (إذا کان الدرع کثیفا) فهی تدلّ علی خصوص کثافة الدرع، فمع الاختلاف فی هذه

---

(۱)- الروایة ۷ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۷۹

الفقرة لا یمکن الاعتماد بکلیهما، فلا دلیل علی اعتبار کون خصوص الدرع ستیرا و کثیفا، حتّی یقال بعدم اعتبار ذلک فی المقنعة.

و ثانیا: لو فرض عدم دلالة هذه الروایة إلا علی کون الدرع ستیرا، فیدلّ بعض روایات اخر من هذا الباب تعرضنا لها علی اعتبار کون

المقنعة ستیرا بحیث لا یری ما تحتها، فهذا دلیل علی شرطیة ستر الشعر فانظر فی الأخبار المتقدمة، ففیها ما قلنا خصوصا الروایة المتقدمة، و هی ما رواها علی بن جعفر (أنه سأل أخاه موسی بن جعفر علیه السّلام عن المرأة لیس لها إلا ملحفة واحدة کیف تصلّی قال: تلتفت فیها و تغطی رأسها و تصلّی، فإن خرجت رجلها و لیس تقدر علی غیر ذلک فلا بأس.) «۱»

فهی صریحة فی لزوم تغطیة الرأس بالملحفة، و من الواضح أن تغطیة الرأس لا تحصل إلا بتغطیة الشعر، بل فی الروایة خصوصیة اخری، و هی أنّ فی صورة عدم القدرة علی ستر جمیع البدن و الدوران بین ستر الرأس أو الصدر و الیدین و بین الرجل بلزوم ستر الرأس و جواز کشف الرجل، فهذا أیضا مؤید لأنّ ستر الرأس لازم الحفظ حتّی فی صورة الدوران.

و ثالثا: و هو ما یظهر من کلام صاحب الجواهر رحمه اللّه «۲» و هو أنّه بعد شرطیة ستر الرأس مسلما فعلی لزوم اعتبار کون الساتر من جنس خاص، و لا یکتفی بساتریة بالشعر، فلا بدّ لأجل ستر الرأس من کون الخمار ستیرا، و إلّا لم یستر الرأس.

ثمّ إنه بعد شرطیة ستر الشعر، فهل یشترط ستر الشعر الخارج من رأسها

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۲۸ من أبواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- جواهر الکلام، ج ۸، ص ۲۶۹.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۰

و أرسل إلی ظهرها علی خلاف المتعارف أولا؟ یظهر من صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» بانّ الخمر المتعارفة کانت بحیثیة بحسب وضعها المتعارف بعد إرسال ذیلها یستر بها شعر المرأة، و علی کل حال فالاحوط ستر الشعر مطلقا علی النساء حال الصّلاة.

[فی الخصوصیة السادسة و السابعة]

الخصوصیة السادسة: بعد استثناء الوجه عما یجب ستره حال الصّلاة علی المرأة من بدنها، هل یجوز کشف ظاهر الوجه فقط، أو یجوز حتّی باطن الوجه، فیجوز کشف الفم و الاسنان، أو باطن العین حال الصّلاة أولا.

اعلم أنّه بعد ما فهمت بأنّ لفظ (الوجه) لم یکن فی لسان الروایات، و ما یکون لیس إلا شرطیة ستر ما یستره الخمار و الدرع، فکل مقدار لا یسترهما یجوز کشفه، و من الواضح أنّ المقدار الّذی لا یستر الخمار من الوجه خارج، فلا فرق فی هذا المقدار بین الباطن و الظاهر، لأنّ هذا الموضع من البدن یجوز کشفه، مضافا إلی أنّا نعلم بأنّه لم یعتبر ستر العین أو ضم الشفتین فی حال الصّلاة، بل مع أنّها تقرأ فی الصّلاة لا یمکن لها ضم شفتیها إلا بأن تستر تمام وجهها حتّی لا یری باطن فمه، فعلی هذا یجوز کشف المقدار من الوجه الخارج عن بدنها الّذی ستره شرط ظاهره و باطنه.

الخصوصیة السابعة: بناء علی شرعیة عبادة الصبی و الصبیة، فاعلم أنّ ستر الرأس غیر معتبر فی صحة صلاة الصبیة، فیجوز کشف رأسها حال الصّلاة إلی أن تبلغ، فإذا بلغت فحکمها حکم النساء، لدلالة بعض الروایات علی ذلک، فانظر إلی الباب ۲۹ حدیث ۳ من أبواب لباس المصلی من الوسائل، فإنّ فیه ما یدلّ

---

(۱)- جواهر جلد ۸ ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۱

علی ذلک.

[فی الخصوصیة الثامنة و التاسعة]

اشارة

الخصوصيّة الثامنة: الأمّة يجوز كشف رأسها حال الصّلاة، فليس لها ستر الرأس شرطا فى الصّلاة، لدلالة بعض الروايات على ذلك، فانظر إلى الباب ۲۹ من أبواب لباس المصلى من الوسائل حديث ۱ و ۲ و ۴ و ۱۱.

الخصوصية التاسعة: يقع الكلام فى صلاة العارى، فنذكر أوّلا اخبار الباب، ثمّ نبين مقدار دلالتها، و بعض الخصوصيات الراجعة إليها فنقول:

الرواية الأولى: ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل قطع عليه، أو غرق متاعه، فبقى عريانا و حضرت الصّلاة كيف يصلّى؟

قال: إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ و هو قائم.) «۱»

الرواية الثانية: ما رواها أيوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: العارى الّذى ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع). «۲»

و اعلم أنّ هذه الرواية مع قطع النّظر عن الارسال فيها، لأنّ أيوب يروى عن بعض أصحابه، فيها حذف الواسطة أيضا، لأنّه على ترتيب الطبقات الّتى بين كل طبقة مع طبقة اخرى، و بيّنا فى طبقاتنا، لا يمكن أن يروى أيوب بن نوح بواسطة واحدة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، بل لا يمكن أن يروى عنه عليه السّلام إلا بواسطتين، فعلى هذا

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۲

لا بدّ و أن يكون واسطة اخرى غير بعض أصحابه فى طريق الرواية، و قد حذفت الواسطة، فافهم.

[حول الرواية الثالثة الواردة فى الصّلاة العارى]

الرواية الثالثة: ما رواها ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى الرجل يخرج عريانا فتدركه الصّلاة، قال: يصلّى عريانا قائما إن لم يره أحد، فإن راه أحد صلّى جالسا). «۱»

و هى ما رواها أحمد بن أبى عبد اللّه البرقى فى المحاسن عن أبيه عن ابن أبى عمير عن محمد بن أبى حمزة عن عبد اللّه مسكان عن أبى جعفر عليه السّلام على ما نقلها صاحب الوسائل، و هى آخر رواية ذكر فى هذا الباب، و هى الرواية ۷ من هذا الباب أعنى ۵۰ و إن كان الطريق على نهج ذكر صاحب الوسائل نقلا عن المحاسن، فقد حذفت الواسطة، لأنّه بحسب الطبقات لا يمكن أن يكون ابن مسكان راوى الرواية عن أبى جعفر عليه السّلام.

و لكن يمكن أنّ البرقى فى المحاسن نقل الرواية بطريق المتقدم لكن عن أبى عبد اللّه، كما أنّ الظاهر ذلك، لأنّ صاحب الوسائل ذكر الرواية ينتهى سندها بابن مسكان «۲» و هو يروى عن أبى عبد اللّه، فما نقل أنّ عبد اللّه بن مسكان «۳» يروى الرواية عن أبى جعفر عليه السّلام اشتباه من صاحب الوسائل.

فعلى هذا نقول: بأنّه بعد كون نقل البرقى دالّا على أنّ ابن مسكان يروى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، فلم يرد إشكال حذف الواسطة، لأنّ ابن مسكان يمكن أن يروى

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۴۶ من أبواب النجاسات عن المحاسن فی الوسائل.

(۳)- الروایة ۷ من الباب ۵۰ من أبواب النجاسات عن المحاسن فی الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۳

عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، أوّلا و أنّه و إن لم تکن روایته هذه بلا واسطة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، لأنّ بنقل الشّیخ رحمه اللّه روی الروایة ابن مسکان عن بعض أصحابه عنه علیه السّلام، و احتمال إسقاط بعض أصحابه فی نقل البرقی، و کانت الروایة فیها الارسال من هذا الحیث إلا أنّ بعد کون ابن مسکان من الأجلاء و تصحیح ما یصح عنه، فلا یضرّ الارسال بصحة الروایة ثانیا، فافهم.

الروایة الرابعة: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه قال فی حدیث: و إن کان معه سیف و لیس معه ثوب، فلیتقلّد السیف و یصلّی قائما). «۱»

الروایة الخامسة: الروایة الّتی عدها الروایة الخامسة صاحب الوسائل من هذا الباب بعد قوله (محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عبد اللّه بن سنان مثله) (قال: و روی فی الرجل یخرج عریانا فتدرکه الصّلاة أنّه یصلّی عریانا قائما إن لم یره أحد، فإن راه أحد صلّی جالسا). «۲»

فهذه مرسلة رواها الصدوق رحمه اللّه، و لا یبعد کونها هی الروایة الّتی رواها ابن مسکان أعنی الروایة الثالثة فی الباب ۵۰.

الروایة السادسة: ما رواها زرارة (قال قلت: لأبی جعفر علیه السّلام: رجل خرج من سفینته عریانا، أو سلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلّی فیه، فقال: یصلّی إیماء، و إن کانت امرأة جعلت یدها علی فرجها، و إن کان رجلا وضع یده علی سوأته، یجلسان فیومیان إیماء و لا یسجدان و لا یرکعان فیبدو ما خلفهما، تکون صلاتهما إیماء برءوسهما. قال: و إن کانا فی ماء أو بحر لجیّ لم یسجدا علیه، و موضوع عنهما فیه

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۵۰ من أبواب النجاسات عن المحاسن فی الوسائل.

(۲)- مرسلة الصّدوق ۳ من الباب ۵ من أبواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۴

یؤمیان فی ذلک إیماء رفعهما توجه و وضعهما). «۱»

الروایة السابعة: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن قوم صلوا جماعة و هم عراة قال یتقدمهم الإمام برکبتیه و یصلّی بهم جلوسا و هو جالس.) «۲»

الروایة الثامنة: ما رواها إسحاق بن عمار (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: قوم قطع علیهم الطریق، و اخذت ثیابهم، فبقوا عراتا و حضرت الصّلاة، کیف یصنعون؟

فقال: یتقدمهم إمامهم فیجلس و یجلسون خلفه، فیومی إیماء بالرکوع و السجود، و هم یرکعون و یسجدون خلفه علی وجوههم.) «۳»

الروایة التاسعة: ما رواها أبو البختری عن جعفر بن محمد عن أبیه علیهما السّلام أنّه (قال: من غرقت ثیابه فلا ینبغی له أن یصلّی حتّی یخاف ذهاب الوقت یبتغی ثیابا، فإن لم یجد صلّی عریانا جالسا یؤمی إیماء یجعل سجوده أخفض من رکوعه، فإن کانوا جماعة تباعدوا فی المجالس، ثمّ صلوا کذلک فرادی). «۴»

الروایة العاشرة: ما رواها سماعة (قال: سألته عن رجل یکون فی فلاة من الأرض و لیس علیه إلا ثوب واحد، و أجنب فیه و لیس عنده ماء، کیف یصنع؟ قال:

یتیمّم و یصلّی عریانا قاعدا یؤمی إیماء). «۵»

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۵۰ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵۱ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۵۱ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱ من الباب ۵۲ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱ من الباب ۴۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۵

و لكن رواها الشّيخ و ذكر بدل قوله (قاعدا يؤمى إيماء) (قائما يومى إيماء) نقلها صاحب الوسائل، و هى رواية ۳ من هذا الباب، فافهم.

الرواية الحادى عشر: ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (من رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة، و ليس عليه إلا ثوب واحد و أصاب ثوبه منى. قال:

يتيمّم و يطرح ثوبه، فيجلس مجتمعا، فيصلّى فيومى إيماء). «۱»

[الكلام فى فهم المراد من الروايات يقع فى امور]

اشارة

هذا ما ورد من الروايات فى هذا الباب، و أمّا فهم المراد منها فيقع الكلام فيه فى طى أمور:

الأمر الأول:

هل يجب على العارى أن يصلّى قائما، أو قاعدا، او يجب عليه القيام إن لم يره احد، و يجب أن يصلّى جالسا إن يراه أحد.

اعلم أنّ الرواية ۱ و ۴ و إن كانت دالة على القيام، و الرواية ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ (بناء على ما نقلها الكلينى رحمه اللّه و امّا بناء على ما نقلها الشّيخ رحمه اللّه تكون من الروايات الدالة على القيام) و ۱۱ تدلّ على وجوب الجلوس، و يتوهّم التعارض بين ما يعتبر القيام و بين ما يعتبر الجلوس إلّا أنّه بعد دلالة رواية ۳ و رواية ۵ (بناء على كونها غير رواية ۳) على التفصيل بين الصورة الّتى يراه أحد و بين الصورة لا يراه أحد، فأوجبت الجلوس فى الأوّل و القيام فى الثانى، فيجمع بهما بين الروايات الدالة على اعتبار الجلوس مطلقا و بين الروايتين الدالتين على القيام مطلقا فى صورة وجود الناظر و عدمه، لأنّ بالروايتين المفصلتين يقيد إطلاق كل من الطائفتين.

و إن قلت: إنّ الرواية الأولى تدلّ على أنّ مع وجود الناظر يجب القيام فى

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۶

الصّلاة على العارى، لأنّه قال فيها (إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و ان لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ و هو قائم) فالحكم إن اصاب حشيشا يستر به عورته، شاهد على فرض صورة وجود الناظر، فالذيل يقول و إن لم يصب شيئا بقرينة المقابلة يكون فى صورة وجود الناظر، و مع ذلك قال (أومأ و هو قائم) فعلى هذا بعد دلالة الرواية باعتبار القيام فى خصوص صورة وجود الناظر، فتكون هذه الرواية معارض مع الرواية الدالة على التفصيل، لأنّ ما دل على التفصيل كان لسانه الجلوس فى صورة وجود الناظر، و هذه الرواية تدلّ على القيام و مورده خصوص صورة وجود الناظر.

فنقول: بأنّه بعد دلالة الروايتين على التفصيل أوّلا أنّ الرواية الأولى ليست صريحة على كون المفروض صورة وجود الناظر حتّى يكون

الـذيل صورة وجود النـاظر بقرينـة الصـدر، و ثانيا و لو فرض كون اللازم ستر العورة بالحشـيش فى صورة وجود الناظر، و لكن الـذيل مطلق و قال (إن لم يصب شيئا يستر به عورة أومأ و هو قائم) فإطلاقه يقتضى وجوب الإيماء قائما سواء كان ناظر أو لا، فأيضا نقيّده بما دل على التفصيل.

الأمر الثانى:

اشارة

هل يجب على العارى أن يركع و يسجد مثل حال الاختيار، أو يجب عليه أن يؤمى ايماء بالركوع و السجود، أو نقول بالتفصيل.
اعلم أنّ الروايـة الأولى تـدلّ على الايماء بالركوع و السجود و هو قائم، و الرواية ۶ و ۹ و ۱۰ بنقـل الكلينى رحمه اللّه و ۱۱ تدلّ على الجلوس و الايمـاء بالركوع و السـجود، و الروايـة ۲ تـدلّ على أنّ العارى يسـجد و يركع إذا وجـد حفيرة، و الروايـة ۸ تـدلّ على اتيان المأمومين فى ما إذا كان الإمام و المأموم عاريا بالركوع و السجود و

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۷

الإمام يؤمى ايماء و أنّ كلا من الإمام و المأموم يجلسان.
فيمكن أن يقال فى هـذا المقام: بأنّه بعـد دلالة غير الرواية ۲ و ۸ على الايمـاء، و دلالتهما على الاتيان بالركوع و السـجود بأنّ الأمر فى غيرهمـا بالايمـاء كان من باب عـدم الأمن من الناظر، و الأمر فى هاتين الروايتين بالركوع و السـجود يكون من باب عـدم وجود الناظر فبهذا يجمع بين الروايات، و يقال: بوجوب الركوع و السـجود إذا لم يكن معرضا لوجود الناظر، و الايماء بهما إذا كان مورد المعرضية لوجود الناظر، هذا كله فى ما يأتى بالنظر البدوى.
و لكن بعـد التأمّـل يظهر أنّ الجمع بين الروايات بجعل الركوع و السـجود للعارى فى خصوص حال الأمن من أن يراه أحـد، و الايماء بهما لصورة عـدم الأمن من أن يراه أحـد موجب للاشـكال، و كـذلك الجمع بين الروايات فى الأمر الأوّل بأنّ العارى إذا لم يره أحد يصلّى قائما، و إذا يكون معرضا لأنّ يراه أحـد يصلّى جالسا موجب للاشـكال، فلا بدّ أوّلا من ذكر الاشـكال، ثمّ التكلم فى وروده و عدم وروده فنقول بعونه تعالى:
فالاشـكال فى الجمع بين الروايـات بالنسبة إلى الركوع و السـجود بالالـتزام بـأنّه إذا كان معرضا لأنّ يراه أحـد فيومى بهما، و إن كان مأمونا من أن يراه أحد فيكون تكليف العارى إتيان الركوع و السـجود بحمل ما ورد فى رواية إسـحاق بن عمار و رواية أيوب بن نوح من الاتيان بالركوع و السـجود على صورة الأمن من المطلع، و حمل بعض الروايات المتقدمـة الدالة على الايماء بهما على صورة عدم الأمن من المطلع، فهو أنّه إن كان مورد روايـة إسـحاق بن عمّار- و هى الروايـة الثامنة- صورة الأمن من المطلع على ما قلتم، فما وجه الأمر بالجلوس، لأنّه قال (يتقدمهم إمامهم

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۸

فيجلس و يجلسون خلفه، فيومى ايماء بالركوع و السجود و هم يركعون و يسجدون)
و إن كان مورد عـدم الأمن من المطلع و لهذا أمر بالجلوس، فما وجه أمرهم بالركوع، فلا يساعد الجلوس مع كون التكليف الركوع و السـجود، فلاـ يمكن حمـل الروايـة على صورة الأـمن من المطلع، لأـنّ المفروض فيهـا الجلوس، و هو على ما قلتم فى مقام الجمع بين الروايات الدالة على القيام، و بين الروايات الدالة على الجلوس:
بـأنّ الأـوّل صورة الأمن من المطلع، و الثانى صورة عـدم الأمن، فمع فرض كون مورد الجلوس صورة عـدم الأمن من المطلع، و فرض فى رواية إسـحاق بن عمار الجلوس المحمول على صورة عدم الأمن من المطلع، كيف يحمل الأمر بالركوع و السجود فى هذه الرواية على صورة الأمن من المطلع، فلا يمكن الجمع بين الجلوس المأمور به فى هذه الرواية و بين الركوع و السجود.

و أمّا الاشكال الوارد على الجمع المتقدم بين الروايات من حيث القيام و الجلوس من حمل ما دلّ على وجوب القيام على العارى على صورة الأمن من المطلع، و حمل ما دلّ من الروايات على الجلوس على صورة عدم الأمن من المطلع بقرينة رواية ابن مسكان المتقدم، فهو أنّه فى فرض القيام، و هو صورة الأمن من المطلع على ما قلتم، فلم أوجب الايماء كما فى الرواية الأولى، لأنّه إن كان القيام فى صورة الأمن من المطلع فيتم ركوعه و سجوده أيضا كما ينبغى، فلم يؤمى بهما مع أنّك قلت بأنّ الايماء بالركوع و السجود يكون فى خصوص صورة عدم الأمن من المطلع.

هذا كلّه فى الاشكالين الواردين على الالتزام بالجمع بين الروايات بوجوب القيام و الركوع و السجود فى صورة الأمن من المطلع و وجوب الجلوس و الايماء معا فى فرض عدم الأمن من المطلع.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۸۹

[الكلام فى الاشكالين الواردين على الجمع بين الروايات]

اعلم أنّه إن كان الاشكال منحصرا بالاشكال الأول، أعنى: بخصوص ما فى رواية إسحاق بن عمار، فيمكن أن يقال: بأنّ منشأ الأمر بالجلوس فيها، و مع ذلك الأمر بالركوع و السجود على خصوص المأمومين غير مناف مع كون وجوب القيام فى صورة الأمن من المطلع، و الجلوس فى صورة عدم الأمن من المطلع، و كون وجوب الايماء فى صورة عدم الأمن من المطلع، و الركوع و السجود فى صورة الأمن من المطلع، لأنّه من الممكن أنّ عدم الأمن من المطلع فى خصوص مورد هذه الرواية كان من نفس المأمومين، بأن يرى كل أحد منهم سوأة الاخر، لا من غيرهم، فعلى هذا أمر بالجلوس و الايماء بالركوع و السجود على الإمام، لأنّه متى يقدم على القوم، فلو كان الواجب عليه الركوع و السجود يظهر دبره و يراه القوم، فلأجل ذلك أوجب عليه الايماء بهما.

و أمّا المأمومين فحيث إنّهم حال الصّلاة فى الجماعة يقفون فى صف واحد، فيرى كل واحد قبل من يكون قريبا متصلا به لظهور قبلهم فيكشف قبلهم و لم يستر قبلهم إن كانوا قائمين حال الصّلاة، و أمّا إن جلسوا فلا يظهر قبلهم و يستر بما بين الفخذين، فلهذا أمر عليهم بالجلوس لكى لا يكشف قبلهم مع وجود الناظر، و أمّا حيث لم يكن ناظر غيرهم و هم على الفرض حال الصّلاة واقفون فى صف واحد، فليس ناظر يرى دبرهم، فلهذا أمر عليهم بالركوع و السجود، فعلى هذا يرتفع الاشكال بأنّ وجه الجلوس عليهم كان من باب أنّهم إن قاموا حال الصّلاة يرى قبلهم، و يجب الجلوس إن يرهم أحد، و وجه الركوع و السجود عليهم مع فرض كونهم جالسين هو الأمن من الناظر من حيث دبرهم، «۱» و على كل حال يمكن أن

(۱)- أقول: و انّى و إن توجّهت بهذا التوجيه أيضا و قلت له مد ظله، و لكن إن كان وجه الأمر

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۰

يجاب عن هذا الاشكال بهذا النحو.

[و امّا ما قيل فى الجواب فكلام غير تام]

و أمّا ما قيل فى مقام الجواب: إنّ الوارد فى ذيل الرواية (و هم يركعون و يسجدون على وجوههم) بأنّ المراد أنّهم يركعون و يسجدون على الوجه الّذى يجب عليهم، فليست الرواية إلا فى مقام بيان ذلك، فعلى هذا ليست الرواية متعرضة للوجه و النحو الّذى يجب عليهم الركوع و السجود فإن ثبت بالروايات الاخر كون ركوع العارى و سجوده بالايماء فلا ينافى مع الروية.

فكلام غير تمام، أمّا أوّلا فلأنّ معنى (على وجوههم) ليس إلا أنّهم يسجدون على وجوههم، يعنى: كل واحد يسجد بوجهه، و ثانيا أنّه مع فرض أنّه أمر على ما يستفاد من الرواية بأنّ الإمام يؤمى بالركوع و السجود، ثمّ قال (و هم يركعون و يسجدون) فمن الواضح أنّ

المراد أنّهم يركعون و يسجدون بنحو الركوع و السجود الواجب على المختار.

كما أنّه إن قيل ببعض توجيهات باردة اخرى لكون المراد من قوله (و هم يركعون و يسجدون على وجوههم) غير الركوع و السجود الواجب حال الاختيار، مما لا يعتنى به، لوضوح دلالة الرواية على كون الركوع و السجود بنحو المتعارف

بالجلوس فى هذه الرواية و الركوع و السجود ما ذكر من أن عدم الأمن من الناظر يكون للمأمومين فى خصوص قبلهم لا دبرهم، فيقال: بأنّه بناء على هذا كان اللازم أن يأمر بالامام بالقيام و الايماء، لأنّه إن كان عدم الأمن فقط من ناحية أنفسهم لا من الخارج، فعلى الفرض حال الصّلاة يقفون المأمومين خلفه، فلا يرون قدام الإمام، فكشف القبل جائز، لكونه مأمونا من أن يراه أحد، و يجب على الجمع المتقدم القيام مع الأمن من المطلع، و إن قلت بأنّه لو قام فيرى دبره، لأنّهم فى خلفه، نقول: بأنّ الدبر مستور بالآيتين، إلا أن يقال: بعدم الاكتفاء بهذا النحو من الستر. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۱

منهما حال الاختيار، هذا بالنسبة إلى هذا الاشكال.

[امّا الكلام فى اشكال آخر]

و أمّا الكلام فى الاشكال الآخر، و هو أنّه مع فرض القيام لم يؤمى بالركوع و السجود مع كون الفرض فرض الأمن من المطلع بقرينة رواية ابن مسكان.

فنقول: إذا بلغ الأمر إلى هنا لا بد لنا من إشباع الكلام فى صلاة العارى، و الروايات الواردة فى المقام بنحو يظهر ما هو الحق فى المقام و يرتفع الاشكال.

فاعلم أنّ الكلام فى صلاة العارى مرة يقع فى ما إذا يصلّى فرادى، و مرة يقع الكلام فى صلاة الجماعة للعراة، و فى الأوّل تارة يقع فى أنّ تكليفه القيام أو الجلوس، أو القيام فى صورة و الجلوس فى صورة اخرى، و تارة يقع الكلام فى أنّ العارى يركع و يسجد فى صلاته، أو يؤمى بهما، أو أن فى أى صورة تكليفه الركوع و السجود، و فى أى صورة تكليفه الايماء بهما.

أما الكلام فى وظيفته إذا يصلّى صلاته بالفرادى، فالكلام فى هذه الصورة فى مقامين الأوّل فى ان وظيفته القيام، أو الجلوس أو التفصيل بين الجلوس و القيام، فنقول: إنّ المستفاد من بعض روايات المتقدمة القيام، و من بعضها الجلوس: قد يقال بوجوب الجلوس كما هو قول بعض، و قد يقال بالقيام مطلقا كما هو قول بعض، و قد يقال بالتخيير بين القيام و الجلوس مطلقا كما يظهر من كلام المحقق رحمه اللّه «۱».

[فى ما نقل بالتفصيل فى المسألة]

و لكن ما يظهر بالنظر هو ما قدّمنا من التفصيل بين الجلوس و القيام، بأن يصلّى العارى جالسا مع عدم الأمن من المطلع، و أن يصلّى قائما مع الأمن من المطلع، لأنّ بعض روايات الباب و إن تدلّ على القيام مطلقا، و بعضها على الجلوس مطلقا،

---

(۱)- الجواهر، ص ۲۰۰.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۲

و لكن بعد دلالة رواية ابن مسكان- و عدم ورود الخدشة فى سندها و إن كان فيها ابهام الواسطة، لأنّ ابن مسكان روى عن بعض أصحابه و هذا البعض مبهم، و لكن بعد ما روى الرواية البرقى، و ينتهى السند إلى ابن مسكان و يروى ابن مسكان عن أبى عبد اللّه

عليه السّلام، و قابل بأن يروى ابن مسكان بلا واسطة عنه عليه السّلام أوّلا و كون جلالة ابن مسكان بحيث لا يضرّ ابهام الواسطة بصحة الرواية ثانيا، فيأخذ برواياتها- فنقول بالتفصيل المتقدم فى المسألة. إذا عرفت ذلك نقول: لا يرد إشكال فى الروايات فى هذه الجهة، و هل يمكن ان يقال: بأنّ فى هذه الصورة راعى الشارع مضافا إلى الستر الّذى واجب بالوجوب التكليفى، الستر الّذى هو شرط فى الصّلاة، أو لم يراع إلا الستر الّذى واجب نفسى فقط، لأنّه يحتمل أن يكون الستر الشرطى محفوظا فى هذا الحال أيضا فى حال الجلوس و القيام، غاية الأمر مستور بالبدن عورتيه و يكفى مستوريتهما بالبدن فى هذا الحال بنظر الشارع. «۱»

و على كل حال على هذا النحو من التفصيل من القيام و القعود فى صورة عدم وجود الناظر، و فى صورة المعرضية لوجود الناظر، لا يرد إشكال فى الروايات من

---

(۱)- أقول: و ان احتمل ذلك سيدنا الاستاد دام اللّه بقائه، و لكن بعد ما اوردت مع أخى الأغر أيده اللّه بأنّه إن كان الستر الشرطى ملحوظا فى هذا الحال، فما معنى التفصيل بين وجود الناظر و عدمه بقرينة رواية ابن مسكان، لأنّ فى الستر الشرطى يعتبر الستر، و إن لم يكن ناظر، مضافا بأنّه إن حصل الستر الشرطى و التكليفى بالبدن فلم انتقل التكليف من القيام إلى الجلوس، بل يجب لحفظ القيام حال الصّلاة، القيام مع فرض ستر البدن على ما قلت مطلقا، و لا معنى للجلوس أصلا، لأنّه و لو فرض وجود ناظر، و لكن بعد مستورية العورتين بالبدن، فيجب أن يصلّى قائما، فلا معنى للتفصيل بين القيام و الجلوس، فرفع اليد مدّ ظلّه عن هذا الاحتمال، و عطف عنان الكلام إلى مطلب آخر. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۳

حيث القيام، لأنّ الاشكال المتقدم هو أنّه لا يجتمع الايماء مع القيام كما فى رواية على بن جعفر بأنّه إن كان القيام من باب الأمن من المطلع فلا مانع من السجود و الركوع، فلم امر بالايماء بهما، و يأتى جواب هذا الاشكال فى المقام الثانى، فعلى هذا من حيث القيام و الجلوس لا إشكال فى الروايات. «۱»

[الكلام فى المقام الثانى]

اشارة

أما الكلام فى المقام الثانى، و هو أنّه هل يجب على العارى الركوع و السجود فى

---

(۱)- أقول: و اوردت فى مجلس البحث إيرادا بأنّه لا يرتفع الاشكال بعد، و هو أنّه بناء على ما أفاده مد ظله فلو فرض كون الستر الشرطى معتبرا حتّى فى هذا الحال فى الصّلاة، فلا معنى للتفصيل بين القيام و الجلوس، لأنه تستر العورة حال القيام بالبدن، و يحصل الستر الشرطى بهذا النحو، فلم ينتقل من القيام إلى الجلوس، و إن فرض كون الظاهر من الروايات حفظ الستر التكليفى فى هذا الحال فقط، كما يظهر من التفصيل الظاهر من رواية ابن مسكان من الفرق بين وجود الناظر و عدمه، فالجلوس فى الأوّل و القيام فى الثانى فأيضا يبقى الاشكال فى الروايات إن قيل بهذا التفصيل، لأنّه مع فرض حصول الستر التكليفى بالبدن، كما هو الحق و لا إشكال فيه، و إن كان الاشكال فى ساترية البدن فى مقام الستر الشرطى، فنقول: إنّه مع فرض ستر الدبر بالاليتين، و ستر القبل بالفخذين، أو باليدين، فما وجه الانتقال من القيام إلى الجلوس إن كان يراه أحد مع فرض مستورية عورته و إن يراه أحد.

فالأخذ بالروايات و الالتزام بأنّا نفهم بأنّ وجه الحكم بالقيام فى صورة الأمن من المطلع، و بالجلوس فى صورة عدم الأمن من المطلع، يكون من باب أهمية حفظ الستر التكليفى، أو الستر التكليفى و الوضعى على القيام الواجب فى الصّلاة بدون اعمال تعبد فى الروايات، فى غير محله.

لأنّه إن التزمنا بالتعبد فنستريح من الاشكال، و إلّا فلا، و أنّ الالتزام بالتعبد فى رواية ابن مسكان مع التصريح بوجه لزوم القيام فى صورة، و الجلوس فى صورة اخرى، مشكل، فلا يمكن دفع الاشكال إلا باحد النحوين: إما برفع اليد عن رواية ابن مسكان و الالتزام إما بالتخيير، أو بالقيام مطلقا، أو بالجلوس مطلقا، و إما من الالتزام بأن البدن ليس ساترا حتّى فى الستر التكليفى، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۴

صلاته حال كونه عاريا، أو يجب عليه الايماء بهما حال الصّلاة، فنقول: إن كل رواية من روايات الباب المتعرضة لهذه الجهة- أعنى: تكليف العارى فى الركوع و السجود- تدلّ على أن العارى يؤمى بهما فى صلاته (و هى رواية على بن جعفر، و رواية زرارة، و رواية أبى البخترى، و رواية سماعة، و رواية حلبى) إلّا رواية أيوب بن نوح و هى الرواية الثانية، و رواية إسحاق بن عمار و هى الرواية الثامنة، فنقول:

[فى ان رواية أيوب بن نوح لا يعتنى بها فى قبال الروايات]

أما رواية أيوب بن نوح فلا يعتنى بها فى قبال هذه الروايات، لما قلنا من ضعف سندها من جهة إبهام الواسطة، لأنّه يروى عن بعض أصحابه، و لم يعين شخصه، و من جهة حذف الواسطة لما قلنا من أن بحسب الطبقات لا يمكن أن يروى بواسطة واحدة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، بل لا بد من واسطتين أحدها بعض اصحابه، و لا بدّ من شخص آخر يروى عنه هذا البعض، و لم يكن فى الطريق عين و لا اثر منه، فلهذا سندها ضعيف.

فيبقى فى المقام ما يعارض الروايات الدالة على الايماء- سواء كان يصلّى قائما كرواية على بن جعفر، أو جالسا كغيرها من الروايات- رواية إسحاق بن عمار فقط، فنقول: إنّه إن كان من الروايات الدالة على الايماء ما يرد فيها الجلوس و الايماء (مثل رواية زرارة، و أبى البخترى، و سماعة، و حلبى) فإن فيها مع فرض الجلوس فى الصّلاة أمر بالايماء بهما فقط، فيمكن أن يحتمل أحد و يقول: بأنّها غير معارض مع رواية إسحاق بن عمار، لأنّ الأمر بالجلوس و الايماء فيها كان من باب عدم الأمن من المطلع، كما حملنا الروايات الدالة على أن يصلّى جالسا على هذه الصورة، فلهذا أمر بالجلوس و الايماء كى يستر عورته من الناظر، و نحمل رواية إسحاق بن عمار على ما قلنا سابقا، و هو صورة كون عدم الأمن من المطلع من ناحية نفس أشخاص قطع

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۵

عليهم الطريق، و اخذت ثيابهم فبقوا عريانا، فإن الناظر منحصر بأنفسهم، فلهذا أمر بالإمام بالجلوس و الايماء، لأنّه لو بنى على أن يركع و يسجد يبدو عورته، لأن المأمومين فى خلفه، و أمّا المأمومين فجلوسهم كان من باب أنهم لو قاموا حال الصّلاة، فلا يستر عورة كل واحد منهم من الاخر، فلا يأمن كل واحد منهم بالنسبة إلى قبله، و لهذا امرهم بالجلوس، و أمّا حيث لا يكون ناظر من الخارج غيرهم، و إذا وقفوا فى صف واحد حال الجماعة يكونون مأمونين من أن ينظر إلى دبرهم، فلهذا امرهم بأنّ يركع المأمومين و يسجدوا.

و لكن بعد دلالة رواية على بن جعفر، و هى الرواية الأولى من الروايات قدّمنا ذكرها، على أن العارى يصلّى قائما و يؤمى بالركوع و السجود، و فرضنا بأنّ مورد وجوب القيام فى الصّلاة هو مورد عدم وجود الناظر، و فى فرض الأمن من المطّلع فمع فرض الأمن من المطّلع و عدم وجود من يراه، امر بالقيام و امر بالايماء بهما فى صحيحة على بن جعفر، فعلى هذا لا يمكن رفع التعارض بينها و بين رواية إسحاق بن عمار بالوجه المتقدم، لأنّه و لو حمل كون المأمومين بالركوع و السجود لأجل الأمن من المطلع على خصوص دبرهم، و لكن يعارضها ممّا رواه على بن جعفر، لأنّ فى خصوص هذا الفرض أعنى: الأمن من المطلع أمر عليه السّلام بالايماء بهما، فلا يمكن الجمع بهذا النحو بين الطائفة من الروايات الدالة على الايماء و بين رواية إسحاق بن عمّار الدالة على الركوع و السجود.

فإذا لا يوجد وجه جمع بينهما و يقع التعارض بينهما، ففى مقام التعارض لا بد من رفع اليد عن رواية إسحاق بن عمار أولا لكون ما يعارضها هو رواية على بن جعفر، و هى رواية صحيحة، و لا يمكن رفع اليد عنها لأجل هذه الرواية، فلا بدّ من

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۶

طرحها فی قبال الصحيحة، مضافا إلى أنّ الركوع و السجود مع كونه عاريا يوجب جعل المصلى نفسه بوضع يكون مستنكرا، و لا يبعد عدم كونه مناسبا مع الهيئة الصلاتية، لأنّه إذا ركع و سجد يبدو دبره، و لم يكن هذا الوضع مرضيا، كما أنّ فى رواية زرارة قال (و لا يسجد ان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما) فتركهما صار لازما لأن لا يبدو خلفهما، فهذا دليل على عدم كون كشف الدبر مرضيّا ثانيا، فافهم.

[فى وجوب الايماء بالركوع و السجود على العارى]

ثمّ من الأمر بالايماء فى كل من حالتى القيام و القعود فى رواية على بن جعفر و غيرها ممّا مر ذكرها نفهم أنّ الشارع لا يرفع اليد حتّى فى هذا الحال الّذى يكون المكلف عاريا عن الستر الشرطى بالنسبة إلى خصوص الدبر للأمر بالايماء بالركوع و السجود، و من الواضح أنّ هذا لم يكن تعبدا صرفا، بل نفهم أنّ وجهه هو حفظ شرطية الستر بالنسبة إلى خصوص الدبر، و كون الفرق بينه و بين القبل، و على كل حال نقول: بوجوب الايماء بالركوع و السجود على العارى «۱» هذا تمام الكلام فى

---

(۱)- أقول: لا يستفاد كون الستر الشرطى شرطا حتّى فى هذا الحال متمسكا بهذه الروايات الدالة على الايماء حال القيام و الجلوس فى خصوص الدبر لا القبل، بدعوى أنّ القبل لا يجب ستره بالستر الشرطى حال القيام المفروض عدم وجود الناظر، لأنّه بعد كون البدن ساترا و لزوم الستر به فيجب ستر القبل باليد أيضا حتّى حال القيام.

و لا يمكن دعوى الفرق بين اليد و ساير أعضاء البدن بأن يقال: إنّ خصوص الاليتين من البدن يقبلان لأنّ يصيرا ساترا، فمن الأمر بالايماء نفهم ان الدبر مستور بهما، لأنّه لا فرق بينهما و بين اليد.

فنقول: إنّه يمكن دعوى لزوم حفظ شرطية ستر القبل أيضا فى هذا الحال، لأنّ بعد كون البدن قابلا لصيرورته ساترا للستر الشرطى فالقبل مستور حال القيام و الجلوس إما بالفخذين و إما باليدين، أو بكل من الفخذ و اليد، بل كما قلنا فى المقام الأوّل لا نفهم التفصيل الوارد فى رواية ابن

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۷

هذين المقامين و أنت إن تنظر إلى كلمات من تعرض لهذه المسألة ترى أنهم لم يأتوا بشىء كاف لفهم المطلب فى المقام، و غاية ما يمكن أن يقال فى هذا المقام ما أفاده مدّ ظله فى هذا المقام. «۱»

مسكان الّتى جعله مدّ ظلّه شاهدا للجمع بين الروايات الدالة على القيام و بين الروايات الدالة على الجلوس، لأنه إن كان البدن قابلا لصيرورته ساترا للستر التكليفى أو الوضعى، فما معنى الانتقال من القيام إلى الجلوس فى صورة وجود الناظر، لأنّ العورتين مستوران حال القيام القبل بالفخذين، أو اليدين، و الدبر بالاليتين، فالعورة مستورة و إن كان الناظر موجودا، لهذا قلت:

لا يمكن توجيه الروايات إلا بنحو المتقدم بيانه فتامل. (المقرر)

(۱) أقول: ثمّ يمكن أن يورد على رواية إسحاق بن عمار و يجعل ممّا يوهنها بأنّه إن كان حفظ الركوع و السجود أهمّ من الستر الواجب بالوجوب الشرطى فى الصّلاة، و لهذا رفع اليد عنه و امر بأن المأمومين يركعون و يسجدون، فلم شرّعت لهم الجماعة الّتى أثرها أنّ الإمام يؤمى بهما، و يرفع اليد عن الركوع و السجود، فإن كان حفظهما أهمّ من الستر الشرطى فى الصّلاة، فكان اللازم أن لا يشرع لهم الجماعة حتّى يصلّون إما فى صف واحد فيركعون و يسجدون مع عدم ناظر غيرهم كما فرض لدفع الاشكال من الرواية، أو يتباعدون فيصلّون و يركعون و يسجدون، و ان كان حفظ الستر أهمّ منهما فلم امر بالمأمومين بالركوع و السجود و ترك الستر بالنسبة

إلى الدبر.

و إن قلت: إن الإمام يؤمى لأنّ يصلّوا جماعة.

قلت: مع كون الجماعة مستحبا، فكيف يرفع اليد عن الركوع و السجود الواجب لاجل المستحب، فهذا أيضا اشكال فى الرواية لنا لا نفهم وجه دفع له، فيصير من موهنات الرواية.

ثمّ إنّه مدّ ظلّه لم يتعرض فى البحث عن جماعة العراة، و أنّه هل يشرع لهم الجماعة أم لا؟

وجه عدم المشروعية ما يستفاد من رواية أبى البخترى، و هى الرواية التاسعة بترتيب المذكور منّا، فإن فيها قال (فان كانوا جماعة تباعدوا فى المجالس، ثمّ صلّوا كذلك فرادى) و لكن ما يخطر ببالي- و إن لم ار من يقول به فى مقام الاشكال فى الرواية فى هذا المقام- هو أنّه بعد ما فرض

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۸

ثمّ إنّه إن قلنا بالتفصيل بين القيام و الجلوس فى الصّلاة على العارى، كما اخترنا ذلك، فمورد القيام هو صورة يكون مأمونا من أن يراه أحد، و بعبارة اخرى لا يكون معرضا لأنّ يراه أحد، و الجلوس فى صورة كونه معرضا لأنّ يراه أحد، لا أن يجمد بظاهر رواية ابن مسكان بانّه (يصلّى عريانا قائما إن لم يره أحد، فإن راه أحد صلّى جالسا) و يقال: إنّه يجب الجلوس فى خصوص مورد يراه أحد، و بعبارة اخرى يكون الناظر موجودا و يعلم به، بل من الواضح أن المراد هو ما قلنا بان الميزان هو المعرضية و عدم المعرضية، فإن كان فى معرض أن يراه أحد يصلّى جالسا، و الّا فلا، هذا تمام الكلام فى صلاة العارى.

الخصوصية العاشرة:

هل يكون المعتبر فى الستر الّذى شرط فى كون الساتر من جنس خاص، و مما يكون متداولا من الثياب، أو لا يختص بكونه ثوبا، بل يكفى كل ما يستر به العورة و إن كان طينا، بل و بدن الشخص، أولا يعتبر أن يكون خصوص الثياب، بل يكفى غيره مثل الحشيش، و لكن لا يكفى كل شيء حتى

فى هذه الرواية أن العارى يصلّى جالسا و يؤمى بالركوع و السجود، فإن فرض كونهم جماعة، فهم بعد كونهم جالسين يستر عوراتهم بالاليتين و الفخذين، فإن كان من ينظر بهم من أنفسهم، أو من الخارج فلا تبدو عوراتهم حتّى يجب عليهم التباعد لأنّ لا يرى عوراتهم، فهذا شاهد على أن قوله (فإن كانوا جماعة تباعدوا فى المجالس ثمّ صلّوا كذلك فرادى) ليس دالا على وجوب التباعد و الفرادى، فعلى هذا لا دلالة لهذه الرواية على عدم مشروعية الجماعة فى حقهم خصوصا مع الاشكال فى سندها.

و دعوى الاجماع على مشروعية الجماعة فى حقهم، و لا سيما مع دلالة رواية عبد اللّه بن سنان، و هى الرواية السابعة ممّا ذكرنا من الروايات فى هذا الباب، فعلى هذا، الحق مشروعية الجماعة للعراة، فافهم. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۲۹۹

الطين و البدن؟

اعلم أنّه لا اشكال فى عدم اختصاص كون الساتر من جنس الثياب المتداول لبسه، و كون الدرع و الخمار أو الثوب واردا فى الروايات لا يصير دليلا على الساتر بها لعدم خصوصية، و يدل على ذلك رواية على بن جعفر الّتى جعلناها الرواية الأولى من الروايات الواردة فى صلاة العارى، فإن هذه الرواية صريحة فى الاكتفاء بالحشيش فى الساترية للصّلاة، فعلى هذا لإشكال فى كون الحشيش ساترا.

و أمّا الطين فأيضا لا إشكال لنا فى أن العورة تستر به، لعدم لزوم أزيد من ستر العورة بحيث لم تكن البشرة ظاهرة، و لا مانع من ظهور الحجم، و الطين قابل لأن يستر البشرة، فعلى هذا لم يكن إشكال فى الستر به.

و لكن نقول: بعدم جعله ساترا بحيث لاـ يجوّز الشارع رفع اليد عنه و الصّلاة عاريا، لا لعدم قابليته لأنّ يستر العورة، بل لأنّ الستر به موجب للحرج، لأنّ الإطلاء به عسر على الشخص، فلهذا نقول: بأنّه لا يبعد عدم وجوب الستر به إن دار أمر المكلف بأن يستر به أو الصّلاة عاريا.

و امّا البدن فهل يقبل أن يسير ساترا للصّلاة، بمعنى أن يستر المصلى عورته ببدنه، مثلا يستر الرجال دبرهم بالاليتين، و قبلهم بالفخذين أو باليدين، أولا؟

لاـ يبعد أن يقال: بكون البدن أيضا ممّا يستر به العورة إما فى مطلق القبل و الدبر، لما قلنا من أنا نفهم من كون الوظيفة للعارى، بمقتضى الجمع بين الروايات، هو القيام فى صورة الأمن من المطلع، و الجلوس فى صورة عدم الأمن منه، بأن الستر الّذى شرط فى الصّلاة لازم الحفظ حتّى فى هذا الحال، و يحفظ ذلك حال القيام، و كذا

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۰

الجلوس بالفخذين و الاليتين، لأنّ بالأوّل يستر القبل، و بالثانى يستر الدبر. «۱»

أو فى خصوص الدبر، لأنه بعد ما وجب الايماء بالركوع و السجود، بمقتضى بعض الروايات المتقدمة و عدم العمل برواية أيوب بن نوح و إسحاق بن عمار، فإنّا نفهم بأن وجه الأمر بالايماء بهما يكون من باب حفظ شرطية ستر الدبر فى قبال الركوع و السجود، و تقديم حفظ ستر الدبر عليهما، و لهذا أمر بالايماء بهما، فهذا دليل على أن الاليتين يكفى لصيرورتهما ساترا للدبر. «۲»

الخصوصية الحادية عشر:

لو فرض كون الساتر المعتبر فى الصّلاة غير

---

(۱)- (أقول: و لكن بعد ما أعدت الاشكال الّذى ذكرنا سابقا فى طى البحث فى المقام الأوّل، من أنّه ان كان الستر الشرطى معتبرا فى هذا الحال و حصل بالبدن، فما وجه الانتقال من القيام إلى الجلوس، و مضافا بأن ذلك لا يناسب مع رواية ابن مسكان الدالة على أنّ الانتقال من القيام إلى الجلوس يكون لأجل عدم الأمن من المطلع، و هذا مناسب مع الستر التكليفى، و مع عدم كون البدن ساترا، لأنه إن كان البدن ساترا للستر التكليفى و الوضعى فحال القيام تكون العورة مستورا بالاليتين و الفخذين أو باليدين، فما وجه الانتقال من القيام إلى الجلوس، صرف النظر عن ذلك مدّ ظله) (المقرّر).

(۲)- (اقول و لكن كما قلنا سابقا فى المقام الثانى من المقامين فى صلاة العارى ان كان وجه الايماء الدال عليه بعض الروايات حفظ ستر الوضعى أو التكليفى فى مقابل الركوع و السجود و كون البدن ساترا للقبل و الدبر أو لخصوص الدبر فما وجه الانتقال من القيام إلى الجلوس لانه يمكن له ان يصلى قائما و يستر عورته قبلا و دبرا ببدنه القبل بالفخذين أو اليدين و الدبر بالاليتين فيحفظ القيام الّذى هو شرط فى الصّلاة و الستر كليهما و لا مجال لأنّ يقال بان القبل لا يستر بالفخذين و اليدان لا يكونا محصّلا للستر لانّه لا فرق بين الاليتين فى حيث كونهما ساترا و بين اليدين فعلى هذا لا يمكن استفادة كون البدن ممّا يستر به العورة و يصير ساترا للستر المعتبر فى الصّلاة و ان كان ساترا للستر التكليفى و لهذا فى الستر الواجب بالوجوب التكليفى يكفى الستر و لو بالبدن). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۱

مختص بكونه من الملبوسات و الثياب، و يكفى غيره من الحشيش و الطين و البدن، فهل يكون ترتيب بين هذه الامور بمعنى انّه يعتبر أولا حال الصّلاة ستر العورة بالثوب و اللباس، فإن لم يجد الثوب و اللباس تصل النوبة بالحشيش مثلا، ثمّ بالطين، ثمّ بالبدن، أو لم يكن ترتيب بينها، فمن كان متمكنا من الستر بالثوب يجوز له الستر بالحشيش و غيره ممّا يقبل أن يكون ساترا.

ما يمكن أن يكون وجها للأوّل هو رواية على بن جعفر، و هى الرواية الأولى من الروايات الّتى ذكرناها فى البحث عن صلاة العارى،

و هى هذه (على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الرجل قطع عليه، أو غرق متاعه فبقى عريانا و حضرت الصّلاة، كيف يصلّى؟ قال: إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ و هو قائم) بدعوى أنّ الرواية- بعد فرض كون الرجل بلا لباس و ثوب كما يستفاد منها، و بقائه عريانا- دالة على جواز الستر بالحشيش، فبعد كون المفروض صورة عدم الثوب، و كون جواز الستر بالحشيش فى هذه الصورة، فإن كان واجدا للثوب لا يجوز له أن يستر عورته بالحشيش، فالرواية تدلّ على الترتيب.

و لكن الحق عدم كون ترتيب بين ما يقبل لكونه ساترا للستر المعتبر فى الصّلاة، و ما ورد فى رواية على بن جعفر لا يدل على الترتيب، لأنّ تجويز الحشيش فى هذا الفرض ليس من باب عدم قابليته لأنّ يصير ساترا مع وجود الثوب، بل كان ذلك فرض السائل بأنّه لا لباس له، فجوّز عليه السّلام أن يستر عورته بالحشيش، لا أنّ عدم وجود الثوب شرط فى قابلية كون الحشيش ساترا، و فرض السائل صورة عدم وجود الثوب ليس من باب كون المعلوم بنظره الترتيب، بل من باب أن من

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۲

يكون له الثوب لا داعى له بأن يترك الثوب و يستر نفسه بالحشيش و غيره، فعلى هذا لا يعتبر الترتيب، بل يكفى كل ما اكتفينا كونه قابلا لصيرورته ساترا للستر المعتبر فى الصّلاة، فبناء على هذا إن قلنا بكفاية الطين أو البدن، فهما فى عرض الثوب، و لا ترتيب بينها.

الخصوصية الثانية عشر:

اشارة

يقع الكلام فى فروع:

الفرع الأول:

لو لم يجد المصلّى إلّا ما يستر به أحد عورتيه، فما يكون تكليفه؟

اعلم أنّ الكلام تارة يقع فى ما يكون ما يوجد له من الساتر يقبل لأنّ يستر به أحد عورتيه معينا، مثلا يقبل الساتر لأنّ يستر به خصوص القبل، أو خصوص الدبر، فلا إشكال فى هذه الصورة فى أنّ تكليفه ستر خصوص ما يمكن ستره حال الصّلاة من أحد عورتيه، لأنّه مقدوره و يجب حفظه الشرط فى المقدور الممكن، و هو أحد المعين من عورتيه.

و تارة يقع الكلام فى ما لا يجد الا ما يستر به أحد عورتيه لكن لا أحد المعين، بل ما يمكن له ليس إلا ستر واحد من القبل أو الدبر بهذا الساتر بحيث لا يمكن له سترهما به، و لكن يمكن له ستر واحد منهما، فهل يكون فى هذا الفرض ترجيح لأحد من القبل و الدبر على الآخر، فيقال مثلا: يقدم القبل على الدبر أو العكس، أو ليس ترجيح لستر أحدهما على الآخر، بل يكون مخيرا فى أن يستر بهذا الساتر الّذى يجد له القبل أو الدبر.

الحق التخيير بينهما لعدم وجه وجيه لترجيح ستر كل واحد من القبل و الدبر

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۳

على الآخر. «۱»

الفرع الثانى:

اشارة

بعد ما يكون تكليف العارى، الغير المتمكن من تحصيل الساتر، الصّلاة عاريا فإذا شرع العارى فى صلاته، ثمّ وجد له الساتر فى أثناء الصّلاة فما يصنع؟ اعلم أنّ للمسألة صورا:

الصورة الأولى:

ما إذا كان مشتغلا بالصّلاة و يوجد الساتر فى أثناء الصّلاة، و كان آخر الوقت بحيث لو رفع اليد عن صلاته لا يدرك من الوقت مع الساتر حتّى ركعة، فلا إشكال فى هذه الصورة فى أنّه يتمّ ما بيده من الصّلاة، غاية الأمر إن كان متمكنا من تحصيل الساتر حال الصّلاة بدون فعل المنافى، فيستر عورته و يتم صلاته، و إن لم يتمكّن من ذلك يتمّ صلاته عاريا، و ذلك لأنّه لو قطع صلاته فلا يقدر على درك حتّى ركعة من صلاته فى الوقت بعد ذلك، فلأجل أهمية الوقت لا بد من الاكتفاء بهذه الصّلاة و إتمامها إمّا مع الستر بالنسبة إلى بقية صلاته إن أمكن له الستر فى الاثناء بدون فعل المنافى، و إمّا عاريا فى صورة عدم إمكان

---

(۱)- أقول: أعلم أنّ فى هذا الفرض لا بد و أن يفرض مورد لا يمكن ستر أحد العورتين بالبدن، أو نلتزم بعدم كفاية ساترية البدن للستر الّذى شرط فى الصّلاة حتّى يكون الدوران بين ستر القبل بالساتر الموجود له أو الدبر، و يقال بالتخيير فى صرف ساتره فى أى منهما شاء، و إلّا فإن كان البدن ساترا و لم يكن ترتيب بين أقسام الساتر، ففى الصّلاة حال القيام يحصل الستر بالبدن و فى حال الركوع و السجود حيث يبدوا الدبر، و امّا القبل متسور بالفخذين أو باليدين، فيجب أن يستر بالساتر، الدبر معينا لانه لا يمكن ستره حال الركوع و السجود بالبدن و لا وجه للانتقال بالايماء مع وجود الساتر، إلا أنّه يمكن أن يقال: بان مثل هذا المورد خارج عن الفرض، إذا المفروض يكون صورة لا يتمكن من ستر كل من القبل و الدبر بما يقبل أن يصير ساترا، بل يتمكن من ستر أحدهما، فنقول فى هذه الصورة كما أفاده مد ظله فافهم. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۴

ستر عورته فى بقية صلاته بدون فعل المنافى.

الصورة الثانية:

ما إذا كان الوقت موسّعا بحيث إذا رفع اليد عن الصّلاة بيدها يمكن له إتيان مجموع صلاته بعد ذلك فى الوقت، و فى هذه الصورة تارة يمكن ان يستر العورة فى ضمن الصّلاة بدون فعل المنافى، و تارة لا يمكن له الستر فى ما بقى من صلاته إلا بفعل المنافى.

أما ما إذا كان مشتغلا بالصّلاة و وجد له ساتر، و تمكّن من الستر به بدون فعل المنافى، فبناء على كون أجزاء البدن كاليدين و الفخذين و الاليتين محصّلا للستر الشرطى، فلا مجال للاشكال فى تتميم الصّلاة مع الساتر، بمعنى أنّه يستر عورته حال الصّلاة، فما مضى من صلاته صحيح، بل واجد للشرط، و كذا ما بقى من صلاته غاية الأمر تبدل ساتره بساتر آخر، فقبل وجود الساتر الّذى هو غير بدنه كان الشرط حاصلا بستر عورته بالبدن، و بعد تستره بما وجد من الساتر يستر عورته به، فعلى هذا وقع تمام صلاته مع الستر، فكل جزء من أجزاء صلاته كان مع الشرط حتى الحال الّذى ينتقل من ساترية بدنه إلى غيره من السواتر، لأنّ فى هذا الحال يكون مستورا عورته ببدنه.

ففى هذه الصورة لا مجال للاشكال، لأنّ الاشكال إن كان من باب عدم الستر فى ما مضى من صلاته، لأنه لم يكن عورته مستورا بالثياب مثلا، فنقول: إنّه بعد كون البدن من مصاديق الساتر، و بعد عدم كون ترتيب فى مصاديق الساتر، بل يكون كل من أفراده فى عرض واحد، فهو فى ما مضى من أجزاء صلاته كان واجد الشرط الستر، و كذلك فى ما بقى من صلاته.

و إن كان الاشكال من باب أنّه فى ما مضى من صلاته إن مضى موضع

تبيان الصلاة، ج‌۳، ص: ۳۰۵

الركوع و السجود، مثل ما مضى ركعة من صلاته، أومأ بركوعه و سجوده، و لم يأت بالركوع و السجود الكامل المختار.

فنقول: إنّه بعد عدم وجوب تأخير الصّلاة على من لم يتمكّن من الستر إلّا بالبدن إلى آخر الوقت، بل يجوز له البدار لإطلاق روايات المتقدمة فى باب صلاة العارى، و خصوصا مع التصريح فى الرواية أبى البخترى منها، و هى الرواية التاسعة ممّا ذكرناها بأنّه (فلا ينبغى له أن يصلّى حتّى يخاف ذهاب الوقت) الظاهر فى استحباب التأخير إلى أن يخاف ذهاب الوقت، فنقول: إنّ تكليفه إلى الحال كان الايماء بالركوع و السجود، و فيما يبقى من صلاته يكون تكليفه إتمامهما لا الايماء، فوقعت صلاته على طبق ما كان مكلفا به، فلا اشكال فى هذا الفرض فى انّه يستر بدنه بما وجد من الساتر، و يتم صلاته و تقع صحيحة. «۱»

و أمّا بناء على عدم كون أجزاء البدن ساترا ففى الفرض المكلف اشتغل بالصّلاة و أتى ببعض الصّلاة عاريا، لعدم تمكنه من تحصيل الستر الّذى هو شرط فى

---

(۱)- أقول: فعلى هذا فى هذا الفرض الانتقال من مصداق من الساتر، و هو أجزاء البدن إلى مصداق آخر و هو الثوب، ليس من باب عدم كون ما مضى من صلاته غير واجد للستر الّذى شرط فى صلاته، لأنّ عورته مستورة ببدنه، بل يكون لزوم الانتقال من باب أنّه فى ما مضى كان يؤمى بركوعه و سجوده، أو كان يجلس فى موضع القيام لأجل وجود الناظر فى ما فرض أن فى حال الصّلاة لم يكن مأمونا من المطلع فترك للاضطرار القيام و الركوع و السجود، فإذا فرض تمكنه من أن يستر عورته بالثياب فهو متمكن من أن يصلّى قائما و يتمّ ركوعه و سجوده، فلهذا يجب عليه الستر بالستر فى ما يبقى من صلاته لأنّ يصلّى صلاته قائما و إن كان ناظرا و يتم ركوعه و سجوده، و الّا لو لم يكن لزوم حفظ القيام و الركوع و السجود حال التمكن فلا يجب عليه أن يستر عورته بالساتر الّذى تمكن منه فى أثناء الصّلاة، لأنّه واجد لشرط الستر، غاية الأمر بمصداقه الآخر و هو أجزاء البدن. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌۳، ص: ۳۰۶

الصّلاة و فى ضمن الصّلاة، تمكّن من الساتر بأن يستر عورته بدون فعل المنافى، فهل يكتفى بهذه الصّلاة فى مقام الانتقال، و يستر عورته، و يتم باقى من صلاته، أو لا يمكن الاكتفاء بها، بل يجب إتيان صلاة اخرى مع الستر مع سعة الوقت لذلك.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‌ ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۳، ص: ۳۰۶

اعلم أنّه إن قلنا بجواز البدار على العارى، كما هو الحقّ لما قدّمنا من عدم اعتبار التأخير إلى أن يخاف فوت الوقت، فالمقدار الّذى وقع من صلاته بلا ستر وقع صحيحا، لأنّ تكليفه كان فى هذا الحال الصّلاة عاريا، و ما بقى من صلاته يستر عورته بالساتر الموجود له فعلا فيقع صحيحا أيضا، لأنّه يقع مع الشرط.

و أمّا فى المقدار المتخلل حال الصّلاة بين السابق الّذى أتى ببعض صلاته عاريا، و بين اللاحق الّذى يأتى ببعض الصّلاة مع الساتر- أعنى: المقدار المتخلل بينهما، و هو المقدار الّذى تمكن من الستر، و بنى على أن يستر- ففى هذا المقدار يكون بلا ستر قهرا، فيقال: إنّه إن دل دليل الدال على صحة صلاة العارى على شموله لمثل هذه الصورة الّتى تمكن من الستر فى ضمن الصّلاة، فإن لم يكن هذا المقدار المتخلل مغتفرا يوجب لغوية الدليل الدال على صحة صلاة العارى الشامل لهذا المورد، فعلى هذا لا اشكال فى هذه الصورة أيضا.

(و أمّا صورة توقف الستر على فعل المنافى من هذا المورد، و كذا صورة تمكّنه من الستر حال الصّلاة، و الحال انّه إن قطع صلاته لا

يدرك من الوقت إلا مقدار أداء ركعة من صلاته، فلم يتعرض لها سيدنا الاستاد مد ظله، و عطف عنان الكلام إلى مسئلة اخرى و هى هذه).

الفرع الثالث:

اشارة

هل يكون الستر شرطا فى الصّلاة مطلقا فى حال العمد، و الجهل بقسميه، و النسيان، أو تكون شرطيته مخصوصة ببعض هذه الصور؟

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۷

فنقول مقدمة: بأنّ الأحكام الّتى وصلت بأيدينا من الشارع تارة تصل إلينا بمعونة الاطلاقات أو العمومات، و بعبارة اخرى بمعونة ظواهر تستفاد من الادلة، و تارة ليس كذلك، بل نرى من وضع الشرع و المتشرعة و مغروسية حكم عندهم من صدر الأوّل إلى زماننا من كل من يكون له ربط فى الشرع، و فى زمرة المتشرعة أنّ الحكم كان عنده مسلما، بحيث لا يرى ترديد فى هذا الحكم عندهم أصلا، و لهذا كل ما يرى فى الروايات لم يكن فيه ذكر من أصل هذا الحكم من المعصومين، و لا سؤال عن أصل الحكم من السائلين، بل كل ما وقع السؤال و الجواب فيها لم يكن إلا من خصوصيات هذا القبيل من الأحكام، و هذا أيضا شاهد على أنّ أصل الحكم كان ثبوته مفروغا عنه عندهم، و لهذا وقع السؤال و الجواب عن الخصوصيات، و كلما وجدت أحكام ثابتة بهذا النحو، فحالها كحال الأحكام الثابتة من الأدلة اللازم الاخذ بها و إن لم تكن مثلها من حيث طرق الاثبات.

فإن كان حكم فى الشرع بهذا الوزان بحيث يكون مسلما، و يرى من الأحكام المسلّمة من زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الصادع بالشرع عند المسلمين إلى زماننا، فما قد يختلج بالبال هو أنّه فى مثل هذه الأحكام إذا شك فى خصوصية من خصوصياتها، لا يمكن التمسك فى نفى المشكوك من خصوصياتها بالبراءة.

و لا- تتوهم بأنّا غفلنا ما هو مبيّن فى محله من أنّ مع الشّك فى جزئية شىء، أو شرطيته، أو جزئيته أو شرطيته مطلقا، أو فى حال مخصوص، أو فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطى تجرى البراءة.

لأنّا نجرى البراءة الشرعية، و كذا العقلية إن كانت براءة عقلية، و لم نقل بما قال المحقّق الخراسانى رحمه اللّه من الاشكال فى إجراء البراءة العقلية فى الأقل و الأكثر

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۸

الارتباطى، و كذلك لا نجوّز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية حتّى تقول: بأنّه و لو فرض ثبوت حكم فى الشرع إما من الادلة المعهودة من العموم و الاطلاق و ساير الحجج، أو ما بنحو الّذى قلت، و لكن فى المقدار المعلوم الثابت نأخذ بالحكم، و فى المقدار المشكوك نجرى البراءة فى الأقل و الأكثر و فى الشبهات المصداقية.

و لكن نقول بأنّه بعد ما بيّنا بأنّ مدرك حجية جلّ الحجج المثبتة للأحكام، أو النافية هو بناء العقلاء، لأنّ حجية العموم و الاطلاق، و كذا الخبر الواحد يكون ذلك، و كذا أصالة البراءة العقلية، و لهذا كان الواجب الفحص ثمّ إجرائها، نقول: بأنّ بناء العقلاء فى هذه الموارد هل هو إجراء البراءة بصرف الشك، أو ليس بناء العقلاء على ذلك، بل يلزم الاحتياط إلّا فى خصوص ما دل الدليل على إخراجه، و لا يبعد أن يكون كذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ مسئلة الستر تكون كذلك، لأنّ شرطية أصل الستر فى الصّلاة و دخله فيها من الأحكام المسلمة بحيث لا يرى شك فى زمان من الأزمنة فى دخله فيها من صدر الأوّل إلى الآن، و حتى يرى من الأسئلة و الأجوبة الواردة فى الروايات الواقعة من خصوصياته، كون أصل المسألة من المسائل المفروغ عنها، مثلا- يسأل تارة عن الغير المتمكن من الستر كالعارى، أو من رجل صلّى و فرجه خارج و هو لا- يعلم، أو ممّا يلزم أن يستر به الرجل أو المرأة، و أقل ساتر يسترهما فى الصّلاة، ففى كل هذه الأسئلة و

الأجوبة يرى كون أصل شرطية الستر مسلما عندهم.

فإذا كان كذلك، فإن شككنا فى خصوصية من خصوصيات هذا الحكم

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۰۹

المسلّم، مثلا- نشك فى أنّ هذا الحكم ثابت فى خصوص حال العمد، أو معتبر حتّى فى حال الجهل، فهل يكون المرجع فى مورد الشّك البراءة، أو كما قلنا لا بد مع كون الحكم بهذه المرحلة من الوضوح من ترتيب الأثر عليه مطلقا إلا فى ما ورد من الشرع من عدم كونه ساريا إلى موضوع خاص، و عدم كون هذا الحكم فى حال من الأحوال، أو فى خصوصية من الخصوصيات، و لا تجرى البراءة فى ما شك من خصوصياته بكون الحكم ثابت معها، أولا.

لا يبعد أن يكون الأمر كذلك، لعدم بناء العقلاء على إجراء الأصول فى مثل هذه الموارد. «۱» ثمّ إن قلنا كذلك، فلا إشكال فى أنّه فى مسئلة الستر كلما شككنا فى الخصوصيات الراجعة إليه، و لا ندرى بأنّ الحكم ثابت معها أولا، لا مجال لإجراء البراءة، و لا بدّ من حفظ الشرط إلا ما خرج بالدليل، ففى الفروع الّتى نتعرض لها لا تجرى البراءة و نرفع اليد عن شرطية الستر إلا فى المقدار الّذى قام الدليل على اخراجه.

و أمّا لو لم نقل بهذه المقالة، و قلنا بإجراء البراءة فى أمثال هذه الموارد، فنقول

---

(۱)- أقول: و إن كان مدّ ظلّه متوجّها بما يرد على هذا الكلام، و لهذا قد تصدى لدفع الدخل و كان فى مقام ذكر نكتة دقيقة مع قطع النظر عما نجرى على حسب المبانى فى الأصول، و نبحث حوله، و كان وجه ترديده فى إجراء البراءة ما أفاده و لكن مع ذلك لا يخطر بالبال فرق فى المقام مع ساير الموارد الّتى نجرى البراءة، غاية الأمر أنّ الأحكام الثابتة بهذا النحو يكون كالعموم أو الاطلاق المستفاد من رواية صحيحة بل و من القرآن الكريم، و لكن القدر المسلم منه نأخذ به و فى المقدار المشكوك فى كونه فردا للعام أو المطلق أو كونه داخلا فى موضوع الحكم أو كان الشك فى كون اللفظ يشمله أو لا، فلا نرى إشكالا فى إجراء البراءة على حسب ما قوينا فى الأصول، و يكون مورد البراءة، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۰

بعونه تعالى: أنّه إذا شك فى أنّه هل يعتبر الستر فى الصّلاة مطلقا، أو يختص بصورة العلم و العمد و الاختيار، و باقى الصور الّتى تكون محلا للكلام بعد ذلك إن شاء اللّه.

[ما يكون دليلا لكون شرطية الستر مختصة ببعض الاحوال امور ثلاثة]

فما يمكن أن يكون دليلا لكون شرطيته مخصوصة ببعض الأحوال امور ثلاثة:

الأمر الأول: حديث لا تعاد.

الأمر الثانى: ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن احمد عن العمركى عن على بن جعفر عن أخيه (قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال: لا اعادة عليه و قد تمّت صلاته.) «۱»

الأمر الثالث: حديث الرفع.

فنقول الأمر الأول: حديث لا تعاد، فهى الرواية ۴ من الباب «۱» من أبواب قواطع الصّلاة و ما يجوز فيها، و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: لا تعاد الصّلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثمّ قال: القراءة سنة، و التشهد سنة فلا ينقض السنة الفريضة). «۲»

[الكلام فى حديث لا تعاد]

اشارة

و قبل التكلم فى المسألة لا بدّ لنا من التكلم فى حديث لا تعاد بنحو الاجمال كى تكون أنت على بصيرة من مفاده، و موارد شموله و عدم شموله، فنقول: إنّ بعض من أدركنا محضره من الأعاظم كان نظره على أنّ الحديث يشمل حتّى صورة العلم و العمد، فمن ترك فى صلاته من غير المستثنى شيئا و لو عمدا، فلا يضرّ بصلاته لقوله

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۷ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱ من أبواب قواطع الصّلاة و ما يجوز فيها من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۱

(لا تعاد الصّلاة إلا من خمس) و الناظر يرى أن فى شمول الحديث لخصوص النسيان، أو الجهل، و غير ذلك كلمات و اختلاف بين الفقهاء رضوان اللّه عليهم.

و على كل حال ما يأتى بالنظر أنّ مفاد الحديث، هو أنّ من كان يريد اتيان الصّلاة بنحو المطلوب، و كان بنائه على إتيان صلاته بما لها من الأجزاء و الشرائط، و لم يأت بها كما هو المطلوب من غير اختيار، فلا إعادة عليه إن لم يكن ما قصر منها من الخمسة، و لا يمكن شمولها لحال العمد.

أما أولا- فلأنّ الحديث متعرض لصورة وقوع الصّلاة، و أنّه إذا فرغ من الصّلاة فرأى أنّ فى صلاته وقع نقص، و لهذا عبّر بقوله (لا تعاد) و هذه العبارة ظاهرة فى مضى الصّلاة و أنّ ما مضى من صلاته لا تجب الاعادة، و إن قلنا بشمول الرواية لما كان المكلف فى أثناء الصّلاة، فمع ذلك يكون فى مورد نقص فى صلاته شىء، و مضى محل تداركه، فعلى كل حال ليست الرواية متعرضة لحال الشروع فى الصّلاة، بمعنى انّه يجوز بمقتضى الحديث للمكلف الشروع فى الصّلاة، و ينقص شيئا عمدا، و يتمسّك بالحديث، و أنّه لا تجب الاعادة، لأنّ الرواية غير متعرضة لهذه الصورة.

فإذا لم يكن الحديث متعرضا لجواز الابتداء و الدخول فى الصّلاة، و عدم إتيانه بالجزء أو الشرط محتجا بالحديث، فلا يمكن شمول الحديث لصورة العمد، و ترك جزء أو شرط من الصّلاة عمدا.

و ثانيا أنّ شمول الحديث لصورة العمد مناف مع جعل الأجزاء و الشرائط جزء و شرطا فى الصّلاة، لأنّ معنى كون القراءة مثلا جزء عدم تماميّة بدونها، فإن كان مفاد حديث (لا تعاد) هو تجويز ترك الجزء أو الشرط و تركهما عمدا فى الصّلاة،

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۲

يكون لازمه رفع اليد عن الجزء و الشرط، فهذا مناف مع اعتبارهما، و حيث يلزم من شمول الحديث لصورة العمد لغوية جعل شىء جزء أو شرطا، نفهم عدم شمول الحديث لصورة ترك العمدية.

[لا يشمل حديث لا تعاد لصورة العمد]

فإذا عرفت عدم شمول الحديث لصورة العمد نقول: بأنّه كما قلنا ظاهر الحديث هو أن كلّ ما تعلقت الإرادة بفعله فى الصّلاة بحيث يكون المريد للصّلاة مريدا له أوّلا- و بالذات، و كان بناء المكلف على إتيانه فى الصّلاة، بحيث لو لم يمنعه الصوارف الّتى ليست تحت اختياره ليقع منه فى ضمن الصّلاة، و يوجد ما بنى عليه فى الخارج، و إذا لم يوجد ما كان بنائه على إتيانه، و ما وقع مراده فى الصّلاة، لأجل طرو بعض ما ليس تحت اختياره، فلا تعاد الصّلاة فى هذه الجهات إلا فى خمسة امّا ما كان تركه تحت اختياره، و مع ذلك تركه فلا يشمله الحديث.

فعلى هذا نقول: بأنّ نسيان الموضوع يشمله الحديث، فمن نسى القراءة مع علمه بكون القراءة واجبة فى الصّلاة، فلا يجب عليه إعادة الصّلاة لأجلها لقوله عليه السّلام (لا تعاد الصّلاة إلا من خمسة) لأنّ ترك القراءة مع كون بنائه على إتيانها مستند إلى نسيانه، و هو أمر غير اختيارى له، و كذلك الجهل بالموضوع مثل من يكون جاهلا بكون ساتره فى الصّلاة يكون فيه خرق يكشف عورته، و امّا صورة ترك شيء يعتبر فى الصّلاة عمدا، أو تركه مع الشّك فى الحكم، مثلا لا يدرى بأنّ القراءة واجبة فى الصّلاة أم لا، و مع ذلك تركها، فلا يشمله الحديث.

و أمّا الجاهل المركب- سواء كان جاهلا مركبا فى الحكم، مثل من يعتقد جهلا بعدم كون القراءة مثلا جزء للصّلاة، أو الستر شرطا فيها، أو كان جاهلا مركبا فى الموضوع، مثل من يكون قاطعا بكون عورته مستورا حال الصّلاة، و الحال أنّ فى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۳

ثوبه خرق يكشف عورته حال الصّلاة- فهل يكون عموم (لا تعاد) شاملا له أم لا؟

لا يبعد شمول الحديث للجهل المركب أيضا لأنّ تركه الجزء أو الشرط فى الصّلاة باعتقاد عدم شرطيته أو جزئيته، أو باعتقاد كونها واجدا لهما ليس تحت اختياره، إذ مع هذا الاعتقاد غير متمكن لاتيانهما، و لم يكن عن عمد و علم باعتبارهما، أو عدم تحصيلهما حتّى يقال: بعدم شمول الحديث له، و لا مانع من شمول (لا تعاد) للجهل المركب.

و أمّا شمول الحديث لخصوص الأجزاء و شرائط الصّلاة بمعنى، أنّه لو نسى الجزء، أو الشرط مثلا، فيحكم بعدم الاعادة بمقتضى الحديث، أو يشمل الحديث مضافا إلى الأجزاء و الشرائط للموانع أيضا.

قد يقال: بالشمول جمودا على ظاهر قوله (لا تعاد الصّلاة إلا من خمسة) فما سوى الخمسة لا تعاد الصّلاة من أجله سواء كان شرطا أو جزء أو مانعا من الموانع، و لكن بعد التأمل فالحكم بشمول الحديث للموانع مشكل، لأنه بعد ما قلنا من ان لسان (لا تعاد) هو عدم لزوم إعادة الصّلاة فى ما تعلق به إرادة المكلف بمقتضى الأمر بالصّلاة أوّلا- و بالذات، بحيث تكون إرادة الصّلاة أوّلا و بالذات إرادتها أعنى:

من يريدها يريد اتيان هذا الشيء أوّلا و بالذات، و لكن لم يأت بها لطرو امر غير اختيارى للمكلف.

فعلى هذا نقول: بأن الجزء و الشرط حيث يكون وجودهما معتبرا فى فمن يريد الصّلاة، يريدهما أوّلا و بالذات، و امّا بعد عدم كون الموانع ممّا يكون وجودها دخيلا- فى الصّلاة، لأنّ بوجودها تبطل الصّلاة و لا عدم وجودها شرطا فى الصّلاة، بل معنى دخلها فى الصّلاة ليس إلا أنّ من يريد الصّلاة و اتيان ما يعتبر فيها حيث يرى

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۴

انّه لو وجد أحد الموانع فى أثناء هذا العمل يحصل الاختلال فى هذا العمل أعنى:

الصّلاة، فلم يوجدها، لأنّ يقع ما يريد إتيانها فى الخارج و يحصل مراد المولى، فالإرادة إن تعلقت بالموانع تعلقت بالواسطة و بالعرض، فليس وزانها وزان الجزء و الشرط، فإذا كان كذلك فشمول الحديث لها مشكل، مضافا إلى أنّ ما ذكر فى المستثنى ليس من الخمسة أحد من الموانع، بل المذكور إما جزء أو شرط، فهذا شاهد على أن المستثنى منه يكون من جنس المستثنى أعنى: لا يكون إلا الأجزاء و الشرائط، فمن أجل ذلك شمول الحديث للموانع عندنا مشكل. «۱»

---

(۱)- أقول: كما قلت به مدّ ظلّه فى مجلس بحثه، لا يرى مانع فى شمول الحديث للموانع، لأنّ من يريد إتيان الصّلاة يريد إتيانها كما امر بها، و الحال أنّ الصّلاة لا تصير صلاة إلا بفعل امور و ترك امور، فلا بدّ من إتيان أشياء و هى عبارة عن الجزء و الشرط، و ترك أشياء، و هى ما نعبّر عنها بالموانع، فكما أنّ مريد الصّلاة يريد إتيان ما هو جزء و شرط لها، كذلك يريد ترك ما يكون وجوده مضرا فيها أعنى: الموانع، فقوله (لا تعاد الصّلاة إلا من خمسة) يدلّ على عدم إعادة الصّلاة إلا من خمسة، و بعد بيان ما افاده مد ظله يدلّ

الحديث على أن صلاته إذا وقعت فاقدة هو معتبر فيها بلا اختيار، و يكون المفقود غير الخمسة، فلا تجب الاعادة، فنقول: بأنّ الموانع ليست من الخمسة، فلا مانع من شمول الحديث لها.

و أمّا ما أفاده مد ظله من أن كون المستثنى من خصوص الجزء و الشرط شاهد على كون المستثنى منه خصوص الجزء و الشرط، فأقول: إنه بعد عدم قصور فى قوله (لا تعاد إلا من خمسة) لشمولاه للموانع، بأنّ ذكر خصوص الخمسة يكون من باب أنّ الاعادة لا تجب إلّا فيها، فلا وجه لذكر بعض الموانع أو كلها من الخمسة، فعدم ذكر واحد من الموانع فى المستثنى يمكن أن يكون من باب عدم كون شيء منها ممّا يوجب الاعادة فى صورة وجوده نسيانا أو جهلا، لا من باب عدم كون الموانع داخلا فى المستثنى منه أصلا، فتأمل.

ثمّ إنّ هنا كلاما آخر فى أنّ الحديث يشمل الزيادة كما يشمل النقيصة، مثلا كما يشمل نقص

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۵

و امّا الأمر الثانى: ممّا يظهر من كلماتهم الاستدلال به فى المقام رواية على بن جعفر عن أخيه؟ قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال: لا إعادة عليه و قد تمّت صلاته.

و شمول هذه الرواية لصورة الجهل واضح، لأنّ ظاهر قوله (صلّى و فرجه خارج لا يعلم به) وقوع ذلك من باب عدم علمه بكون فرجه خارجا، فكان المنشأ جهله بالموضوع، و أمّا شموله لصورة النسيان فمشكل.

و امّا الأمر الثالث: ممّا يستدل به كما يرى فى كلمات الفقهاء هو حديث الرفع، و الكلام فى شمول الحديث، و إمكان التمسك به فى مثل هذه الموارد و عدمه، لا يناسب ذكره هنا، و يجئ الكلام عند تعرضنا فى الأصول للحديث قريبا إن شاء اللّه، و لهذا لا نجعله من الأدلة للمقام فعلا، و إذا بلغ الأمر فى الأصول إلى التكلم منه، يظهر لك إمكان التمسك به لمثل المقام و عدم إمكان التمسّك به.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ للمسألة صورا نتعرض لها و لحكمها:

[ذكر صور ترك المكلّف الستر جهلا/ الصورة الاولى و الثانية]

الصورة الأولى: و هى ممّا لا إشكال فيها، هى صورة ترك الستر عمدا و عن علم، فلا إشكال فى بطلان الصّلاة فى هذه الصورة، لأنّ القدر المتقين من اشتراط الستر فى الصّلاة هو فى هذا الحال.

الصورة الثانية: هى ترك المكلف الستر فى الصّلاة و كان منشأ تركه الجهل

الجزء أو الشرط فى مورد النسيان أو الجهل بتفصيل المتقدم، كذلك يشمل زيادة الجزء مثلا، فكما يدلّ على صحة الصّلاة فى النقيصة الراجعة إلى غير المستثنى، كذلك يدلّ على الصحة فى صورة وقوع الزيادة فى الصّلاة، أو لا يدلّ على ذلك؟ و لم يتعرّض مدّ ظلّه لعدم كون المقام مناسبا للتعرض فى خصوصيات الحديث بنحو المستوفى. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۶

بالموضوع، و ترك الستر فى هذه الصورة تارة يكون من باب غفلته أصلا عن كون عورته مكشوفة حال الصّلاة و تارة يكون من باب غفلته بكونه مشتغلا بالصّلاة و إن كان ملتفتا بكونه بلا ستر، و ان كان وقوع هذا الفرض بعيد، و تارة يكون من باب اعتقاده بكونه مستور العورة حال الصّلاة، و الحال أنّ اعتقاده خلاف الواقع، مثل ما إذا كان فى ثوبه الساتر لعورته خرق انكشفت عورته فى الصّلاة، أو مثل ما إذا أصاب ريح فانكشفت عورته فى الصّلاة، و الحال أنّه جاهل بذلك و معتقد بكونه مستور العورة فى الصّلاة.

و فى تمام هذه الفروض المتصورة فى هذه الصورة إما وقعت صلاته بتمامها بلا ستر مثل ما انكشفت عورته فى تمام الصّلاة، و هو جاهل به، أو وقع بعض صلاته بلا ستر، مثلا فى تمام الفروض لبس بنفسه ثوبا آخر حال الصّلاة، أو البسه شخص آخر ثوبا آخر استتر

معه عورته، فوقع بعض صلاته مع الستر، و فى تمام هذه الفروض من هذه الصورة أيضا تارة يفرض تذكر المصلى بذلك بعد الصّلاة، و تارة يفرض تذكره و انكشاف الحال له فى أثناء الصّلاة، و فى فرض كشف الحال و انكشاف ما مضى من صلاته فى أثناء الصّلاة مرة يفرض كونه واجدا للستر قبل الانكشاف بحيث بعد الانكشاف يرى أن عورته مستورة، و لا تقع قطعة من صلاته على ما يعلم بلا ستر، مثل ما إذا كشفت عورته عن جهل، ثمّ قبل انكشاف الحال له لبس بنفسه ثوب آخر، أو ألبسه الآخر ثوب فسترت عورته، فإذا تبين له فى الاثناء وقوع بعض صلاته بلا ستر يرى أن عورته مستور فعلا، و اخرى يفرض أنّ فى الاثناء انكشف له الحال و بين انكشاف الحال له و بين أن يستر عورته لما بقى من صلاته يتخلل قطعة من صلاته يكون فاقدا للستر حال العلم.

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۷

[الصورة الثالثة: فى صورة نسيان الستر]

الصورة الثالثة: صورة نسيان الستر، و هى تارة يكون من باب انّه نسى الستر و لم يلتفت به حتّى قبل الصّلاة، و تارة يلتفت قبل الصّلاة بكونه بلا ستر، و لكن حين الشروع فى الصّلاة نسى الستر فيصلّى مكشوف العورة، و فى هذه الصورة يمكن أن يفرض كما قلنا فى الصورة الثانية أنّ تمام صلاته كان بلا ستر، و يمكن أن يفرض وقوع بعض صلاته بلا ستر كما قلنا، و كذلك تارة يتبيّن له وقوع تمام صلاته أو بعض صلاته بلا ستر بعد الفراغ من الصّلاة، و تارة يتبيّن فى أثنائها و لما تبين الحال فى الأثناء يكون له احتمالان المتقدمان فى الصورة الثانية. «۱»

إذا عرفت هاتين الصورتين غير الأولى، فنقول: أما فى الصورة الثانية، فإن كان الانكشاف بعد الصّلاة، فلا إشكال فى صحة الصّلاة فى كل الفروض (و لم

---

(۱)- أقول: و هنا يمكن فرض صورتين اخريين لم يتعرض لهما مد ظله: الأولى أن يكون دخوله مع الشّك فى الستر، و تارة يكون شاكّا فى الموضوع، مثلا يشكّ فى أنّه هل فى ثوبه خرق يكشف معه عورته أم لا، و يدخل بهذا الحال فى الصّلاة، ثمّ بعد الفراغ ينكشف كون عورته مكشوفة، فنقول: إن فى هذه الصورة تارة يكون دخوله فى الصّلاة متمسكا بأصل من الأصول، أو أمارة من الامارات، فصحة الصّلاة فى هذه الصورة مبنية على إجزاء صلاته بها الماتى مع الشرط ظاهرا، و لا يبعد الحكم بالصحة على مبنى سيدنا الاستاد مد ظله فى باب الإجزاء فى مثل المقام، و أمّا التمسك بحديث (لا تعاد) أو رواية على بن جعفر فلا مجال له.

و تارة يكون شاكا فى الحكم، و مع ذلك يدخل فى الصّلاة بلا ستر، فلا وجه للحكم بالصحة فى هذه الفرض.

الصورة الثانية ما إذا كان جاهلا بالحكم بالجهل المركب أعنى: يعتقد عدم شرطية الستر فى الصّلاة، و يدخل فيها بهذا النحو، ثمّ بعد الصّلاة انكشف له كون الستر شرطا، فكما قلنا لا يبعد الحكم بالصحة لحديث (لا تعاد) لأنّه قلنا لا يبعد لشمولاه لهذا النحو من الجهل المركب، و امّا إذا تذكر فى الأثناء فالأمر مشكل للإشكال فى شمول (لا تعاد) لأثناء. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۸

يصرح مدّ ظله بالصحة فى فرض كون منشأ عدم ستره كونه غافلا من كونه مشتغلا بالصّلاة) لدلالة حديث (لا تعاد) على ذلك لشمولاه للجهل بالموضوع، و لدلالة رواية على بن جعفر المتقدمة، لأنّ القدر المتيقن منها صورة الجهل بالموضوع، و أمّا إن كان انكشاف فى أثناء الصّلاة، فإن كان بعد الانكشاف مستور العورة- بمعنى أنّ لصلاته قطعتين: قطعة منها مكشوف العورة مع كونه جاهلا، و قطعة منها عالما و مستور العورة فيها، و لم يتخلل زمان فى صلاته يكون فاقدا للستر عن علم- فأيضا لا إشكال فى صحة ما مضى من صلاته، و يتم ما بقى من صلاته مع الستر، و تقع صحيحة، لأنّ رواية على بن جعفر و إن كان ظاهرها كون الانكشاف بعد الصّلاة لقوله (صلى و فرجه خارج) و لكن بعد عرض الرواية على العرف لا يرى العرف فرق بين وقوع تمام الصّلاة بلا ستر، و بين

وقوع بعضـها بلا ستر إن لم نقل بأنّه مع فرض وقوع تمام الصّلاة بلا ستر إذا حكم بالصحة، فمع وقوع بعض منها بلا ستر تصح الصّلاة بالاولوية.

و أمّا حديث (لا تعاد) فإن قلنا بشموله لأثناء الصّلاة و عدم اختصاصه بما إذا تبين الحال بعدها، فهو أيضا دليل للمورد، و إلّا فلا.

[فى صورة انكشاف عدم الستر بعد الصّلاة فصلاته صحيحة]

و أمّا إذا انكشف الحال فى أثناء الصّلاة، و لكن لم يكن مستورا حال الانكشاف، بل يتخلل بين الحالة المتقدمة من صلاته الّتى كانت بلا ستر، و بين الحالـة اللاحقـة الّتى يستر عورته قطعـة يكون فيها مع العلم فاقـدا للستر، فهل تصـح هـذه الصّلاة إذا بادر بالستر، و يتم صلاته مع كونه فاقدا للستر عن علم فى قطعة من صلاته، أم لا؟

اعلم أنّه مع قطع النظر ممّا قلنا من أنّه يشكل شمول حديث (لا تعاد) لمثل

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۱۹

المورد للاشـكال فى شـموله لأثنـاء الصّلاة، بأنّه ما يمكن أن يقال فى وجه الصـحة فى المقام، هو انّه بعـد شـمول حـديث (لا تعاد) و روايـة على بن جعفر للمورد، و أثره صـحة ما مضـى من صـلاته، فيقال: إنّ لصـلاته ثلاث قطعات: قطعـة منها هى القطعة الماضـية من صلاته بلا ستر لجهله، فالصـحة فى هذه القطعة تسـتفاد من حديث (لا تعاد) و على بن جعفر، و قطعة منها قطعة ينكشف له الحال و قد بادر بالستر و ستر عورته، و يصـير واجـد للشـرط و يتمّ صـلاته مع الشـرط، و قطعـة ثالثـة ما بين القطعتين قد تبين له عدم كونه مسـتور العورة و يصـير فى مقام أن يستر عورته، و فى هـذه القطعـة و إن ترك الستر عن علم، لأنّه صار عالما بكونه بلا ستر و لم يستر بعـد، و لكن لا بـد من الالتزام بعـدم شـرطية الستر بالنسـبة إلى هذه القطعة، لأنّه لو قيل بشـرطيته فى هذه القطعة، و بطلان الصّلاة لأجل تركه الستر فيهـا عن علم، يلزم اللغويـة فى حـديث (لا- تعـاد) و روايـة على بن جعفر، لأنّ معنى شـمولهما للمورد و لازمه هو إمكان إتمام الصّلاة بهذا النحو، و لا يمكن إتمام الصّلاة إلّا بعدم شرطية الستر فى القطعية المتخللة.

فـإذا كـان كـذلك نقول: بأنّه فى ما مضـى من صـلاته بلا ستر جهلا فصـحت صـلاته لحـديث (لا تعاد) و روايـة على بن جعفر، و فى القطعـة المتخللة الّتى صار عالما و لم يستر بعد فقد سـقط شـرطية الستر، و فى القطعة الأخرى يبادر بالستر و يتم صـلاته مع الستر، فتقع صلاته صحيحة.

و فيه أنّه إن كان حديث (لا تعاد) أو رواية على بن جعفر واردا فى خصوص المورد، فيمكن أن يقال بذلك، لأنه بعد الحكم بالصحة فى خصوص هذا الفرض مع استلزام الصـحة فى هذا الفرض لوقوع قطعة من الصّلاة عن علم بلا ستر، يدلّ على عدم شرطية الستر فى هذه القطعة، و لكن بعد كون المدعى شمول الحديثين للمورد

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۲۰

بالإطلاق، فيمكن منع إطلاقهما لمثل هذا المورد، فعلى هذا لا يمكن الاكتفاء بهذه الصّلاة الواقعة بعضها بلا ستر للجهل، و بعضها بلا ستر مع العلم، و بعضها مع الستر.

و إن قيـل لتوجيه الصـحة: بـأنّه يمكن للمصـلى بعـد انكشـاف الحال له فى الأثناء ترك أفعال الصّلاة فورا بمجرد الانكشاف، و يبادر بـالستر، ثمّ يشـتغل بأفعـال بنـاء على أن يقال: بكون الستر شـرطا للصّلاة لا للمصـلى، لأنّه على هـذا لا يقع صـلاته بلا ستر عن علم، و المقدار المتخلل الّذى كان بلا ستر مع العلم لم يكن من الصّلاة، فبهذا النحو يمكن تصحيح الصّلاة و إتمامها.

نقول: بان نظر المتوهّم هو جعل الفرق بين كون الستر شـرطا للمصـلى، و بين كونه شـرطا للصّلاة، و أنّه إذا كان شـرطا للمصلى تبطل الصّلاة، و إن كان شرطا للصّلاة، فيمكن تصحيح الصّلاة بالنحو المتقدم، و لكن نقول: بأنّ الصّلاة تارة نقول:

بكونها عبارة من هذه الأذكار و القرآن و أفعال خاصة كالتكبير و القراءة و الركوع و السـجود و غيرها، و تارة نقول، بأن الصّلاة عبارة

عن التوجّه المخصوص إليه تعالى، و الحضور عنده بهذا النحو، و خضوع خاص به، فالمصلى من أوّل قوله (اللّه أكبر) يشرع فى هذا العمل، فهو من هذا الحال إلى تمام التسليم مشتغل به، و يعد من الشروع إلى الاتمام عمل واحد، و توجه مخصوص له أذكار و أفعال مخصوصة، فهو فى هذه القطعة من الزمان مشتغل بهذا العمل، و يقال: إنّه فى الصّلاة، فكما يعدّ فى حال اشتغاله بالركوع و السجود و القراءة و غيرها، كونه فى الصّلاة، كذلك فى السكوتات المتخللة، و حالات المنفصلة بين أفعال الصّلاة يعدّ كونه فى الصّلاة، كما ترى فى ناطق ينطق، فهو من حين شروعه إلى إتمام نطقه يعدّ كونه مشتغلا بالنطق حتّى فى الآنات التى يسكت فيها من باب الاتفاق، و لا يقولون فى هذه الآنات بأنّه

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۲۱

تم نطقه، و لا يقال لمن نطق ساعة، و تخلل سكوت له فى بعض آنات الساعة: بأنّه نطق مرات باعتبار أن تخلل سكوت فى بعض الآنات يوجب تعدد نطق واحد، كما أنّه لو قيل فى الصّلاة بكون ما عدّ من الصّلاة كل زمان مشتغل بأفعال الصّلاة من أجزائها و شرائطها فقط، لا الحالات الّتى لا يشتغل فى أثناء الصّلاة باتيان شىء من أفعال الصّلاة، فيوجب أن يقال: بأنّه فى حال إتمام جزء و قبل الشروع فى جزء آخر يخرج من الصّلاة، ثمّ يدخل فيها بشروعه فى الجزء الآخر، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك.

فعلى هذا نقول: بأنّ المصلى فى تمام زمان يشتغل باتيان الصّلاة يعدّ بأنّه فى الصّلاة حتّى فى هذه الآنات المتخللة، و الحق كون الأمر كذلك، فعلى هذا لا يبقى فرق بين كون الشرط شرطا للصّلاة أو للمصلى، لأنّه لو فرض كون الشرط شرطا للصّلاة، فلا يمكن مع ما قلنا من الالتزام بعدم مضرية كون المصلى فاقدا للشرط لم يكن مشتغلا بأفعال الصّلاة، مثلا يقال فى المقام بأنّه إذا كان مشتغلا بالقراءة فيتركها و يستر عورته ثمّ يشتغل بها، لأنه كما قلنا حتّى فى هذا الحال يكون المصلى فى الصّلاة، و يعدّ هذا الآن من آنات الصّلاة، فكما يعتبر فى الصّلاة حال الاشتغال بأفعالها الستر، كذلك فى الآنات المتخللة بين أفعال الصّلاة، فعلى هذا لا يمكن أن يقال فى المقام: بأنّه يمكن أن يترك المصلى فى أثناء الصّلاة ما يشتغل به من أفعالها إذا انكشف له عدم كون ما مضى من صلاته مع الستر، ثمّ يستر عورته ثمّ يشتغل بافعال الصّلاة لما قلنا. «۱»

---

(۱)- أقول: و إن كان فى المقام لا أثر لبيان الفرق فى كون الشرط شرطا للصّلاة أو للمصلى،

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۲۲

و اعلم أنّه يمكن أن يقال: بصحة ما بيده من الصّلاة، و قابليته للاتمام و إجزاء المأمور به فى الفرض فى مورد و هو إذا تبين الحال فى الأثناء و يدور الأمر بين الاكتفاء بهذه الصّلاة مع فرض وقوع قطعة منها بلا ستر مع العلم بذلك، و بين بطلان ذلك و إتيان هذه الصّلاة فى خارج الوقت، مثل ما إذا كان فى ضيق الوقت و لم يبق من الوقت حتّى بمقدار أداء ركعة مع الستر لو يرفع اليد عن الصّلاة الواقعة كذلك بعضها، ففى هذا المورد يمكن الالتزام بصحة ما بيده من الصّلاة، و قابلية إتمامها و إن وقعت قطعة منها عن علم فاقدة للستر من باب أهمية الوقت، فافهم.

هذا تمام الكلام فى ما أوردنا تعرضه فى المورد الأوّل من الموردين من الستر و الساتر، و الحمد للّه أوّلا و آخرا و صلّى اللّه على رسوله و على آله و أيّد سيدنا

لأن ظاهر بعض أخبار الباب هو كون شرطية الستر للمصلى، و لكن عندى فى ما أفاده مد ظله إشكال، و هو أنّ الصّلاة عبارة عن هذه الأفعال المخصوصة الّتى وقعت تحت الأمر و إن كانت الصّلاة مرتبة من الخضوع، و عبادة مخصوصة، و لكن ما امرنا به ليس إلا ما يكون أوّله التكبير و آخره التسليم، فعلى هذا نقول: إنّ هذا المركب الّذى يسمى بالصّلاة عبارة عن هذه الأشياء المختلفة اجتمعها أمر واحد، و بهذا الاعتبار تكون وحدة بينها، و يعتبر العرف وحدة فى هذه المختلفات، فبهذا الاعتبار وجود واحد تدريجى الوجود، فهو ما

دام مشتغلا بهذه الافعال يقال: إنّه فى الصّلاة، و أمّا إذا لم يكن مشتغلا بها، فلا يقال: إنّه فى الصّلاة و ان يقال إنّه المصلى.

و ما أفاده من أنّه إن كان الأمر كـذلك يوجب وجود الصّلاة بوجود جزء منها، و انعـدامها بانعـدامه، ثمّ وجودها مجـددا بوجود جزء آخر، و هكذا.

نقول: بعـد اعتبـار الوحـدة بين هـذه الأفعال، فبهـذا الاعتبار هى وجود وحـدانى متـدرج فى الوجود، فإن انعـدم جزء منه يوجـد جزئها الآخر، و بهـذا الاعتبـار يكون وجودها باق، لأنّ هـذا معنى الموجود الّذى يكون متـدرجا فى الوجود، فيمكن فرض الفرق بين شـرط الصّلاة و المصلى. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۳، ص: ۳۲۳

الاعظم و متّعنا اللّه بطول بقائه.

تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء الثالث من كتاب تبيان الصّلاة المشتمل على المقدمة الاولى فى اعداد الفرائض و الثانية فى المواقيت و الثالثة فى القبلة و الرابعة فى لباس المصلّى و يتلوه الجزء الرابع

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

الجزء الرابع

[تتمة المقدمة الرابعة]

المورد الثانى: فى لباس المصلى

اشارة

و الكلام فى هـذا المقام ليس فى خصوص ما يقع ساترا للمصـلى حال الصّلاة، بل يكون الكلام فى مطلق لباس المصـلى، سواء كان سـاتر عورته أولا، و حيث إن الظـاهر من كلمـات الفقهـاء رضوان اللّه عليهم اعتبـار امور سـتة فى اللبـاس أربعـة منهـا معتبرة فى لباس المصلى، سواء كان رجلا أو امرأة، و هى عدم كون اللباس من أجزاء الميتة ممّا تحله الحياة، و عدم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و كونه طـاهرا، و عـدم كونه مغصوبـا، و اثنان منها لخصوص الرجال، و هما عـدم كون لباس المصـلى إن كان رجلا من الحرير و من الذهب، فعلى هذا يقع الكلام فى لباس المصلى فى مسائل ستة:

المسألة الأولى: لا يجوز الصّلاة فى الميتة فى جلدها و غيره

اشارة

مما تحله الحياة، و عـدم جواز الصّلاة فى الميتـة فى الجملة ليس محل الاشـكال، لدلالة الروايات عليه، و لا فرق فى الحكم بين ما إذا دبغ جلـدها، أو لم يـدبغ، ففى كلتا الصورتين لا يجوز فى جلـد الميتة، و يظهر من العامة طهارته إذا دبغ، و يسـتفاد من بعض الروايات الواردة فى طرقنا خلافه، فارجع الباب ۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل، فأصل

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶

الحكم فى الجملة مسلّم، إنما الكلام فى أمرين:

الأمر الأول:

هل يكون منشأ عدم جواز الصّلاة فى الميتة من باب كونها من الأعيان النجسة، و بعبارة اخرى منشأ ذلك هو كونها نجسة.

الامر الثانى:

أو يكون منشأ هـذا الحكم كون خصوصـية فى نفس الميتـة مع قطع النظر عن نجاسـتها صارت هـذه الخصوصـية منشأ لهـذا الحكم، و تظهر الثمرة بين القولين فى ميتة ما لا نفس سائلة له من الحيوانات كالسمك.

فعلى الأوّل لا إشـكال فى الصّـلاة فى أجزائه، لأنه بعد كون منشأ عدم جواز الصّـلاة فى الميتة كونها نجسة، فينحصـر الحكم بكل ميتة تكون نجسـة، فلا يشـمل الحكم لأجزاء ميتـة الحيوانات الّتى ليست لها نفس سائلة، و أمّا على الثانى فلا تجوز الصّـلاة فى أجزاء مطلق الميتـة ممّـا تحله الحياة، سواء كانت صاحب نفس سائله أولا، لأنّ نفس الميتـة مع قطع النظر عن نجاسـتها موضوعـة لحكم عـدم جواز الصّلاة فيها.

إذا عرفت ذلك لا يبعد أن يقال: بعدم شـمول ادلة الدالة على عدم جواز الصّلاة فى الميتة لما لا نفس له من الحيوانات، لأنّه بعد عدم تعارف جعل الثوب و اللباس من الحيوانات الّتى لا نفس لها، و لم يعهد استعمال جلد الحية مثلا أو السمك فى الثياب و اللباس نقول: تحمـل إطلاقـات الواردة فى الباب على المتعارف، لما مضـى الكلام فى المطلق و المقيـد فى الأصول، بأنّه لو كان للمطلق بعض أفراد متعارفة بحيث لم يكن المتعارف منه إلّا خصوص هذه الافراد، فإن كان نظر المتكلم على خصوص هذه الافراد من المطلق الّذى جعله مركزا للحكم، و لم ينصب قرينـة على ذلك، فما أخلّ بغرضه بعد ما يرى بأن له المتعارف، و ينصـرف المطلق إلى هذا المتعارف، فلا يمكن حمل المطلق على تمام أفراده و دعوى شموله لجميع الافراد بمقدمات الحكمة، فيحمل

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷

المطلق على المتعارف و ينزّل عليه، فعلى هذا يمكن منع شمول الإطلاقات لأجزاء ميتة ما لا نفس له، لعدم تعارف جعل جلودها لباسا، فعلى هـذا لا وجه لعـدم جواز الصّـلاة فى جلود حيوانات الّتى لا نفس لها و ساير أجزائها ممّا تحله الحياة، إلا أن يقال بذلك من باب الاحتياط. «۱»

المسألة الثانية: و لو شك فى كون اللباس مذكى أو ميتة

اشارة

، فما ينبغى أن يقال؟

اعلم أنّ الكلام فى صورة الشّـك تـارة يقع فى مـا يقتضـى الأصـل الأوّلى و بعبارة اخرى مقتضـى القاعـدة الاوليّـة مع قطع النظر عما تقتضيه الادلة، فنقول فى هذا المقام:

بأنّه إذا شكّ فى كون لباس أو جلـد أو حيوان مـذكى أو ميتـة فحيث إنّ الموت ليس إلا أمرا عـدميا، و الميتـة ليست إلا غير المذكى أعنى: مـا لـم يقـع عليـه و لـم يرد عليـه الأفعـال المخصوصـة، و تكـون التذكيـة أمرا وجوديـا، و هى عبـارة إمـا عن خصـوص الافعـال

المخصوصة، أو أمر بسيط يتحصل من الأفعال المخصوصة مع اشتراط قابلية المحل، أو عدمه على الكلام فيه.
فعلى كل حال تكون التذكية أمرا وجوديا، و الموت أمرا عدميا كما أنّ من راجع العرف يرى أن الأمر كذلك عندهم، فإنّهم أيضا لا يطلقون الميتة إلا على من لم ترد عليه هذه الأفعال المخصوصة، و المذكى ما وردت عليه هذه الأفعال الخارجية،

---

(۱)- أقول: إن كان وجه عدم شمول الاطلاقات للحيوانات الّتى لا نفس لها ما أفاده مد ظله يكون لازمه عدم شمول الإطلاقات لبعض أفراد ميتة الحيوانات الّتى لها نفس سائلة الّذى لم يتعارف جعل اللباس منه، و الحال أن دعوى ذلك مشكل، و قال بعض فى وجه عدم شمول الأدلة لكل ما لا نفس له من الحيوانات بأن مغروسية كون الميتة نجسة و وضوح المناسبة بين النجاسة و المنع عن الصّلاة موجبة لصرف الأخبار إلى إرادة الميتة النجسة، و لا يبعد كون الأمر كذلك.
(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸

فالشارع إن تصرف تصرف فى بعض الخصوصيات، مثلا اعتبر فى التذكية التسمية و القبلة و فرى أوداج الأربعة فى بعض الحيوانات، و النحر فى بعضها، و الخروج من الماء بنحو المعهود فى محله فى بعض الحيوانات، و إلّا فأصل الميتة و المذكى كانتا و لو قبل الشرع عند الناس، و كان عندهم المذكى ما ذبح و الميتة ما عدى ذلك، فمن هذا البيان يظهر لك أنّ الموت أمر عدمى و التذكية أمر وجودى.

[اذا شكّ فى حيوان او جلد بانّه المذكّى او الميتة]

فإذا شك فى كون حيوان أو جلد بأنّه المذكى أو ميته، فبمقتضى استصحاب عدم التذكية يقال: إنّه غير مذكى، و هذا هو المراد من أصالة عدم التذكية، فإذا اجريت أصالة عدم التذكية يكفى فى كونه ميتة، لأنّه على ما فهمت ليست الميتة إلا غير المذكى (و أمّا لو فرض جريان أصالة عدم كونه ميتة فلا يثبت بها التذكية إلا على القول بالاصول المثبتة، لأنّ التذكية أمر وجودى و أصالة عدم كونه ميتة لا ثبت هذا الأمر الوجودى).
ثمّ إنّ حقيقة التّذكية ليست إلّا هذه الأفعال الخاصة، لما قلنا من أنّ المتبادر منها ذلك، و لا يستفاد من الأدلة أمر زائد عليها، فلا وجه لأنّ يقال: بأنّ التذكية أمر بسيط يتحصل من الأفعال الخاصة، لأنّ التذكية ليست عند العرف إلا الذبح أو النحر أو الاخراج من الماء، و عند الشارع ليس إلا هذه الامور بنحو خاص، مثلا فى الشاة تذكيتها عند الشارع مضافا إلى الذبح وقوعه مع التسمية، و إلى القبلة، و فرى الأوداج الأربعة، فعلى كل حال ليست إلا هذه الأفعال، لا أمرا بسيطا يكون محصله هذه الأفعال الخاصّة كما أنّه لا يعتبر فى التذكية قابلية المحلّ، و صرف عدم تأثير التذكية اذا لم يكن المحل قابلا، فى الطهارة أو الحلية، لا يوجب دخل قابلية المحلّ فى حصول التذكية، بل لو لم يكن المحل قابلا لا أثر لها، لا أنّ التذكية لم تتحقق،

[التذكية عبارة عن الافعال المخصوصة]

لما قلنا

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹

من ان التذكية عبارة عن الأفعال المخصوصة، غاية الأمر تؤثر الطهارة أو الحلية فى محل قابل، و أثر ذلك أنّه لو لم تقع هذه الأفعال

فى المحل القابل لا تحصل الطهارة و الحلية.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الشيخ رحمه اللّه تعرض لأصالة عدم التذكية فى الرسائل فى موردين، فى أصالة البراءة فى مقام بيان عدم إجراء أصالة البراءة فى كل مورد يكون أصل موضوعى فيه، و قال: باجراء أصالة عدم التذكية فى ما كان منشأ الشّك الشبهة فى الحكم، و كذلك فى ما كان منشأ الشّك الشبهة فى الموضوع، فقال باجراء هذا الأصل إذا شك فى حل كل حيوان، و كان منشأ الشّك الشك فى أنّه يقبل التذكية أم لا، فيكون الشّك على ما قال فى الحكم، لأنّه لا يدرى حلية أكله من باب الشّك فى كون الحيوان من الحيوانات القابلة للتذكية، أو ممّا لا يقبل التذكية.

و كذلك فى ما كان منشأ الشّك الشبهة فى الموضوع، مثلا لا يدرى بأنّ هذا الحيوان وقع عليه التذكية أم لا، فتجرى أصالة عدم التذكية.

فبناء على هذا نقول: بأنّ إجراء أصالة عدم التذكية فى ما شك فى كون حيوان قابلا للتذكية مع عدم الشّك فى وقوع أفعال الخاصّة عليه كما فعل الشيخ رحمه اللّه، لا وجه له، لأنّه كما قلنا ليست التذكية إلا عبارة عن نفس هذه الأفعال المخصوصة، و قابلية المحل ليست معتبرة فيها، فعلى هذا لا يفرض الشبهة الحكمية إلا فى ما كان الشّك فى اعتبار هذه الأفعال أو بعضها فرضا و أمّا مع حصولها أو فهم اعتبارها و عدم الشك فى دخلها، فلا يكون شك من حيث الحكم حتّى تجرى أصالة عدم التذكية.

فلو شك فى قابلية حيوان للتذكية و عدمها، لا تجرى أصالة عدم التذكية.

بل نقول فى المقام: أوّلا بأنّه إن كان الحيوان طاهرا فى زمان حياته أو كان

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰

مأكول اللحم، فنحكم ببقاء طهارته و حليته بعد ورود التذكية عليه أيضا للاستصحاب، و ثانيا لو فرض أن يستشكل فى الاستصحاب، و يقال: بأنّ الحياة كانت من مقوّمات المستصحب، فلا يجرى الاستصحاب بعد موته، لتبدل الموضوع، و إن كان لا مجال لهذا الاشكال، لأنّا نقول: بالطهارة و الحلية بمقتضى أصالة الطهارة و الحلية، هذا حال شبهة الحكمية.

و أمّا إذا شك فى التذكية و عدمها، و كان منشأ الشّك امورا خارجية، و بعبارة اخرى كانت الشبهة شبهة الموضوعية، فنقول: إنّ فى الشبهة الموضوعية حيث يكون الشك فى حصول ما يعتبر فى التذكية، و على ما قدمنا ما يعتبر فى التذكية ليس إلا الأفعال الخاصة، فكلما يشكّ فى حصولها، فالمرجع أصالة عدم التذكية

[فى ذكر الاشكال و جوابه]

إذا عرفت ذلك يبقى على ما قلنا إشكال، و هو أنّه بعد كون التذكية عبارة عن نفس هذه الأفعال، لا أمرا بسيطا، فإذا كان حيوان فى الخارج، و شك فى كونه مذكى أو ميتة، فيكون مجال لاجراء أصالة عدم التذكية، فيقال: إنّ هذا الحيوان لم يكن مذكّى قبل ذلك، فالأصل بقائه على عدم التذكية، فالموضوع هو هذا الحيوان، و هو محفوظ و موجود فى كل من زمانى .. اليقين و الشك، و امّا إذا كان فى الخارج جلد لا يدرى بأنّه هل هو جلد الحيوان المذكّى أو الميتة، فبناء على كون التذكية أمرا بسيطا لا إشكال أيضا فى إجراء أصالة عدم التذكية، لسراية هذا الأمر البسيط إلى تمام أجزاء الحيوان الّتى تحلّه الحياة، فاللحم يصير مذكى، و كذا الجلد يصير مذكّى بواسطة هذا الأفعال، فيصح أن يقال: إنّ هذا الجلد لم يكن مذكى سابقا فببركة الاستصحاب نجرّ عدم التذكية إلى زمان الشك، فالأصل عدم تذكيته.

و أمّا بناء على ما قلنا من أنّ التذكية عبارة عن نفس هذه الأفعال و منشأ

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱

الشّك فى التذكية و عدمها كان من باب الشّك فى أنّ هذا الجلد من الحيوان المذكى أو من الميتة، مثل ما يكون فى الخارج حيوانان يعلم بتذكية أحدهما المعين و عدم تذكية أحدهما المعين، و لا يدرى بأنّ هذا الجلد من أيّهما، فيشكل إجراء أصالة عدم التذكية، لأنّ ما يكون موضوعا لورود هذه الأفعال و قابلا لذلك هو الحيوان، لأنّ الحيوان يقع عليه الأفعال، فالجلد ليس موضوعا للتذكية، فليس موضوع سابقا فى الفرض و باق حال الشّك حتّى يقال: إنّ ذلك لم يكن مذكى سابقا فيستصحب فى الحال عدم تذكيته، لأنّ التذكية لا تقع على الجلد، فلا مجال لأصالة عدم تذكية هذا الجلد.

و لكن يدفع هذا الاشكال، لأنّا على ما أمضينا الكلام فى الميتة قلنا: إنّ وجه عدم جواز الصّلاة فى الميتة ليس إلا نجاستها، ففى الفرض مع الشّك يحكم بطهارة الجلد بمقتضى أصالة الطهارة و لو لم يثبت كونه من الحيوان المذكى، لأنّ الشرط فى الصّلاة ليس إلا طهارته، أو تكون النجاسة مانعة، و على كل تقدير يصح الصّلاة فى هذا الجلد، فتأمل).

[اصالة عدم التذكية الاصل الاولى]

هذا تمام الكلام فى الأصل الأولى، و قد ظهر لك أنّه فى ما شك فى التذكية و عدمها فمقتضى الأصل أعنى: الاستصحاب، عدم التذكية بتفصيل المتقدم ذكره منّا.

نعم هنا كلام آخر، و هو أنّه قد يدعى أنّ مقتضى ما يستفاد من بعض الأخبار فى خصوص المورد نقض هذا الأصل و عدم مجال لاجرائه، و بعبارة اخرى مقتضى الأصل الثانوى المستفاد من الأخبار خلاف ذلك.

و اعلم أنّ الثابت فى الجملة فى خصوص المقام عدم وصول النوبة مطلقا بأصالة عدم التذكية فى ما شك فى التذكية و عدمها، بل يحكم بالتذكية و تصحّ

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲

الصّلاة فيه فى الجملة، و إنّما الكلام فى أنّ المستفاد من أخبار الباب هل هو الحكم بالتذكية فى مورد الشّك مطلقا حتّى تعلم كون الجلد من الميتة، فعلى هذا يكون الأصل الثانوى المستفاد من الروايات على خلاف الأصل الأولى، أو ليس كذلك، بل المستفاد من روايات الباب هو عدم كون مورد الشّك فى كون الجلود مذكى أو ميتة محكوما بعدم التذكية مطلقا، لأصالة عدم التذكية، أو يكون محكوما بالتذكية فى خصوص بعض الموارد، سواء كان من باب استفاده موضوعية لهذه الموارد و تعبد فيها، أو من باب أنّ فى هذه الموارد تكون أمارة على التذكية، فلا بدّ لنا أوّلا من ذكر روايات الباب، و بيان مقدار دلالتها حتّى يظهر ما هو الحق فى المقام.

[فى ذكر الاخبار الواردة فى الباب]

اشارة

فنقول بعونه تعالى: إنا نذكر أوّلا بعض ما يمكن أن يستدل بها من الروايات على كون الجلود محكوما بالطهارة، و جواز الصّلاة فيها حتّى يعلم كونها من الميتة، ثمّ بعض ما يمكن أن يستدل به على الطهارة و جواز الصّلاة فى الجلود فى خصوص بعض الموارد، امّا من باب كون موضوعية لها و امّا من باب وجود أمارة على التذكية، فيها فنقول:

المقام الاول:

[الطائفة الأولى من الروايات ما دل على خلاف الأصل الأولى]

اشارهٔ

فنقول أمّيا الطائفـهٔ الأولى من الروايات الّتى يمكن أن يستدل بها على خلاف أصل الأولى أعنى: على طهارهٔ الجلود و صـحهٔ الصّيلاهٔ فيها ما لم تعلم بكونها من الميتهٔ، فهى روايات:

الروايهٔ الأولى: ما رواها الحلبى

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخفاف التى تباع فى السوق، فقال: اشتر و صلّ فيها حتّى أنّه ميتهٔ بعينه.) «۱»

---

(۱)- الروايهٔ ۲ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۱۳

بـدعوى عـدم كون السوق المذكور فى الروايهٔ خصوص سوق المسـلمين، بل عام يشـمل كل سوق، و كان سؤال السائل على هذا عن الخفـاف الّتى تبـاع فى الأسواق، سواء كان سوق المسـلمين أو غيرهم، و إلّا فلو لم يقبل ذلك، و ادعى كون نظر السائل إلى خصوص سوق المسـلمين كمـا يناسب ذلك مع سؤال السائل، لأنّ ما يكون المتعارف لهم هو المعاملـهٔ فى أسواق المسـلمين، و لم يكن أسواق غير المسلمين مورد ابتلائهم، فيمكن أن يقال: بأنّ الحكم بجواز الشراء و الصّلاهٔ فى الخفاف يكون من باب وجود أمارهٔ على التذكيهٔ.

الروايهٔ الثانيهٔ: ما رواها احمد بن محمد بن أبى نصر

(قال: سألته عن الرجل يأتى السوق يشترى جبهٔ فراء لا يدرى أ ذكيهٔ هى أم غير ذكيهٔ، أ يصلّى فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم المسألهٔ، إن أبا جعفر عليه السّيلام كان يقول: إن الخوارج ضـيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدّين أوسع من ذلك- و رواه الصّدوق باسناده عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السّلام مثله). «۱»

و هذه الروايهٔ تدلّ على جواز الصّيلاهٔ فى الفراء و لو كان شاكّا فى تذكيته و عدمها، فما لم يعلم بكونه ميتهٔ يجوز الصّيلاهٔ فيه، هذا بناء على عـدم كون السوق إشارهٔ إلى خصوص سوق المسـلمين حتّى يقال: إنّ الحكم بالجواز يكون من باب كون سوق المسـلمين أمارهٔ على التذكيهٔ، بل بناء على كون المراد من السوق مطلق السوق.

الروايهٔ الثالثهٔ: ما رواها على بن أبى حمزهٔ

(أنّ رجلا سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام و أنا

---

(۱)- الروايهٔ ۳ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۱۴

عنـده عن الرجـل يتقلـد السـيف و يصـلّى فيه؟ قـال: نعم. فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت. قال: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكيا، و منه ما يكون ميتهٔ. فقال: ما علمت أنّه ميتهٔ فلا تصلّ فيه.) «۱»

و فى هذه الروايهٔ لا تعرض للسوق أصـلا حتّى يقال: بأنّ الجواز يمكن أن يكون فى خصوص السوق، و يقال: إنّ المراد من السوق هو سوق المسـلمين، بل تـدلّ الروايـهٔ على جواز الصّيلاهٔ فى جلود الـدواب مع فرض أن منه ما يكون ذكيا و منه ما يكون ميتهٔ، حتّى تعلم أنّها ميتهٔ، فما علم كونها ميتهٔ فلا تجوز الصّلاهٔ فيها.

الروایهٔ الرابعهٔ: ما رواها احمد بن محمد بن أبی نصر عن الرضا علیه السّلام

(قال:

سألته عن الخفاف یأتی السوق فیشتری الخف لا یدری أ ذکیّ هو أم لا، ما تقول فی الصّلاهٔ فیه و هو لا یدری، أ یصلّی فیه؟ قال: نعم، أنا اشتری الخف من السوق و یصنع لی، و اصلی فیه و لیس علیکم المسألهٔ.) «۲»

و هذه الروایهٔ تدلّ علی جواز الصّلاهٔ فی الخفّ الّذی لا یدری بأنّه ذکیّ أم لا، و عدم وجوب السؤال من ذکوته و عدمها نعم لا یبعد کون الفرض فی الروایهٔ هو سوق المسلمین، لأنّ ما یأخذ منه الرضا علیه السّلام و اشتری منه الخفّ لم یکن إلّا سوق المسلمین، لأنه علیه السّلام لم یکن مورد ابتلائه غیر سوق المسلمین، فعلی هذا لا تفید الروایهٔ أمرا زائدا علی ما تفید الطائفهٔ الثانیهٔ من الروایات.

الروایهٔ الخامسهٔ: و هی ما ینتهی سندها بالحسن بن الجهم

(قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: أعترض السوق فأشتری خفّا لا أدری أ ذکی هو أم لا؟ قال: صلّ فیه.

(۱)- الروایهٔ ۴ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۶ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۱۵

قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلک. قلت: إنی أضیق من هذا، قال: أ ترغب عما کان أبو الحسن علیه السّلام یفعله.) «۱»

فهی أیضا مثل السابقهٔ.

الروایهٔ السادسهٔ: ما رواها السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(أنّ أمیر المؤمنین علیه السّلام سئل عن سفرهٔ وجدت فی الطریق مطروحهٔ، کثیر لحمها و خبزها و جبنها و بیضها، و فیها سکین، فقال امیر المؤمنین علیه السّلام: یقوّم ما فیها ثمّ یؤکل، لأنّه یفسد و لیس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرّموا له الثمن. قیل له: یا أمیر المؤمنین لا یدری سفرهٔ مسلم أم سفرهٔ مجوسی؟ فقال: هم فی سعهٔ حتّی یعلموا.) «۲»

و هذه الروایهٔ تدلّ علی جواز أکل اللحم و إن کان شکّ فی تذکیته حتّی تعلم کونه میتهٔ، غایهٔ الأمر لیست هذه الروایهٔ متعرضهٔ لجواز الصّلاهٔ فی الجلد الّذی شک فی کونه من المذکی أو من المیتهٔ، و لکن بعد ما جاز أکل اللحم یجوز الصّلاهٔ أیضا، لأنّ کلا من جواز أکل اللحم و جواز الصّلاهٔ متفرع علی کون الحیوان أو الجلد أو اللحم محکوم بالتذکیهٔ، و لیست الروایهٔ متعرضهٔ للسوق حتّی یمکن ادعاء اختصاص الحکم بما یؤخذ من سوق المسلمین، بل مع وجدانه فی الطریق حکم بجواز أکله حتی یعلم، لأنّه قال: هم فی سعهٔ حتّی یعلموا.

الروایهٔ السابعهٔ: و هی ما رواها سماعهٔ بن مهران

(أنّه سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام فی تقلید السیف فی الصّلاهٔ و فیه الفراء و الکیمخت. فقال: لا بأس ما لم تعلم

(۱)- الروایهٔ ۹ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۱۱ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶

أنّه ميتة.) «۱»

و دلالتها على جواز الصّلاة أعنى: صحتها فى الفراء و الكيمخت ما لم يعلم ميتة، واضح بدون تقييد كون ذلك فى سوق المسلمين أو يدهم.

فهذه الروايات و لو أشكل فى دلالة كلها على جواز الصّلاة و صحتها فى الجلود المشكوكة كونها مذكى أو ميتة، مثل ما منها كان المفروض منه السوق، أو رواية الخامسة من باب عدم التعرض فيها للصّلاة، و لكن دلالة بعضها الآخر على جواز الصّلاة فى الجلود المشكوكة كونها مذكى أو ميتة حتّى تعلم كونها ميتة، ظاهرة.

فعلى هذا يقال: إنّه إن كنّا و هذه الروايات يستفاد منها نقض الأصل الأولى، أعنى: أصالة عدم التذكية مطلقا، و يكون الأصل الثانوى المستفاد من هذه الأخبار هو التذكية إلا ما علم كونه ميتة.

هذا بالنسبة إلى الطائفة الأولى من الروايات، و المقدار الّذى يمكن دلالتها عليه فى حدّ ذاتها.

و أمّا الطائفة الثانية، فهى روايات:

الرواية الأولى: ما رواها فضيل و زرارة و محمد بن مسلم

اشارة

(أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السّلام عن شراء اللحوم من الأسواق، و لا يدرى ما صنع القصابون؟ فقال: كل إذا كان ذلك فى سوق المسلمين و لا تسأل عنه.) «۲»

[سوق المسلمين أمارة التذكية]

تدلّ هذه الرواية على حلية أكل اللحم إذا كان فى سوق المسلمين، و مفهومها

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲۹ من ابواب الذبائح من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷

تدلّ على عدم الحلية إذا لم يكن فى سوق المسلمين، و هل الرواية تدلّ على حلية اللحم بمجرد كونه فى سوق المسلمين و إن اشتراه فى سوقهم ممّن يعلم كفره، أو لا تدلّ على هذه التوسعة، بل تدلّ على حلية اللحم إن اشترى من يد المعلوم إسلامه، أو من يد المشكوك إسلامه إذا كان فى سوق المسلمين، لكون سوق المسلمين أمارة على التذكية فى ما يأخذ من يد معلوم الإسلام، أو من يد مشكوك الإسلام، و أمّا إذا كان معلوم الكفر من يشترى منه فلم يكن سوقهم أمارة على كون ما فى يد الكافر مذكّى. «۱»

و يستفاد من الرواية حلية أكل اللحم إذا كان فى سوق المسلمين و لا يلزم السؤال من البائع من تذكيته و عدمها، و أمّا إذا كان فى سوق غير المسلمين، فهل تدلّ الرواية على حلية اللحم و تذكيته بعد السؤال، فيكون الحاصل الفرق بين سوق المسلمين و غير سوقهم بأنّه إذا كان فى سوقهم يحكم بالتذكية بدون السؤال، و إذا كان فى غير سوقهم لا يحكم بالتذكية إلا بعد السؤال عنها، فإذا سئل و أجاب بكونه مذكى يحكم بالتذكية و إن كان من يد الكافر أو اشتراه فى سوق غير المسلمين، أولا تدلّ إلا على كون سوق المسلمين أمارة على التذكية، و لا يلزم السؤال، و امّا فى غير سوق المسلمين فيجب السؤال و التفحص حتّى يطمئن بأحد طرفى التذكية و عدمها،

لا أن يكون نفس السؤال و نفس جواب ذى اليد الكافر بالتذكية مصحح

(۱)- (و لا يبعد على هذا ألا يكون خصوصية لخصوص السوق، بل بعد كون اعتبار السوق من باب كون السوق أمارة على الأمارة، و هى يد المسلم فلو أخذ فى خارج السوق من يد المسلم أو من يد مشكوك الإسلام، فلا يبعد الحكم بالحلية إذا كان الموجود أمارة اخرى على الأمارة مثل أرض الإسلام مثلا فى قبال أرض الكفر إذا كان أرض الإسلام من الأمارات).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸

للحكم بالتذكية. «۱»

و هذه الرواية و إن لم تكن متعرضة لجواز الصّلاة فى الجلود إذا كانت فى سوق المسلمين، و لكن بعد الحكم بجواز أكل اللحم المنوط بكون الحيوان مذكى، شاهد على محكومية جلد الحيوان بالتذكية إذا كانت فى سوق المسلمين.

الرواية الثانية: ما رواها إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السّلام

اشارة

(أنّه قال: لا بأس بالصّلاة فى الفراء اليمانى و فيما صنع فى أرض الاسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس.) «۲»

و هذه الرواية بعد دلالتها على صحة الصّلاة فى الفراء اليمانى، و لعله كان من باب أنّ ما يعمل فى اليمن من الفراء كان مذكى مسلما، أو فيه أمارة التذكية، تدلّ على جواز الصّلاة فى الفراء بمجرد كونها مصنوعة فى أرض الاسلام فى قبال أرض الكفر و دار الحرب، ثمّ بعد ما سئل السائل عما إذا كان فى أرض الاسلام غير أهل الاسلام قال: بجواز الصّلاة فيها إذا كان الغالب عليها المسلمين، و ما يظهر من كلام بعض الفقهاء و منهم الشهيد الثانى رحمه اللّه بان المراد من قوله عليه السّلام (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) هو الغلبة بحسب الأفراد يعنى: إذا كان غالب أفراد أرض الاسلام مسلما فلا بأس.

(۱)- (و قال سيدنا الاستاد مد ظله: بأنّه لا يبعد أن يقال: إن الرواية تنادى بالفرق بين سوق المسلم و غيره، ففى الأوّل يحكم بالتذكية بلا سؤال عن كون اللحم مذكى أو ميتة، و فى الثانى لا يحكم إلا بعد السؤال، فإذا سئل و أجاب ذو اليد بالتذكية، يكفى فى الحكم بالتذكية و لكن كما قلت فى مجلس البحث: يمكن أن يكون المقصود فى الرواية من السؤال فى ما لم يكن فى سوق المسلمين لأنّ يسأل و يتفحص حتّى يكشف له حال اللحم و يعتقد إما بتذكيته أو بعدمها).

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹

[الميزان فى السوق هو الغلبة بحسب القدرة]

و لكن ما يأتى بالنظر هو كون الميزان فى الغلبة فى الرواية الغلبة بحسب السلطة و الاقتدار، و الشاهد على ذلك التعبير بقوله (عليها) بعد قوله (الغالب) فيكون المراد بحسب الظاهر من الغالب عليها للتعبير (بعلى) (لا بفى) الغلبة بحسب القدرة و الحكومة، و إن كان نظره إلى الغلبة بحسب الأفراد كان المناسب ان يقول (إذا كان الغالب فيها) فعلى هذا يكون المراد الغلبة بالحكومة و السلطنة و القدرة.

إن قيل: بأنّ المفروض فى الرواية قبل ذلك، أرض الاسلام حيث قال (و ما صنع فى أرض الاسلام) و من الواضح أنّ فى زمان صدور

الروايـة كل أرض كانت أرض الاسـلام كانت الحكومة فيها للمسـلمين، و لـم تكن أرض كانت منهم و لم تكن الحكومة و الغلبة بهذا النحو لهم، فمع فرض كون الأـرض أرض الاسـلام الّتى فيهـا القـدرة و الحكومـة لهم، سـئل السائـل بأنّ فى هـذه الارض إذا كان غير المسـلم فما الحكم، فقال (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) فمع فرض الغلبة بالحكومة لهم فى أرض الاسلام سئل السائل، فلا بـدّ و أن يكون جواب الامام عليه السّـلام الغلبـة بحسب الأفراد، لأنّه لو كان نظره الغلبة بحسب الحكومة، فقد فرض و بيّن الحكم و لا حاجة الى السؤال مجددا.

نقول: بأنّه و إن كان الأمر كـذلك فى أرض الاسـلام فى زمان صـدور الروايـة، و لكن مع ذلك بعد ما بيّن عدم الباس إذا كان الفر و مصـنوعا فى أرض الاسـلام سـئل السائل بأنّه إذا كان أرض الاسـلام، و كانت الغلبة لهم فيها، و لكن فى هذا الأرض إذا كان غير أهل الاسـلام هـل الحكم أيضا جواز الصّـلاة فى الفراء أولا؟ فأجاب عليه السّـلام بقوله (إذا كان الغالب عليها المسـلمين فلا بأس) يعنى: لا يضرّ وجود غير أهل الاسلام فى هذا الارض إذا كان الغالب على الارض المسلمين.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰

فعلى هـذا أيضا يساعـد الجواب مع كون المراد الغلبة بحسب الحكومة، لأنّ الميزان الغلبة بحسب الحكومة، سواء كان المسـلمون تمام أفراد هذا الارض الّتى تكون الغلبة بحسب الحكومة للمسلمين، أو كان فيها غير أهل الاسلام أيضا.

و ما قال الشـهيد رحمه اللّه من أنّه إن كان المراد هذا، فيلزم أن تكون الصّـلاة صـحيحة فى الفراء فى مثل هذه الأرض و إن كان تمام أفرادها غير المسـلم إلا حاكمهم، لأنّ فى هـذا الفرض أيضا الغلبـة للمسـلمين و الحال أنّه لا أماريـة للأرض فى هذا الفرض على كون الجلود التى يجعـل فراء مـذكّى، لعـدم كون مسـلم فيهـا إلاـ نفر واحـد و هو الحـاكم، ليس فى محله، لأـنّه مع كون الحكومـة و الغلبة للمسـلمين على أرض، فقهرا يكون فيهـا المسـلمون كثيرا، لأـنّ للحـاكم جنودا و أتباعـا و من يعينه على اجراء الامور من المسـلمين، و كيف يمكن فرض كون الحكومة على أرض للمسـلمين بمجرد شـخص واحد و هو الحاكم، لأنّه لا يتمكن هذا الحاكم بوحدته الغلبة على الكفـار و لاـ يسـلط عليهم، فكلما كانت الغلبـة لهم على أرض فيكون فيها المسـلمون كثيرا، فلا يوجـد هـذا الفرض الـذى فرضـه الشهيد رحمه اللّه حتّى يرد إيراده.

[دخالة الاسلام فى حلّية الجلود و طهارتها]

و على كل حال تـدلّ الرواية على جواز الصّـلاة فى الفراء إذا كانت مصـنوعة فى أرض الاسـلام مع كون الغلبة إمّا بحسب الأفراد كما تخيل الشهيد رحمه اللّه و بعض آخر من الفقهاء و إمّا بحسب الحكومة و السلطنة، على ما اخترنا، للمسلمين، و إن كان لقوله (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) مفهوم، فيكون مفهومه أنّه إذا لم تكن الغلبة لهم ففيه الباس.

و عموم هذه الرواية يقتضى كون جواز الصّلاة فى ما كانت مصنوعة فى أرض تكون الغلبة للمسلمين سواء كان فى سوق المسلمين أو لا و سواء كان من يد بايع

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱

يكون إسلامه مسلما، او مشكوكا، بل يحتمل شموله لما يشتريها من يد الكافر و إن كان لا يناسب ذلك مع اعتبار أرض الاسلام، لأنّ اعتبـار أرض الاسـلام يكون إما من باب كون الأمارة على التذكيـة إذا صـنع فى هـذه الارض، و امّا من باب كان أرض الاسـلام و إن كان لها موضوعيـة فى مقابل أرض الكفر إلّا أنّ موضوعيتها ليست إلا من باب كون الاسـلام له دخالـة فى إثبات الحكم، و لهذا جعل أرض الاسـلام دخيلا فى محكوميـة الجلـد بالتذكيـة، و هذا ليس إلا من باب أن أرض الاسـلام يكون فيها المسـلمون، و معهم يكون الحكم هكذا من باب قابلية كون الجلد من المسلم و أمّا اذا كان فى يد الكافر او اشترى منه، فليس كذلك.

الرواية الثالثة: ما رواها إسماعيل بن عيسى

اشارة

(قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل «۱» أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه.) «۲»

[الرواية فرقت بين المسلم و بين المشرك و عدم السؤال فى صورة كون البائع مسلما]

و المراد من الرواية هو أنّ السائل سئل عن جلود الفراء، و أنه إذا كان البائع مسلما غير عارف يسأل عن ذكوته أم لا، فاجاب عليه السّلام و حاصل جوابه يرجع إلى أنّ البائع تارة يكون أحدا من المشركين فإذا تشترى من المشرك تسأل عن ذكوته، و أمّا إذا كان البائع من يصلّى فيه، و يكون من أهل الصّلاة فلا تسأل عنه، فعلى هذا ليس المراد بقوله و إذا رأيتم يصلّون فيه) أنّه لا يلزم السؤال اذا كان البائع يصلّى

---

(۱)- (يحتمل كون الجيل بالياء قبل اللام، و كان المراد هو الجيلان اى بالفارسية (گيلان) و يحتمل أن يكون الجبل بالباء قبل اللام).

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲

فيه، بل يكفى كون البائع ممّن يصلّى فى عدم لزوم السؤال، و قوله (يصلّون فيه) يكون من باب اعتبار كونهم من الذين يصلّون.

ثمّ إنّه على هذا يقال: بأنّ الرواية فرقت بين المسلم، و بين المشرك، فما أوجب السؤال إذا كان البائع مسلما، بل يكون محكوما بالتذكية كل جلد يشترى منه، و أنّه اذا كان البائع مشركا يجب السؤال، و ليس الجلد المشترى منه محكوما بالتذكية بلا سؤال، و لا يبعد كون الجلد محكوما بالتذكية حتّى إذا اشترى من المشرك إذا سئل عنه عن ذكوته، و أخبر المشرك بكونه مذكى. «۱»

ثمّ لا يخفى عليك أنّ من يتوهم دلالة هذه الثلاثة من الروايات على كون

---

(۱)- أقول: ما يأتى بالنظر، كما قلت فى مجلس البحث له مدّ ظلّه العالى، فى المراد بالرواية هو أنّ بعد ما سئل السائل من أنّه هل يلزم السؤال عن التذكية عن جلود الفراء إذا كان البائع مسلما غير عارف أولا، أجاب عليه السّلام بما حاصله يرجع الى أنّه إذا كانت جلود الفراء يبيعها المشركون، يعنى: يكون ممّا يتداول بيعه و شرائه منهم، و هم يشترون و يبيعون سوء كان بيعها منحصرا بهم، أو كما أنّ المسلمين يبيعونها فالمشركون أيضا يبيعونها ففى هذه الصورة يلزم السؤال عن هذا المسلم البائع الغير العارف، فقوله (عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك) يعنى: عليكم أن تسألوا عن هذا البائع المسلم الغير العارف إذا كان المتداول بيعها من قبل المشركين، و امّا إذا رأيتم يصلّون فيه، يعنى: ترى أن المسلمين الغير العارفين البائعين لها يصلّون فيها، فلا يلزم السؤال و إن كان المشركون يبيعونها، لأنّ صلاتهم فيها أمارة على أنهم محرزون التذكية، و على هذا تكون الرواية فى مقام جواب سؤال السائل و شق الامام عليه السّلام بشقين:

أحدهما ما إذا كان المشركون يبيعونه، فيلزم السؤال عن هذا المسلم، و الآخر ما إذا ترى أن هذا البائع الغير العارف يصلّى فيه، فمع ذلك لا يجب السؤال، فعلى هذا ليس فى الرواية تعرض لصورة الاشتراء من المشرك، و أنه يلزم السؤال حتّى يقال: بأنّه لا يبعد كفاية إخبار الكافر بالتذكية إذا اشترى منه فى المحكومية بالتذكية، لأنّه على ما قلنا ليست الرواية متعرضة لصورة اشتراء الجلد من الكافر. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳

الحكم بالتذكيـة فى سوق المسـلمين، أو فى ارض الاسـلام، أو فى يد المسـلم من باب وجود الأمارة فى هذه الموارد على التذكية، لا من باب كون الحكم بتذكيـة الجلود فى هذه الموارد صـرف التعبد، و أنّه يحكم بالتذكية فيها بمجرد الشّك فى هذه الموارد، لأنّ فى كلهـا تكون أمـارة التذكيـة، و هى كون اللحم أو الجلـد مـأخوذا من يـده أو قيام الأمارة على كون المأخوذ من يـده هو ذكّاه أو احرز تذكيته، فإذا كان الحكم من باب وجود الأمارة على التذكية فلا يمكن التعدى الى مورد لم تكن أمارة عليها.

[المراد من سوق المسلم أعم من الشيعة]

يكون بعيدا عن الصواب، و لا مجال لهذا التوهم، لأنّه بعد فرض عدم كون المسـلمين من غير الشيعة من حيث شرائط التذكية موافقين لنـا، بـل الاختلاـف بيننـا و بينهم، بل هم يحلون ما ذكّاه الكفار، بل يعتقـدون بطهارة جلـد الميتـة بالـدباغ، و يجوّزون الصّـلاة فيها مع الـدباغ، فمع كل ذلك فكيف يكون سوقهم أو يـدهم أو أرضـهم أمارة على كون الجلـد مـذكى، لأنّه إن كان المسـلمون غير الشـيعة يـذكّون ما عنـدهم من الحيوانات بالنحو المعتبر عنـدنا، او يحرزون تـذكيتها بهـذا النحو، و كان المذكى عندهم ما هو المذكى عندنا، فكان ما فى يـدهم أو سوقهم أو فى أرضـهم محكوما بالتذكيـة من باب كون ذلك كله أمارة على التذكيـة، لكاشـفية هذه الامور عن كونها مذكى من باب أنّ بسبب هذه الامور يكشف و لو ظنّا بأنّ المسلم ذكّاها بنحو المعتبر.

و لكن بعـد ما قلنا من اختلاف غير الشـيعة من المسـلمين مع الشـيعة فى ما يعتبر فى التذكيـة، و بعـد اعتقادهم بحلية ما ذكّاه الكفار، و اعتقادهم بطهارة جلـد الميتـة، و جواز الصّـلاة فيه مع الدبغ، فلو فرض أنّ هذا القسم من المسـلمين أخبروا بالتذكية، فلا يمكن الحكم بالتذكية مع اختلافهم معنا فى هذه الجهات فى التذكية و جواز

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴

الصّـلاة فى الجلود، و ليس إخبارهم أمارة على التذكية المعتبرة، فكيف بما يكون فى سوقهم أو أرضهم، ففى كل هذه الموارد ليست أمارة موجودة على التذكية، فلا يمكن حمل الروايات على صورة وجود الأمارة على التذكية.

نعم إن حمل السوق فى الروايـة، أو أرض الاسـلام على سوق خصوص الشـيعة، أو أرض خصوص الشـيعة يمكن أن يقال: بأنّ الحكم بالتذكيـة فى سوقهم أو أرضـهم أمـارة على التذكيـة، و لكن لا يمكن حمل الروايـة على ذلك، لعـدم كون سوق مخصوص أو أرض مخصوص للشيعة لم يكن فيه غيرهم من المسلمين، بل الأسواق فى ممالك الاسلامية خصوصا فى زمان صدور الرواية، و كذا أراضى الاسـلامية، كـان الأكثر فيها الغير العارفين من المسـلمين، مضافا إلى أنّ فى خصوص الروايـة الثالثـة فرض ما إذا كان البائع مسـلما غير عارف و مع ذلك حكم بالتذكيـة، و عـدم لزوم السؤال إذا كانوا يصـلّون فيه، فعلى هـذا حمل الروايات على صورة وجود الأمارة على التذكية فى غير محله.

[فى ذكر بعض روايات اخر]

اشارة

ثمّ إنّ هنا بعض روايات اخر نتعرض لها و لمقدار دلالتها، فنقول:

الرواية الاولى: ما رواها محمد بن الحسن الاشعرى

«۱» (قـال: كتب بعض أصـحابنا إلى أبى جعفر الثـانى عليه السّـلام: مـا تقول فى الفرو يشـترى من السوق؟ فقـال: اذا كـان مضـمونا فلا بأس.) «۲»

و المراد بقوله (إذا كـان مضـمونا فلاـ بـأس) هو أنّه إذا تعهّـد البـائع بكون الفرو مـذكّى فلاـ بأس، لعـدم معنى أقرب من هـذه المعنى

للضمان فی مثل المقام، فیستفاد من

(۱)- (و ذکر الحسین فی الوسائل طبع امیر بهادری بدل الحسن غیر صحیح).

(۲)- الروایهٔ ۱۰ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵

هذه الروایهٔ عدم البأس بما یشتری من السوق إذا تعهد البائع کونه مذکی (و بناء علی کون المفهوم لهذه القضیهٔ، یفید مفهومها البأس إذا لم یتعهد البائع کونه مذکی)

و یمکن حمل هذه الروایهٔ علی الاستحباب، فکان التعهد مستحبا لو فرض کون السوق فی الروایهٔ خصوص سوق المسلمین، فعلی هذا لا یکون بینها و بین الروایات الثلاثهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ علی محکومیهٔ الجلود بالتذکیهٔ بمجرد کونها فی ید المسلم أو فی سوق المسلمین أو فی أرض المسلمین إذا کان الغالب علیها المسلمین بدون اعتبار أخذ التعهد علی التذکیهٔ، بناء علی کون قوله فی هذه الروایهٔ (إذا کان مضمونا فلا بأس) علی الاستحباب تعارض و منافاهٔ

الروایهٔ الثانیهٔ: ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: یکره الصّلاهٔ فی الفراء إلا ما صنع فی أرض الحجاز أو ما علمت منه ذکاهٔ.) «۱»

و بعد قابلیهٔ حمل (یکره) فی هذه الروایهٔ علی الکراههٔ المصطلحهٔ، یعنی: ما یکون الرجحان فی ترکه، لم یکن بینها و بین الروایات الثلاثهٔ تعارض.

الروایهٔ الثالثهٔ: ما رواها أبو بصیر

(قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الصّلاهٔ فی الفراء؟ فقال: کان علی بن الحسین علیه السّلام رجلا صردا لا یدفئه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ، فکان یبعث إلی العراق فیؤتی ممّا قبلکم بالفرو، فیلبسه فاذا حضرت الصّلاهٔ ألقاه و ألقی القمیص الّذی یلیه، فکان یسأل عن ذلک، فقال: إنّ أهل العراق یستحلّون لباس جلود المیتهٔ، و یزعمون أنّ دباغه ذکوته.) «۲»

(۱)- الروایهٔ ۱ من الباب ۶۱ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۲ من الباب ۶۱ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل، لکن کتب (عیس) بدل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶

و هذه الروایهٔ بحسب ظاهرها تدلّ علی أنّه لا یجوز الصّلاهٔ فی الجلود الّتی تؤخذ ممن یستحل لباس جلد المیتهٔ بزعم أن ذکاته دباغه، فلا تجوز الصّلاهٔ علی هذا فیما یؤخذ من سوقهم أو یدهم أو فی ارضهم، فتنافی هذه الروایهٔ مع الروایات الثلاثهٔ المتقدمهٔ، لأنها کانت دالهٔ علی جواز الصّلاهٔ و المحکومیهٔ بالتذکیهٔ إذا أخذ من ید المسلم أو من أرضهم أو من سوقهم، و هذه الروایهٔ تدلّ علی خلافها.

و لکن نقول: أوّلا بضعف سند هذه الروایهٔ، و ثانیا بأنّه إذا لم تجز الصّلاهٔ فیما أخذ من ید المستحل للمیتهٔ بالدباغ، و عدم محکومیته بالتذکیهٔ، فکما لا تجوز الصّلاهٔ فیه، کذلک لا یجوز لبسه، و لا فرق بینهما، و الروایهٔ ظاهرها الفرق بینهما، لأنّها علی ما تری دلت علی أن علی بن الحسین علیه السّلام کان یلبس الفرو، و لکن لا یصلّی فیه، فمن هذه الجههٔ أیضا توهن الروایهٔ

الروایهٔ الرابعهٔ: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج

(قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنى أدخل سوق المسلمين أعنى: هذا الخلق الذين يدّعون الاسلام فأشترى منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها، أ ليس هى ذكية؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لى أن أبيعها على آنها ذكية؟ فقال: لا، و لكن لا بأس أن تبيعها و تقول قد شرط لى الّذى اشتريتها منه أنها ذكية، قلت: و ما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة، و زعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثمّ لم يرضوا أن يكذبوا فى ذلك إلّا

(عيثم) و الصحيح (عيثم) كما نقلها صاحب الوسائل فى الباب ۶۱ من ابواب النجاسات وعدها رواية ۳ و كتب (عيثم) بدل (عيس) و لكن بناء على نقل الأوّل فى الرواية بعض زيارات و فى طبع امير بهادرى كتب ميثم فى الباب ۶۱ من ابواب النجاسات الرواية ۳.

على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. «۱»

و هذه الرواية و إن كانت تفيد ما يخالف مع الروايات الثلاثة المتقدمة، و لكن تكون ضعيفة السند فلا تقاوم معها.

[هل يكون تعارض بين الاخبار او لا؟]

إذا عرفت ذلك نقول: لا بد من عطف عنان الكلام أولا إلى أنّه هل يكون بين روايات الثلاثة- أعنى: رواية فضيل و زرارة و محمد بن مسلم جميعا- و بين رواية إسحاق بن عمار، رواية إسماعيل بن عيسى تعارض أو لا، و ثانيا لا بد من التكلم فى وجه الجمع بين الطائفة الاولى من الروايات، و بين الطائفة الثانية أعنى: هذه الثلاثة، بعد ما عرفت من الاشكال فى حمل هذه الروايات على صورة وجود الأمارة على التذكية.

فنقول: أمّا الكلام فى المقام الأول، فقد عرفت أن مفاد رواية فضيل و زرارة و محمد بن مسلم هو حلية أكل اللحم إذا كان فى سوق المسلمين، و مفاد رواية إسحاق بن عمار هو محكومية الجلود بالتذكية إذا كان فى أرض الاسلام و كان الغالب عليها المسلمين، و مفاد رواية إسماعيل بن عيسى هو المحكومية بالتذكية إذا كان البائع من يصلّى فيه، أو إذا كان البائع من أهل الصّلاة.

فيمكن أن يتوهم تعارض كل منها مع الآخر، لأنّ مفهوم رواية الاولى يدلّ على عدم حلية اللحم إذا لم يكن من سوق المسلمين سواء كان فى أرض الاسلام أو أرض الكفر، و مفهوم رواية الثانية عدم المحكومية فى التذكية إذا لم يكن فى أرض يكون الغالب عليها المسلمين سواء كان فى سوق المسلمين أولا، و سواء كان البائع

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۶۱ من ابواب النجاسات من الوسائل.

مسلما أو غير مسلم، و مفهوم رواية الثالثة هو كون الجلد محكوما بالتذكية إذا كان البائع من أهل الصّلاة يعنى: ممّن يصلّى سواء اشترى فى سوق المسلمين أو فى أرض يكون الغالب عليها المسلمين أو لم يكن كذلك، فيعارض مفهوم كل منها مع الآخر.

[المستفاد من الروايات كون الاسلام دخيلا فى الحكم بالتذكية]

و لكن لا مجال لها التوهّم بعد التأمل فى الروايات، لأنّ ما يستفاد من كل هذه الروايات الثلاثة هو كون الاسلام دخيلا فى هذا الموضوع أعنى: فى الموضوع المحكوم بالتذكية فيه، و كل ما اخذ شرطا و علق حكم التذكية به يكون أمارة على هذه الجهة أعنى: الاسلام، فترى أن الرواية الاولى تدلّ على أنّ اللحم محكوم بالحلية (و هى عبارة اخرى عن التذكية، لأنّ الحلية فرع التذكية) إذا كان فى سوق المسلمين، فكون سوق المسلمين شرطا فى الحلية ليس إلا من باب كون الاسلام و المسلمية دخيلا فى الحكم، لأنّه إذا كان

السوق سوق المسلمین، فیمکن و یحتمل التذکیة، و کذلک فی الروایة الثانیة تکون أرض الاسلام إذا کان الغالب علیها المسلمین دخیلا فی الحکم لیس إلا من باب دخالة الاسلام و المسلمیة فی الحکم، و کذلک الروایة الثالثة، فکون المأخوذ من ید البائع الّذی یکون من أهل الصّلاة علی احتمال (و یصلّی فیه) لیس إلا من باب دخالة الاسلام فی الحکم بالتذکیة.

فاذا عرفت کون الامر هکذا، فنقول: إنّه بعد دخالة الاسلام و المسلمیة فی الحکم بالتذکیة، کما ینادی به کل الروایات، لا بد من کون اعتبار سوق المسلم أو أرض المسلمین و دخالتها فی الحکم بالتذکیة مثل کون البائع من أهل الصّلاة، أی مسلما فی ما یأخذ الجلد المشکوک أو الفرو المشکوک أو اللحم المشکوک أو الخف المشکوک فی کونه مذکی أو میتة ممّن یعلم باسلامه أو یشکّ فی کونه مسلما أو غیر مسلم، و امّا إذا کان فی ید الکافر و یؤخذ منه أو یشتری منه فلا یشمله أحد من

الروایات الثلاثة بعد ما بینا من أنّ المستفاد من کلها دخالة الاسلام و المسلمیة فی المحکومیة بالتذکیة، فیخرج کل مورد لیس للاسلام و المسلمیة دخالة فیه، مثل المأخوذ من ید الکافر مع الشّک فی کون ما فی یده مذکّی أو میتة.

فعلی هذا تعلم عدم تعارض بین الروایات أصلا فاعتبار سوق المسلمین یکون من هذا الباب و أرض المسلمین أیضا من هذا الباب، لأنّ بعد دخالة الاسلام فی کل هذه الروایات، و کون المحکومیة بالتذکیة من هذا الباب، فلا یری تعارض بینها حیث إنّ اعتبار کل هذه الثلاثة أعنی سوق المسلم أو أرض الاسلام أو ید البائع المسلم، یکون من باب وجود جهة جامعة بینها، و هی الاسلام، فمع کون الامر کذلک لا یری بین هذه الروایات من حیث المفهوم أو المنطوق تعارض أصلا، فیکفی فی المحکومیة بالتذکیة وجود احد هذه الامور من باب کون کل منها کاشفا عن وجود ما هو دخیل فی الحکم بالتذکیة، و هو الاسلام، هذا کله فی ما ینبغی أن یقال فی المقام الأول.

المقام الثانی:

اشارة

یقع الکلام فی أنّه بعد کون مفاد الطائفة الاولی من الروایات، هو کون الجلود محکوما بالتذکیة مطلقا إلا إذا علم کونها میتة سواء کان فی ید المسلم، أو فی أرض الاسلام أو فی سوق المسلمین، أو لم یکن کذلک لکون إطلاقها یقتضی ذلک، و بعد کون مفاد الطائفة الثانیة من الروایات هو محکومیتها بالتذکیة فی خصوص ما إذا کانت فی أرض الاسلام أو فی سوق المسلمین، أو فی ید المسلم و لا یلزم السؤال و أمّا فی غیرها مثل ما أخذ من ید غیر المسلم فلیست محکومة بالتذکیة و إن کان شاکا فی کونها مذکی او میتة. «۱»

---

(۱)- (و إن کان کلام یأتی بعدا فی أنّه هل یحکم بالتذکیة فی ما یأخذ من ید الکافر مع

فالطائفة الاولی مطلق، و الثانیة مقید، و بعد ما نعلم وحدة الملاک، و أنّ الحکم فی الحکم فی المقید لیس إلا بالملاک الموجود فی المطلق، فمقتضی ما أثبتنا فی باب التعارض لا یری بنظر العرف تعارض بین الطائفتین، بل یحمل المطلق علی المقید، فتکون النتیجة محکومیة الحیوان و الجلود و اللحوم المشکوک فی کونه مذکّی أو میتة، بالتذکیة فی ما یکون فی سوق المسلمین و أخذ من ید المسلم فی سوقهم أو ممّن یشک فی إسلامه، و کذا فی الأرض الاسلام الّذی یکون الغالب علیها المسلمین إذا أخذ من ید المسلم أو مشکوک الاسلام، و کذا إذا أخذ من ید المسلم و قلنا بأنّ الحکم بالتذکیة فی هذه الموارد لیس من باب کون هذه الامور أمارة علی التذکیة، بل حکم تعبدی فی مورد الشّک فی التذکیة فی خصوص هذه الموارد.

مسئلة: [الكلام فى المأخوذ من يد الكافر]

اشارة

بعد ما فهمت من كون الحيوان المشكوك فى تذكيته، و كذلك جلده و لحمه، محكوم بالتذكية بشرط اشترائه من سوق المسلمين، أو أخذه من يد المسلم أو من أرض الاسلام إذا كان الغالب عليها المسلمين، و لا يلزم السؤال.

فيقع الكلام فى المأخوذ من يد الكافر، و أنّه هل يكون ما فى يده محكوما بكونه ميتة مع الشّك فى كونه مذكّى، أو ميتة للأصل الأوّلى، و هو أصالة عدم التذكية، و إن سئل عنه عن تذكية ما فى يده و يخبر بالتذكية، أو أنّ ما فى يده غير محكوم بالتذكية و لم يسأل عنه، و أمّا إذا سئل عنه و أخبر الكافر بتذكية ما فى يده فيحكم بالتذكية.

فيكون على هذا الفرق بين ما أخذ من يد المسلم، أو من أرض الاسلام، أو من سوق المسلمين، و بين ما يأخذ من يد الكافر، هو فى عدم اعتبار السؤال فى

السؤال أو لا).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۱

الأوّل عن التذكية و عدمها، و عدم لزوم إخبار ذى اليد بالتذكية، بخلاف ما أخذ من يد الكافر فإنّه لا يحكم بالتذكية قبل السؤال عنه و اخباره بالتذكية، و أمّا مع إخباره فيحكم بالتذكية.

لا يبعد كون الحق هو الثانى، و أنّه إذا أخبر الكافر الّذى يكون ذى اليد على التذكية يحكم بالتذكية لوجهين:

الوجه الأول: دلالة بعض الروايات المتقدمة عليه

منها قوله عليه السّلام فى رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السّلام بعد سؤال السائل قال (نعم، أنا اشترى الخفّ من السوق و يصنع لى، و أصلّى فيه و ليس عليكم المسألة) فإنّها تدلّ على عدم لزوم السؤال بناء على حمل السوق فى الرواية على خصوص سوق المسلمين «۱» فإذا كان كذلك فالمأخوذ من يد غير المسلم، أو من سوق غير المسلم يحتاج الى السؤال.

فالفرق بين المأخوذ من يد المسلم و بين المأخوذ من يد الكافر، هو عدم لزوم السؤال فى الأول، و لزوم السؤال فى الثانى، و أنّ الأوّل محكوم بالتذكية بلا سؤال، و الثانى محكوم بها بعد السؤال.

منها قوله عليه السّلام فى الرواية المتقدمة الّتى رواها فضيل و زرارة و محمد بن مسلم

---

(۱)- و أما أقول: بناء على ما تقدم من سيدنا الاستاد مد ظله من ذكر هذه الرواية فى جملة الروايات الدالة على المحكومية بالتذكية فى الجلود مطلقا حتى تعلم، و يتوقف الاستدلال بها لمحكومية الجلد بالتذكية مطلقا حتى يعلم كونه ميتة على كون السوق أعم من سوق المسلمين و غيرهم و الا لو كان المراد خصوص سوق المسلمين فلا يصح الاستدلال، فلا وجه للتمسك فى المقام على الرواية، لأنّه على هذا مع الشك فى التذكية يحكم بها و إن كان فى يد الكافر، و لا تلزم المسألة).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۲

عن أبى جعفر عليه السّلام فقال فيها (كل إذا كان فى سوق المسلمين و لا تسأل) عنه و مفهومه هو عدم جواز الأكل، الّا مع السؤال إذا كان فى غير سوق المسلمين، و بعد كون اعتبار سوق المسلمين من باب دخالة الاسلام كما عرفت، و حاصله محكومية الجلود بالتذكية إذا أخذ فى سوقهم من يد المسلم المسلّم إسلاميته، أو من يد مشكوك الاسلام، و كان المأخوذ من يد الكافر خارجا و إن

كان فى سوق المسلمين.

فتكون الروايـة دالـة على عـدم السؤال عن التذكية و محكوميتها بها إذا أخذ من يد معلوم الاسـلام، و عدم محكوميتها بها إذا أخذ من يـد الكافر قبل السؤال، بل محكوميتها مع السؤال، فتـدلّ الرواية على أنّ المأخوذ من يد الكافر مع السؤال عنه عن التذكية و إخباره بها محكوم بالتذكية.

منها رواية إسـماعيل بن عيسى المتقدمة، فإنّ فيها قال عليه السّلام (عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك) فاعتبر السؤال إذا كـان البائع من المشـركين، و من الواضـح بأنّ السؤال مؤثر، فالمقصود هو أنّه إذا كان البائع مشـركا يسأل عنه عن التذكيـة، فإذا أخبر بها فيحكم بتـذكيتها من باب كونه ذى اليـد، و إلّا لو لم يكن مع السؤال و إخباره محكوما بالتذكية، فلا معنى للأمر بالسؤال عنه.

منها قوله عليه السّـلام فى الرواية الّتى رواها محمد بن الحسن الاشـعرى قال (إذا كان مضـمونا فلا بأس) و بعد كون المراد بهذه الفقرة إذا كان متعهـدا فتـدل الروايـة على محكوميـة الجلود بالتذكيـة إذا تعهـد ذى اليـد و أخبر بتـذكيتها، فالكافر إذا تعهد التذكية، فيحكم بالتذكية على هذا. «۱»

---

(۱)- أقول، كما قلت فى مجلس بحثه الشريف، أولا إنّ رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۳

الوجه الثانى [العرف لا يفرقون بين المسلم و الكافر اذا كانا ذى اليد]

اشارة

: إنّا نرى من أنّ بناء العقلاء على الأخذ بقول ذى اليد و إخباره، فلو أخبر ذو اليد بخبر عما يكون تحت يده يقبل قوله، و لم يكن البناء على الفحص عمـا أخبر به و التفتيش أو التوقف حتّى يثبت لهم صـحة إخباره، خصوصا يكون ممّا لا يعلم إلا من قبله، و لا يفرقون فى ذلك بين ذى اليد

على مـا أفـاده سابقـا فى مقام ذكر روايات الباب عـدّها من الروايات الدالـة على كون الجلود محكومـة بالتذكيـة مع الشّك سواء كان أرض الاسـلام، أو سوق المسـلمين أو من يد المسلم، أو غيرها، فعلى هذا تدلّ على عدم السؤال و كونها محكوما بالتذكية حتّى يعلم، سواء كان المأخوذ من الجلود مأخوذا من يد المسلم، أو من يد الكافر، و كذلك نقول فى رواية محمد بن الحسن الاشعرى: إنّ أخذنا بظاهرها و لم نحملها على محمل اخر من اسـتحباب تعهـد التذكيـة، و مضافا بكون التعهـد غير الأخبار بالتذكية بأنّه إن اعتبر الضـمان، فحيث إنّ الروايـة مطلقـة و لم يقيّـد فيهـا التعهـد بخصوص صورة الأخـذ من الكـافر، لاـ بـد من اعتبـار ذلك حتّى فى المأخوذ من يد المسـلم، و هـذا ممّا لا يمكن الالتزام به، و حمل الرواية على خصوص صورة الأخذ من يد الكافر بقرينة غيرها من الروايات الّتى حكم فيها بالتذكية فى ما أخذ من المسـلم، أو من سوق المسلمين، أو من أرض الاسلام بلا اشتراط السؤال و التعهد بأنّه مع فرض السائل فى هذه الرواية بقوله (ما تقول فى الفرو يشترى من السوق) أنّ الفرو يشترى من السوق، و الظاهر من السوق سوق المسـلمين لعدم تعارف كون سوق غير المسلمين، فى بلاـد الاسـلام، خصوصـا مع كون الراوى قميّـا، فلا يمكن حمل الروايـة على سوق غير المسلمين، فبعد ذلك نقول: لا يمكن حمل الروايـة على لزوم التعهد، و ثانيا نقول فى كل هذه الروايات بأنّ غاية دلالتها عدم محكومية ما أخذ من يد الكافر من اللحوم و الجلود بالتذكية بلا سؤال و اعتبار السؤال.

و لكن يمكن، بل الظاهر كون النظر من اعتبار السؤال السؤال و الفحص بحيث يعلم بأحـد طرفى التذكية و الميتة، لا أن يكون الغرض

صرف السؤال و كون مجرد إخبار الكافر بالتذكية كاف فى الحكم بالتذكية، و لو مع عدم حصول علم أو اطمينان بالتذكية، فيكون وزان السؤال عن الكافر وزان قوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا) و أنّه يجب التبين فى خبر الفاسق، فالحكم بكفاية إخبار ذى اليد و إن كافرا فى المحكومية بالتذكية بهذه الروايات مشكل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۴

المسلم و الكافر.

فنقول فى المقام: إنّ إخبار ذى اليد الكافر كاف فى الحكم بكون الحيوان مذكّى، و بعد وجود بناء العقلاء على ذلك و عدم ورود ردع من الشارع فيأخذ بما هو سيرة العقلاء و يصير بنائهم حجّة (أقول: فى وجود بناء العقلاء على ذلك تأمل).

تنبيه [فى ذكر اشكال صاحب الوافية على استصحاب عدم التذكية]

اشارة

: قد بينا لك سابقا أنّ الأصل فى ما إذا شك فى تذكية الحيوان هو عدم التذكية، و حيث إنّ صاحب الوافية رحمه اللّه أورد ايرادا على استصحاب عدم التذكية، نعطف عنان الكلام مجددا بنحو الاختصار فى إجراء هذا الاصل و عدمه، فنقول: بعد ما عنون الشيخ «۱» رحمه اللّه فى الرسائل استصحاب الكلى و أقسامه و تقسيم القسم الثالث منه إلى قسمين ذكر بالمناسبة كلام صاحب الوافية، و حاصل كلام صاحب الوافية يرجع إلى أنّ استصحاب عدم التذكية يكون من صغريات قسم الثالث من استصحاب الكلى، لأنّ المفروض فى هذا القسم هو كون منشأ الشّك فى بقاء الكلى و عدمه من باب أنّ الفرد المقطوع حدوثه و إن كان مقطوع الزوال و الارتفاع، إلّا أنّه يحتمل حدوث فرد اخر عند حدوث هذا الفرد أو عند ارتفاع هذا الفرد، و هو باق و المقام كذلك، لأنّ عدم التذكية مستند فى زمان إلى فرد نقطع بزواله و فى زمان اخر إن كان باقيا هذا العدم لكنه مستند إلى فرد اخر، لأنّ الحيوان كان سابقا غير مذكّى من باب كونه حيا، فعدم التذكية فى هذا الزمان كان مستندا إلى الحياة و هو فى الحال مقطوع الزوال، لأنّه زهق روحه مسلما إما بالتذكية أو بغيرها، و عدم تذكيته فعلا- إن كان باقيا فهو مستند إلى أمر اخر و هو كون موته بموت حتف الأنف أو بالقتل على غير وجه المعتبر فى التذكية، و هذا مشكوك الحدوث، لأنّه لو كان زهاق روحه

---

(۱)- فرائد الاصول، ص ۳۷۲.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۵

بسبب التذكية فغير مستند بموت حتف الأنف.

فعلى هذا عدم التذكية المستند إلى عدم كون زهاق روحه بالتذكية مشكوك الحدوث من باب الشّك فى أنّ موته وقع بالتذكية أو بحتف الأنف أو القتل بنحو الغير المعتبر فى التذكية، فعلى هذا لا مجال لاستصحاب عدم التذكية لعدم إجراء الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلى، و هو من صغرياته، لأنّ المقصود فى استصحاب عدم التذكية إجراء استصحاب عدم التذكية الكلى المتقوم بفردين أحدهما مقطوع الحدوث و الزوال فى زمان الشك، و هو عدم التذكية المستند إلى الحياة، و الآخر مشكوك الحدوث من رأس، و هو عدمها المستند الى كون زهاق روحه بغير سبب التذكية، و بعد كون عدم التذكية لازم لأمرين: الحياة و موت حتف الانف، و الموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثانى أعنى الموت حتف الانف، فعدم التذكية لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم التذكية اللازم للحياة مغاير لعدم التذكية العارض للموت حتف الانف، و الثابت فى الزمان السابق هو العدم الملازم للحياة لا الملازم لموت حتف الانف، فلا يجرى الاستصحاب.

هذا حاصل ما قال صاحب الوافية رحمة اللّه و قد أجاب عنه الشّيخ رحمه اللّه على ما فى الرسائل، و حاصل جوابه يرجع إلى أنّه و إن

قلنا بعـدم مجال لاجراء الاستصـحاب فی القسم الثالث من أقسام استصـحاب الکلی، و لکن مع ذلک تجری اصالـة عـدم التذکیة لعدم کونهـا من صـغریاته، حیث إنّ عـدم الأزلی مسـتمر مع حیاة الحیوان و موته حتف الانف و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنـة له، لأنّ العـدم یعتبر عـدم واحـد و لیس کالوجود، و لا یأتی بنظر العرف تکثر الأعـدام باعتبار اختلاف وجودات المقارنـة له، و بعد کون هذا العدم عدما واحدا مستمرا بنظر العرف و إن تبادلت

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۳۶

الوجودات المقارنة له، فنقول: کان هذا الحیوان سابقا غیر مذکّی و کانت حالة السابقة عدم التذکیة، فنجرّ هذا العدم إلی زمان الشّک بحکم الاستصحاب، و نقول:

الأصل عدم التذکیة، و ما أفاده رحمه اللّه صحیح و فی محله.

[فی ردّ اشکال صاحب الوافیة]

ثمّ بعـد ما عرفت من عـدم جریان إشـکال باستصـحاب عدم التذکیة من هذه الجهة، قد یقال: بأنّ هذا الأصل من الاصول المثبتة، لأنّه بعـد اجراء أصالة عدم التذکیة یترتب کل أثر یکون محمولا علی عدم التذکیة، و أمّا الآثار المترتبة علی کون الحیوان میتة، فلا یترتب علی هذا الأصل إلّا علی القول بالأصل المثبت.

و لکن لا مجال لهذا الاشـکال فی المقام، کما أفاده الشّـیخ رحمه اللّه أیضا، لأنّ الظاهر من قوله تعالی (إلّا ما ذکیتم) و غیر ذلک، هو کون الآثار من الطهارة و الحلیة و جواز الصّـلاة من آثار کون الحیوان مذکّی، فإذا نفیت التذکیة بالأصل فلا تترتب هذه الآثار، مضافا إلی أنّه بعـد ما کانت المیتـة عبارة عن غیر المـذکی (سواء نقول: بکون غیر المذکی له فرد ان: أحدهما المیتة، و هی کل حیوان مات حتف أنفه، و الآخر ما قتل بغیر النحو المعتبر فی التذکیة الشرعیة، أو نقول: بکون مطلق غیر مذکّی میتة سواء زهق روح الحیوان حتف أنفه، أو بسـبب غیر السبب المتعارف شرعا فی التذکیة علی الکلام فیه) فإن کان فی البین أثر مترتب علی المیتة- فبعد کون المیتة غیر مـذکّی بـدون اعتبار شـیء وجودی اخر فی کونه میتـة- فبعـد جریان أصالـة عـدم التذکیة فهو میتة، لأنّ المیتة لیست إلّا غیر المذکّی، فیترتب علی هذا الأصل کل أثر یکون مترتبا علی کونه میتة.

نعم، إن کـان فی البین أثر مترتب علی الاتصاف بکونه غیر مـذکّی فباستصـحاب عـدم التذکیـة لا یثبت ذلک إلا علی القول بالأصول المثبتة، هذا.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۳۷

ثمّ إنّ الشّیخ رحمه اللّه قال فی مطاوی کلماته فی هذا المقام بما حاصـله یرجع إلی أنّه لا إشکال فی إجراء أصالة عدم التذکیة إذا لم یرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له به، نظیر إثبات الموت حتف الانف لعـدم التذکیة أو ارتباط الموجود المقارن له به، کما إذا فرض الدلیل علی أنّ کلما تقذفه المرأة من الدم إذا لم یکن حیضا، فهی اسـتحاضة، فان استصحاب عدم الحیض فی زمان خروج الدم المشـکوک، لاـ یوجب انطباق هـذا السـلب علی ذلک الـدم و صـدقه علیه، حتّی یصـدق (لیس بحیض) علی هـذا الـدم، فیحکم علیه بالاستحاضة، إذ فرق بین الدم المقارن لعدم الحیض، و بین الدم المنفی عنه الحیضیة.

[کلام المحقّق الهمدانی فی الاشکال علی الشیخ رحمه اللّه]

و یظهر من الحاج آقا رضا الهمـدانی رحمه اللّه- علی ما فی طهارة مصـباح الفقیه، و قـد تعرض فی حاشـیته علی رسائل الشّـیخ رحمه اللّه- ما یخالف ما أفاد الشّیخ رحمه اللّه، و ما قلنا من أنّ بأصالـة عـدم التذکیة ینتفی کل أثر کان مترتبا علی التذکیة، و یثبت کل أثر یکون مترتبا علی کونه میتة بناء علی ما قلنا من أنّ المیتة لیست إلا غیر المذکّی، و عدم کون ما نحن فیه مثل استصحاب عدم صیرورة

المرأة حائضا أو عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، و وضوح الفرق بينهما، لأنّ استصحاب عدم صيرورة المرأة حائضا أو عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، لا يثبت كون الدم استحاضة إلا على القول بالأصل المثبت، لأنّ أصالة عدم صيرورة المرأة حائضا، أو أصالة عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، لا يثبت إلا عدم صيرورة المرأة حائضا، أو عدم ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، و أمّا كون الدم متصفا بكونه غير حيض، أو كون المرأة متصفا بكونه غير حائض، و بعبارة اخرى إثبات الاتصاف بهذا الامر الوجودى، فلا يمكن بهذا الاستصحاب، فلا يثبت بهذا الاستصحاب على كلا النحوين- أى:

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۸

بأن يقال: الأصل عدم صيرورة المرأة حائضا، أو الأصل عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا- كون المرأة غير حائض، فإن كان أثر مترتب على عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، أو عدم صيرورة المرأة حائضا أعنى: يكون الأثر مترتبا على هذا العدم، فيترتب هذا الأثر ببركة هذا الاستصحاب، و امّا الأثر المترتب على الوجود، فلا يترتب هذا الاثر، فإذا كان الأثر مترتبا على اتصاف المرأة بكونها غير حائض أعنى: هذا الامر الوجودى، فلا يترتب على هذا الاستصحاب، فإن كان الدم المحكوم بكونه استحاضة هو كل دم لم يكن حيضا بمعنى:

دخل هذا الاتصاف فى كون الدم دم الاستحاضة، فلا يترتب بهذا الاستصحاب، فالاستصحاب الجارى فى المقام هو أصالة عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا أو عدم صيرورة المرأة حائضا، و هذا الاستصحاب لا يثبت كون الدم استحاضة إذا كان دم الاستحاضة كل دم لم يكن حيضا، و غير هذا الاستصحاب أعنى:

استصحاب عدم كون هذا الدم حيضا، لأنّ هذا الدم لم يكن بحيض سابقا فيستصحب، فليس لهذا الاستصحاب حالة سابقة، لأنّ هذا الوصف الوجودى لم يكن له حالة سابقة حتّى يستصحب، فعلى هذا لا يثبت باستصحاب عدم صيرورة المرأة حائضا أو عدم ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، كون الدم استحاضة.

و أمّا فى المقام بعد كون الميتة غير المذكّى فباستصحاب عدم التذكية يثبت كون الحيوان ميتة، لأنّ الميتة ليست إلا غير المذكّى فإذا اثبت باستصحاب عدم التذكية عدم كون الحيوان مذكّى فيحكم بكونه ميتة.

فإذا عرفت ما ذكر الشّيخ رحمه اللّه من الفرق بين المقامين، و هو مختارنا أيضا، يظهر من الحاج آقا رضا الهمدانى رحمه اللّه الاشكال فى ذلك فننقل عبارته فى حاشيته على

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۹

الرسائل كى يتضح مراده، ثمّ نبين ما فى كلامه من الاشكال إنشاء اللّه.

قال فى ضمن كلامه و هذه عبارته: و لكن الظاهر أن الميتة فى عرف الشارع و المتشرعة عبارة عن غير المذكّى أى: اللحم الفاقد لشرائط التذكية حال موته، فكما أنّ التذكية سبب للحل و الطهارة، كذلك الموت بلا شرائط التذكية سبب للحرمة و النجاسة، فموضوع الحرمة و النجاسة هو ما عدى المذكّى كما اعترف به المصنف رحمه اللّه فى ذيل كلامه، و كونه كذلك لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما أنّه لا يثبت بأصالة عدم صيرورة المرأة حائضا، أو أصالة عدم رؤية دم الحيض، كون الدم المرئى متصفا بكونه ليس بحيض حتّى يحكم بكونه استحاضة كما سيوضحه المصنف، إلّا على القول بالأصل المثبت، و هو خلاف التحقيق.

فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مرتبا على عدم كون اللحم مذكّى- كعدم حليته، و عدم جواز الصّلاة فيه، و عدم طهارته و غير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات الّتى تكون التذكية شرطا فى ثبوتها- يترتب عليه، فيقال الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الّذى زهق روحه، فلا يحل أكله و لا الصّلاة فيه، و لا استعماله فى ما يشترط بالطهارة، و أمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكّى- كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله أو نجاسته و تنجيس ملاقيه، و حرمة الانتفاع به، و بيعه أو استعماله فى ساير الأشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقى البساتين و إحراقه على القول بها و غير ذلك من

الاحکام المتعلقة علی عنوان المیتة أو غیر مذکّی- فلا الخ.

و حاصل ما یفهم من کلامه هو أنّ استصحاب عدم التذکیة لا یترتب علیه إلّا کل أثر یکون مترتبا علی هذا العدم، و أمّا غیر ذلک من الآثار المترتبة علی المیتة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۴۰

فلا یترتب هذا الاثر بدعوی کون المیتة عبارة عن کل ما یکون فاقدا لشرائط التذکیة أعنی: متصفا بهذا الوصف الوجودی، و بعبارة اخری غیر المذکّی هو ما لم یکن واجدا لشرائط التذکیة بنحو قضیة المعدولة الّتی عبارة عن کل قضیة تکون حرف السلب جزء للقضیة، لا بنحو قضیة المحصلة الّتی لم یکن حرف السلب جزء للقضیة، فعلی هذا یکون غیر المذکّی ما هو لم یکن واجدا لشرائط التذکیة، و بناء علی کون القضیة معدولة فتکون المیتة لیس نفس غیر المذکّی أعنی: أمرا عدمیا، بل ما تکون متصفا بکونه غیر واجد لشرائط التذکیة، فلا یثبت باستصحاب عدم التذکیة هذا الاتصاف إلا علی القول بالأصول المثبتة.

[فی قول المحقّق الهمدانی فی التفکیک بین الآثار]

ثمّ بعد ما ادعی کون المیتة اللحم الفاقد لشرائط التذکیة و عدم إثبات ذلک بصرف استصحاب عدم التذکیة، ادعی أمرا اخر، و هو التفکیک بین الآثار فی ما کان منها مترتبا علی عدم کون اللحم مذکّی کعدم حلیة و عدم جواز الصّلاة فیه و عدم طهارة و غیر ذلک من الاحکام العدمیة المنتزعة من الوجودیات الّتی تکون التذکیة شرطا فی ثبوتها ترتب علیه، و أمّا الآثار المترتبة علی کونه غیر مذکّی کالاحکام الوجودیة الملازمة لهذه العدمیات کحرمة أکله أو نجاسة و تنجیس ملا فیه و حرمة الانتفاع به و بیعه أو استعماله فی سایر الاشیاء الغیر المشروطة بالطهارة کسقی البساتین و احراقه علی القول بها و غیر ذلک من الاحکام المتعلقة علی عنوان المیتة أو غیر مذکّی فلا.

هذا ما یظهر من کلامه و بینا مراده علی ما ینادی به کلامه، و فی کلامه ما لا یخفی من النظر أمّا ما قال رحمه اللّه من کون المیتة عبارة عن غیر المذکی أی: اللحم الفاقد لشرائط التذکیة بحیث یکون هذا الاتصاف دخیلا فیها، ففاسد لما قدمنا سابقا من

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۴۱

أنّ النسبة بین المذکّی و بین المیتة تکون العدم و الوجود، فغیر المذکی هو المیتة، إذ کل حیوان زهق روحه بهذا النحو الخاص یکون مذکّی و فی قباله کل حیوان لم یزهق روحه بهذا النحو فهو میتة، فالمیتة هو غیر المذکّی، و لا یعتبر فی کونه میتة إلّا عدم کون زهاق روحه بهذا السبب الخاص، فبعد عدم کون المیتة إلّا غیر المذکی، و لم یکن فی تحقق موضوعها حاجة إلی أزید من عدم کون ورود التذکیة علیه، فما لم یذک فهو المیتة، یظهر لک أنّ مجرد استصحاب عدم التذکیة کاف فی ترتب الآثار الثابتة لکونه میتة، و لیس من قبیل الأصول المثبتة، فلا وجه لقیاس ما نحن فیه بأصالة عدم صیرورة المرأة حائضا أو عدم کون ما تقذفه من الدم حیضا، و یقال کما لا یثبت بهذا الأصل کل أثر یکون مترتبا علی کون الدم استحاضة، لکون موضوعه هو کل دم لم یکن حیضا بنحو الاتصاف أعنی: کون الموضوع هو اتصاف الدم بعدم کونه حیضا، فهکذا لا یثبت بأصالة عدم التذکیة کل أثر یکون مترتبا علی کون الحیوان میتة.

[التفصیل الّذی ذکره المحقّق الهمدانی رحمه اللّه باطل]

و من هنا یظهر أن التفکیک بین الآثار المترتبة علی عدم کون اللحم مذکّی و بین الآثار المترتبة علی کونه غیر مذکّی، ممّا لا وجه له، لأنّه بعد کون المیتة غیر مذکّی و عدم دخل شیء اخر فی کونه میتة، فمجرد استصحاب عدم کونه مذکّی یحکم بکونه میتة، و یترتب کل أثر یکون مترتبا علی کونه غیر مذکّی أو علی کونه میتة، فیحکم ترتب کل أثر یترتب علی عدم کونه مذکّی من عدم حلیة أکل لحمه و عدم جواز الصّلاة فی جلده و لا استعماله فی ما یشترط بالطهارة و کل أثر یترتب علی کونه میتة، فإن فرض أنّ أثر کونه میتة

هو حرمة أكله أو نجاسته و تنجيس ملاقيه و حرمة الانتفاع به و غير ذلك، فلا فرق بعد اجراء استصحاب عدم التذكية بين

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۲

الآثار بعد ما أثبتنا من كون غير المذكى هو الميتة.

ثمّ إنّه لا معنى لما أفاده رحمه اللّه من التفكيك بين الآثار من إثبات كل أثر يترتب على عدم كون اللحم مذكّى كعدم حلية و عدم جواز الصّلاة فيه و عدم طهارته و غير ذلك من الاحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات الّتى تكون التذكية شرطا فى ثبوتها باستصحاب عدم التذكية، فيقال الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الّذى زهق روحه، فلا تحل أكله و لا الصّلاة فيه و لا استعماله فى ما يشترط بالطهارة، و عدم ترتب كل أثر يكون مترتبا على كون الحيوان غير مذكّى بهذا الاستصحاب كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله نجاسته أو تنجيس ملاقيه و حرمة الانتفاع به إلى غير ذلك، لأنّه مع قطع النظر عما قلنا من أنّه بعد كون الميتة غير المذكّى، فلا يمكن التفكيك بين الآثار المترتبة على عدم كون اللحم مذكّى و بين الآثار المترتبة على كونه غير مذكّى كيف يمكن أن يقال: بعدم الحلية، و لا يقال بالحرمة، أو يقال: بعدم طهارته و لا يقال بنجاسته، لأنّ ما لا يحلّ أكله فيحرم أكله، و ما لا يكون طاهرا فهو نجس، فكيف يمكن الالتزام بعدم أحدهما و مع ذلك يحكم بعدم وجود ضده، فلو فرض كون أثر استصحاب عدم التذكية عدم حلية أكل لحم هذا الحيوان، فلا يجوز أكله، فما معنى ما يقول: بأنّا لا نحكم بحرمة أكل هذا اللحم، أو إذا ترتب على الاستصحاب عدم كونه طاهرا فلا يترتب آثار النجاسة، فكيف يحكم بعدم طهارته و لا يحكم بنجاسته.

و إن أراد أنّ بهذا الاستصحاب لا يترتب إلّا عدم حلية أكل لحمه أو عدم طهارته، لا أن يترتب به حرمة أكله أو نجاسته، فنقول: يكفى صرف عدم الطهارة فى ترتب آثار النجاسة، و صرف عدم جواز أكل لحمه فى حرمة أكل هذا اللحم، و لا

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۳

يلزم كون نفس الاثر هو النجاسة أو حرمة الاكل، فلا معنى للتفكيك بين الآثار الّتى ذكرها رحمه اللّه.

مضافا إلى أنّ آثار العدمية الّتى قال بترتبها، ليست منتزعة عن الآثار الوجودية، بل إن كان الحيوان مذكّى كان يحلّ أكل لحمه، و يكون طاهرا، و إذا لم يثبت التذكية و فى مورد الشّك، كان مقتضى الاستصحاب عدم التذكية، فلا يترتب هذه الآثار الوجودية، فتأمّل.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال: بأنّ نظره رحمه اللّه إلى قياس ما نحن فيه باستصحاب عدم كون الدم حيضا فى انّه كما أنّ استصحاب عدم صيرورة المرأة حائضا، أو عدم ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، لا يثبت كون الدم استحاضة، لعدم إثبات كون الدم المرئى متصفا بكونه ليس بحيض بهذا الاستصحاب، لأنه إن أريد إثبات ذلك بهذا الاستصحاب فيكون مثبتا، و إن اريد إثبات ذلك باجراء الاستصحاب فى نفس هذا الموضوع بأن يقال: الأصل عدم حدوث الدم المتصف بكونه غير دم الحيض، فليس له حالة سابقة، لأنّ الدم متى وجد وجد إما بوصف كونه حيضا أو استحاضة، فليس مجال، لأنّ يقال: الأصل عدم كون هذا الدم متصفا بكونه غير دم الحيض، لأنّه لم يكن زمان كان هذا الدم و قطع بكونه غير دم الحيض حتّى يستصحب كذلك يقال فيما نحن فيه: بأن إثبات كون الحيوان متصفا بكونه غير مذكّى باستصحاب عدم التذكية لا يصح إلّا على القول بالأصل المثبت و إجراء الاستصحاب فى نفس هذا الموضوع بأن يقال: الأصل عدم كون هذا الحيوان متصفا بكونه غير مذكّى لم يكن له حالة سابقة.

المسألة الثالثة [لا يجوز الصّلاة فى اجزاء ما لا يؤكل]

اشارة

: لا تجوز الصّلاة فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه فى ما عدى ما

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۴

استثنى، و هذا الحكم ممّا عليه الشهرة المحققة و الاجماعات المنقولة، و هذا الحكم من متفردات الامامية، و ليس عين و لا أثر فى مذاهب العامة منه، و لم ينقل من أحدهم هذا الحكم.

[المسألة ممّا لا اشكال فيها بعد الشهرة و الاجماعات المنقولة]

فالمسألة بعد الشهرة المحققة و الاجماعات المنقولة فى الجملة ممّا لا إشكال فيها و إن لم تكن الروايات الواردة فى الباب فى حدّ ذاتها، مع قطع النظر عن الشهرة، يكون فيها مقتضى الحجية، لعدم وجود خبر فيها يكون كل رواتها موثوقا بها إلّا رواية واحدة، و هى موثقة ابن بكير، و لا يضرّ ذلك فى المسألة بعد ما عليها الشهرة المحققة لانجبار ضعف سند الروايت بهذه الشهرة، كما أنّ ما حكى عن صاحب المدارك رحمه اللّه من الاشكال فى المسألة ممّا لا يعبأ به بعد ما بيّنا من كون المسألة بما لم ينقل فيها خلاف من أحد من الفقهاء رضوان اللّه عليهم إلى زمان صاحب المدارك، و هو يكون فى أواخر قرن العاشر و أوائل قرن الحاد يعشر، و كون الحكم مشهورا عندهم إلى هذا الزمان، و منشأ إشكاله رحمه اللّه هو أنّه بعد ما يكون مختاره كون حجية خبر الواحد مخصوصا بما إذا كان كل من الروات الواقعة فى طريق الخبر مذكّى بعدلين فرأى أنّ روايات الباب لم تكن كل روات منها مذكّى بعدلين، أشكل فى الحكم.

و لكن بعد كون عمدة مدرك حجية خبر الواحد هو بناء العقلاء، بل إن كان دليل اخر من الآيات و الروايات يرجع إلى ذلك، فلا فرق فى بنائهم بين ما يكون الراوى مذكّى بعدلين، و بين ما تكون الشهرة على طبق الرواية، و كون بطانة الائمة عليهم السّلام و قدماء الفقهاء رضوان اللّه عليهم عاملا بمضمونها، فالعقلاء يأخذون بهذه الرواية، فلا إشكال فى أصل الحكم فى الجملة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۵

[فى الروايات الواردة فى بطلان الصّلاة فى ما لا يؤكل]

اشارة

ثمّ بعد ذلك نذكر الروايات الواردة فى الباب، و مقدار دلالتها، ثمّ بعض التفريعات الّتى تكون فى المسألة، فنقول بعونه تعالى.

الرواية الاولى:

ما رواها ابن بكير (قال سئل زرارة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّ الصّلاة فى وبر كل شىء حرام أكله، فالصّلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسد، لا تقبل تلك الصّلاة حتّى يصلّى فى غيره مما أحلّ اللّه أكله، ثمّ قال: يا زرارة هذا عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصّلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّى و قد ذكّاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصّلاة فى كل شىء منه فاسد، ذكّاه الذبح أ و لم يذكّه.) «۱»

و هذه الرواية حسنة بإبراهيم بن هاشم، لأنّه فى طريق الرواية، و موثقة بابن بكير للتصريح بوثاقته من أهل الرجال و إن كان فتحيا، و

يظهر من وضع الرواية أنّ ابن بكير الراوى للرواية كان حاضرا فى محضر أبى عبد اللّه عليه السّلام فسئل عمّه أعنى: زرارة عنه عليه السّلام، و يأتى مقدار دلالتها على بعض خصوصيات المسألة فى ضمن التفريعات، و على كل حال هذه الرواية أشمل روايات الباب لما نحن بصدده

الرواية الثانية:

اشارة

ما رواها إبراهيم بن محمد الهمدانى (قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبى الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقية و لا ضرورة، فكتب: لا تجوز الصّلاة فيه.) «۲»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۶

و هذه الرواية تدلّ على عدم جواز الصّلاة إذا كان وبر ممّا لا يؤكل لحمه على الثوب، و أنّه يصدق بصرف ذلك صلّى فيه إن كان ضمير (فيه) فى قوله (لا تجوز الصّلاة فيه) راجعا إلى الوبر و الشعر فى الرواية، و أمّا إن كان راجعا إلى الثوب فى قوله (على ثوبى) فالمراد عدم جواز الصّلاة إذا كان فى الثوب الوبر و الشعر، فيدلّ على هذا على عدم جواز الصّلاة إذا كان الوبر و شعر غير المأكول فى الثوب، و أمّا إذا كان الوبر أو الشعر محمولا، لا أن يكون لباسا أو واقعا فى اللباس فلا، و يأتى الكلام فى ذلك إنشاء اللّه، هذا كله فى بيان مقدار دلالة الرواية.

[فى توجيه سند الرواية]

و أمّا سندها فمشوش، لأنّ سند الرواية هكذا على ما فى تهذيب الشّيخ رحمه اللّه، لأنّه (روى باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عمر بن على عن عمر بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمدانى) فعمر بن يزيد على هذا يروى عن إبراهيم، و الحال أنّه على وضع طبقات الرجال يكون عمر بن يزيد من الطبقة الخامسة و إبراهيم من الطبقة السابعة، فلا يمكن أن يروى من يكون متقدما بطبقتين عمّن يتأخر عنه بطبقتين.

و لكن يمكن توجيه ذلك بما يأتى بالنظر، و هو أنّ سند الرواية لم يكن بنحو المذكور- أعنى: محمد بن يحيى عن عمر بن على عن عمر بن يزيد عن إبراهيم- بل كان بهذا النحو (محمد بن يحيى عن عمر بن على بن عمر بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمدانى) فكان عمر بن على سبط عمر بن يزيد على هذا و بناء على ذلك بحسب الطبقة يروى عمر بن على بن عمر بن يزيد عن إبراهيم، و لكن عمر بن على مجهول، فمن هذا الحيث يكون الاشكال فى الرواية، و بيت عمر بن يزيد و إن كان على ما تفحصنا من البيوت الّتى منها الروات، و لكن لم يعلم حال عمر بن على بن عمر بن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۷

يزيد، و هو مجهول، فعلى هذا يكون الاشكال من هذا الحيث فى الرواية.

و أمّا الاشكال فيها بكون الرواية مضمرة لأنّ إبراهيم قال (كتبت إليه) فلم يعلم أنّه ممّن يروى الرواية، فنقول: ان إبراهيم و بيته كانوا ساكنين فى همدان، و لم يعلم أنّهم أهل الهمدان أو ساكنون فيها، و على كل حال كان هو و بعض اخر من بيته وكيلا من قبل الأئمة:، و هو يروى عن أبى الحسن الثالث- أعنى: على النقى صلوات اللّه عليه- و سر اضمار الرواية هو أنّ أبا الحسن عليه السّلام كان فى

زمـان المتوكل عليه اللعنـة فى سامراء، و مع قـدرة بنى العباس و ابتلائه عليه السّـلام و ابتلاء الشـيعة بهم، كانوا يعبّرون منه عليه السّـلام بغير اسـمه، فبعد ذلك يظن الشـخص بأنّ إبراهيم يروى عنه عليه السّـلام، فعلى هذا لا إشـكال فى سـند الرواية إلّا من حيث ما قلنا من كون عمر بن على مجهولا، و مما مر من سـند الروايـة يظهر لك أنّ ما فى الوسائل فى مقام ذكر سـند هـذه الرواية (محمد بن الحسـن باسـناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عمرو بن محمد الهمدانى) غير صـحيح، لما قلنا من أنّ سند الرواية على ما فى التهذيب هو (عمر بن على عن عمر بن يزيد) أو على ما قلنا من التوجيه (عمر بن على بن عمر بن يزيد) يكون فى الطريق، فافهم. «۱»

الرواية الثالثة:

ما رواها الشـيخ رحمه اللّه عن رجل عن أيوب بن نوح عن الحسن بن على الوشاء (قال: كان أبو عبد اللّه عليه السّـلام يكره الصّلاة فى وبر كل شيء

(۱)- لا يخفى أنّ إشـكاله قدس سـره الشريف بما فى التهذيب و الوسائل مربوط بقبل تصحيحها، و الآن كلاهما مصححة كما احتمله قدس سره الشريف، فارجع جامع أحاديث الشيعة جلد ۴ ص ۲۹۷ ح ۱۰.

لا يؤكل لحمه.) «۱»

و فى سـندها إشـكال من حيث إنّ الشّـيخ رحمه اللّه روى عن رجل عن أيوب بن نوح، و لا يعلم من هذا الرجل مضافا إلى أنّ الحسن بن على الوشاء لم يرو الروايـة عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، بل يقول كان أبو عبـد اللّه عليه السّـلام، و ظاهره عـدمه سـماعة منه عليه السّلام فهو يخبر عن فعله عليه السّلام.

الرواية الرابعة:

ما رواها الصّـدوق فى العلل عن على بن أحمد عن محمد بن أبى عبد اللّه عن محمد بن إسـماعيل باسـناد يرفعه إلى أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: لا تجوز الصّلاة فى شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه، لأنّ أكثرها مسوخ.) «۲»

و هذه الرواية مرفوعة، لأنّ محمد بن إسـماعيل باسناده يرفع إلى أبى عبد اللّه عليه السّلام، و تدلّ الرواية على بطلان الصّلاة فى شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه، و علل فيها عدم الجواز بكون أكثر ما لا يؤكل لحمه من المسوخ.

هـذا كلّه فى ذكر روايـات الدالـة على عـدم الجواز فى مـا لاـ يؤكل لحمه بنحو العموم، لأنّ فى كلها نفى جواز الصّـلاة فى مطلق ما لا يؤكـل لحمه من الحيوانات، و فى المقام بعض روايات اخر تـدلّ على عـدم الجواز فى خصوص بعض أفراد من الحيوانات الّتى كانت غير مأكول اللحم.

منها ما ورد فى عـدم جواز الصّـلاة فى جلود السـباع فارجع إلى الباب ۵ و ۶ من أبواب لباس المصـلّى من الوسائل، فإنّ فيهما ما يـدلّ على ذلك، مثل الرواية ۳ من

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

الباب ۵، و رواية ۱ و ۴ من الباب ۶.

و منها ما ورد من النهی عن الصّلاة فی جلود الثعالب مثل الروایة ۶ من الباب ۷ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

[تفریعات المسألة]

اشارة

و علی کل حال أصل المسألـة فی الجملة مسـلم، و لا إشـکال فیه، و انّما الکلام فی بعض تفریعات المسألة، فلا بدّ من التعرض لها إن شاء اللّه، فنقول:

الفرع الأول [هل الحکم مخصوص بما اذا کان ما لا یؤکل لباسا او لا]

: هـل یکون عـدم جواز الصّـلاة فی مـا لاـ یؤکـل لحمه مخصوصـا بما یکون لباسا، أو یعمّ لما إذا لم یکن لباسا، بل یکون أجزاء ما لا یؤکل لحمه ملصـقا بثیاب المصـلی، أو یعمّ لما إذا کان مع المصـلی و إن لم یکن ملصقا بثوب من ثیابه حال الصّلاة، بل کان محمولا له حال الصّلاة؟

ینسب إلی المشـهور عـدم اختصاص الحکم بخصوص ما إذا کان لباسا، بل عموم المنع للباس و غیره، و حکی عن الشـهیدین و بعض اخر منهم صاحب المدارک رحمه اللّه القطع باختصاص المنع بالملابس.

و منشأ الاشـکال فی المسألة هو أن ظاهر الروایات النهی عن الصّـلاة فی غیر المأکول بتعبیر (فی) کما تری أن فی موثقة أبی بکیر قال علیه السّلام فی مقام نقل إملاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی جملة کلامه (فالصّلاة فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کل شـیء منه فاسد لا تقبل تلک الصّـلاة الخ) و قال علیه السّـلام فی ذیله (یا زرارة فإن کان یؤکل لحمه فالصّـلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبـانه و کل شـیء منه جائز إذا علمت أنّه ذکّی و قـد ذکّاه الذبـح، و إن کان غیر ذلک ممّا قـد نهیت عن أکله و حرم علیک أکله فالصّلاة فی کل شیء منه فاسد، ذکّاه الذبح أ و لم یذکّه.

و لا یصدق کون الصّلاة فی وبره و شعره الّا إذا کان لباسا، لأنّه إذا کان الوبر

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۰

أو الشـعر أو الجلد من غیر المأکول لباسا یصدق ظرفا، و یقال: إنّه صـلّی فی جلد ما لا یؤکل لحمه أو وبره أو شعره، و أمّا إذا لم یکن لباسا فلا یصدق کون الصّلاة فیه، لأنّ (فی) تفید الظرفیة، و لا تصدق الظرفیة إلا فی خصوص ما إذا کان لباسا.

قـد یقـال فی جواب هـذا الاشـکال و عـدم اختصـاص المنع بخصوص مـا إذا کـان اللبـاس ممّـا لاـ یؤکل لحمه: بأنّ فی الروایـة الثانیة المتقدمـة، و هی روایـة إبراهیم بن محمد الهمدانی مع فرض السائل سـقوط الوبر و الشـعر ممّا لا یؤکل لحمه علی ثوبه، و ظاهر ذلک عدم کون الوبر و الشـعر لباسا له کتب علیه السّـلام فی جوابه (لا تجوز الصّـلاة فیه) فتدل الروایة علی عدم اختصاص المنع بکون ما لا یؤکل لباسا للمصلی.

و لکن أوّلا دلالة الروایة علی ما إذا کان الوبر و الشـعر واقعا علی اللباس و واقعا علیه ظاهر، و أمّا شـموله لما إذا کان محمولا فمشکل، و ثانیا بأنّ الاشکال کما قدمنا فی حجیة الروایة لما قلنا من الاشکال فی سندها.

إذا عرفت منشأ الاشـکال نقول: بأنّ اختصاص المنع بخصوص الملابس ممّا لا وجه له لصـراحة موثقـة ابن بکیر المتقدمـة علی خلافه، حیث إنّ فی هـذه الموثقـة عـدّ بعض أمور ممّـا لاـ یؤکل لحمه ممّا لا یمکن جعل اللباس منه أصـلا، و عطف علی قوله (فی وبره) فی الفقرة الاولی و هو البول و الروث لقوله (فالصّـلاة فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کل شیء منه فاسد الخ) و فی الفقرة الثانیة عطف الألبـان، فـإنّه علیه السّـلام قال (فان کان ممّا یؤکل لحمه فالصّـلاة فی وبره و بوله و شـعره و روثه و ألبانه و کل شـیء منه جائز

الخ) فيكون المراد من الفقرتين باعتبار و او العطف عدم جواز الصلاة فى وبره و فى شعره و فى بوله و فى روثه فى الفقرة الاولى، و جواز الصّلاة فى وبر ما يؤكل لحمه و فى بوله و فى شعره و فى روثه و فى ألبانه فى الفقرة الثانية، فمن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۱

المسلّم أنّ ظاهر الرواية عدم جواز الصّلاة فى بول ما لا يؤكل لحمه، و فى روثه و فى ألبانه و الحال أنّه لا يمكن حمل (فى) فى هذه الامور على الظرفية، لأنّ هذه الامور ليست ظرفا للصّلاة، و لا يصدق عرفا أنّ الصّلاة فيها.

فمن هنا نكشف أنّه لا بد لنا من التصرف فى معنى (فى) و عدم إمكان اختصاص المنع بخصوص الملابس بقرينة (فى) لأنّه منع فى الرواية من الصّلاة فى بول ما لا يؤكل لحمه و فى روثه، و الحال انّه لا يمكن جعل اللباس منهما أصلا، بل ليس البول و الروث و اللبن جزء للحيوان فعلا، لأنّها حصلت من المشروبات و المأكولات الّتى شربها و أكلها الحيوان، و لم تصر جزء له، بل كانت قابلة لصيرورتها جزء له، و لكن بعد صيرورتها بولا و روثا و لبنا لم تصر جزء له.

فعلى هذا نقول: نفهم من المنع من هذه الامور، و إطلاق عدم جواز فيها، كما يستفاد من حرف العطف، بأنّ لفظ (فى) ليست قرينة على كون الممنوع خصوص الملابس، بل يعمّ غيرها، غاية الامر لا بدّ من حمل (فى) الوارد فى الرواية الداخلة على الوبر و أخواته على محمل و معنى اخر، لعدم إمكان حملها على الظرفية على ما استشكل، لعدم الصدق عند العرف على كون الوبر الواقع على اللباس أو البول المطروح عليه، أو الروث أو اللبن أو إذا كانت محمولا للشخص فى الصّلاة أنّها ظرف للصّلاة.

[ذكر كلام الوحيد البهبهانى]

و إذا بلغ الامر هنا نقول: ينسب إلى الوحيد البهبهانى رحمه اللّه أنّه قال: بان لفظ (فى) الداخل على المذكورات فى رواية ابن بكير يكون بمعنى المعية، و على هذا لا يبقى إشكال، لأنّ صرف كون هذه الامور مع الشخص فى الصّلاة، كاف فى فساد الصّلاة و النهى فى الرواية عن كون هذه الامور مع المصلى حال الصّلاة، ثمّ قال: و لا مجال

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۲

لأنّ يقال: إنّه يمكن فى المقام الاضمار، و إبقاء (فى) فى معناها الحقيقى، بأن يقال: يكون المراد من قوله مثلا فالصّلاة فى وبره و شعره الخ الصّلاة فى ثوب يكون فيه وبره أو شعره الخ و بعد إضمار الثوب يمكن حفظ الظرفية فى لفظ (فى) لصدق الظرفية فى اللباس، فيقال: صلّى أو يصلّى مثلا فى ثوب الكذائى، لأنه قد ثبت فى الاصول فى تعارض الاحوال بأنّه إذا دار الأمر بين المجاز و الإضمار، فالمجاز مقدم، ففى المقام بعد عدم إمكان حمل حفظ (فى) على ظاهره، فيدور الامر بين حمله على المعية مجازا، و بين الاضمار أعنى: إضمار الثوب، و الأوّل أولى.

و اعلم أنّ هنا احتمالا اخر و هو أن يقال: إنا نرى بأنّ العرف كما يصحون إطلاق لفظ (فى) فى المكان مثلا يقولون زيد فى المكان الكذائى باعتبار كون هذا المكان ظرف وقوفه فيه، كذلك يطلقون لفظ (فى) فى معناها الحقيقى أعنى: الظرفية إذا كان الشخص لابسا لثوب، فيقولون هو فى الثوب الكذائى، مثلا فى ردائه أو فى قميصه، و الوجه فى هذا الحمل و إطلاقهم بعد المراجعة إلى فهم العرفى، هو أن كل شىء يكون فيه جهة إحاطة بشىء اخر و يكون محيطا به، يقال بالمحاط: بأنّه فيه باعتبار إحاطة ما أحاطه به له، و حيث إنّ الشخص مستور فى لباسه و اللباس محيط به، فيقال: بأنّه فيه أو أنّ صلاته فيه، أو ركب مثلا فى ثوب كذا، أو صلّى فى ثوب كذا باعتبار جهة الاحاطة الّتى لهذا الثوب بالشخص.

فإذا كان ميزان إطلاقهم لفظة (فى) فى مثل هذه الموارد بهذا الاعتبار، يقال:

بأنّ كلّ ما يكون على اللباس من الوبر و الشعر، فهو أيضا محيط بالشخص.

لا تقل: إن شعرة أو وبرة ليست لها إحاطة، لأنّه يقال: إنها أيضا محيطة غاية الأمر إحاطتها أقل بالنسبة إلى ما تكون إحاطته اكثر من

ذلک، و لکن فی کلها

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۳

یصدق أنها محیط بالشخص.

فعلی هذا یمکن إبقاء (فی) فی الظرفیة، و مع ذلک یقال بعدم اختصاص المنع بالملابس بهذا الوجه.

و لکن هذا الوجه غیر وجیه، لأنّ الالتزام بکون الاحاطة صادقة حتی فیما سقط شعرة واحدة أو وبر واحد علی الثوب، أو فی ما وقع علی ثوب المصلی قطرة واحدة من بول ما لا یؤکل لحمه، أو ذرة من روثه، أو من لبنه، مشکل لعدم احاطة للرطوبة علی الشخص حتّی تصدق الظرفیة، فالأنسب بعد عدم إمکان حمل (فی) علی الظرفیة هو حملها علی المعیة، و یکون المراد علی هذا فساد الصّلاة إذا کان معه أجزاء ما لا یؤکل لحمه و نتیجة ذلک هو مانعیة أجزاء ما لا یؤکل لحمه، سواء کان الجزء لباسا حال الصّلاة، أو واقعا علی اللباس، أو کان محمولا حال الصّلاة، مثل أن یکون فی جیبه حال الصّلاة، فافهم.

الفرع الثانی [الانسان خارج حکما من غیر المأکول اللحم]

اشارة

: یعدّ من أفراد حیوانات غیر مأکول اللحم الانسان لعدم حلیة أکل لحمه، فیقع الکلام فی فساد الصّلاة مع أجزاء الانسان کشعره و ریقه و غیر ذلک، و الکلام فیه تارة یقع فی ما إذا یکون شخص المصلّی حال الصّلاة مصاحبا لبعض أجزاء نفسه، مثل أن سقط شعر من رأسه علی ثوبه أو ریقه علی ثوبه، و تارة فی ما إذا کان إنسان اخر مصاحبا لبعض أجزاء إنسان اخر مثل ما سقط شعر شخص اخر علی ثوبه، فیقع الکلام فی صحة صلاته معه، و منشأ فساد الصّلاة لیس إلّا توهم شمول إطلاقات أخبار الدالة علی المنع فی أجزاء غیر المأکول له، لأنّه من أفراد غیر مأکول اللحم من الحیوانات.

[فی الروایات الدالّة علی جواز الصّلاة فی شعر الانسان و أظفاره]

وجه عدم فساد الصّلاة فی أجزاء الانسان علی ما قد یقال هو ما رواها محمد

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۴

بن علی بن الحسین باسناده عن علی بن الریان بن الصلت (أنه سئل أبا الحسن الثالث علیه السّلام عن الرجل یأخذ من شعره و أظفاره ثم، یقوم إلی الصّلاة من غیر أن ینفضه من ثوبه، فقال: لا بأس «۱»

ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن علی بن الریان (قال: کتبت إلی أبی الحسن علیه السّلام: هل تجوز الصّلاة فی ثوب یکون فیه شعر الانسان و أظفاره من قبل أن ینفضه و یلقیه عنه؟ فوقّع: یجوز.) «۲»

فالروایة الاولی تدلّ علی جواز الصّلاة الانسان فی شعر نفسه و أظفاره، و الثانیة علی جواز الصّلاة فی شعر غیر نفسه، فیجوز صلاة الشخص و إن کان معه بعض أجزاء غیره من اجزاء الانسان.

و لکن یحتمل کون الروایتین روایة واحدة، لأنّ سند کل منهما تنتهی إلی شخص واحد، و هو علی بن الریان، و وقع الاختلاف فی المتن من قبل بعض الناقلین منه، فقدر المسلم من الروایتین جواز صلاة الشخص فی أجزاء المأخوذة من نفسه، مثل شعره و أظفاره، فلا تصیر الروایة دلیلا لجواز الصّلاة فی الشعر و الظفر من غیر نفسه. «۳»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- أقول: كما قلت بجنابه مدّ ظلّه لا مانع من كونهما روايتين و إن كان الراوى واحدا و أنّ على بن الريان سئل تارة عن حكم أجزاء نفس الشخص فى الصّلاة، و تارة عن أجزاء غير نفسه، كما أنّ كون أحد الروايتين مكاتبة، و الآخر منه بلفظة (سئل) الظاهر فى كون سؤاله شفاها لا مكاتبة، مؤيدا لكون كل من الروايتين رواية مستقلة. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۵

و على كل حال إن قلنا بكونهما روايتين فتدلان على جواز الصّلاة فى أجزاء الانسان، و إن لم يكن كل منها رواية مستقلة، فنقول: إنّه بعد كون المتعارف كون الشخص غالبا مصاحبا لبعض أجزاء نفسه، مثل شعره أو ريقه أو غير ذلك، فكذلك مصاحبا لبعض فضلات غير نفسه، مثل الامهات لأنّهنّ لكثرة ابتلائهم بالأطفال الرضيع لم يكن خالية عن بعض فضلاتهم، بل و كذلك فى الزوج و الزوجة فإنّهما أيضا كثيرا ما مبتليان ببعض فضلات الآخر، مضافا إلى أنّ الانسان ليس بمثابة ساير أفراد الحيوانات حتّى يدعى شمول كل الإطلاقات الواردة فى طرو حكم للحيوان له، فيمكن دعوى انصراف الاطلاقات الواردة عنه.

فلنا فى المقام مع قطع النظر عن رواية على بن الريان، السيرة على عدم الاحتراز حال الصّلاة عن فضلات الانسان، مثل شعره و ظفره، و انصراف إطلاقات الواردة فى الباب عنه، و عدم شهرة على عدم الجواز الّتى هى من أدلة المسألة إن لم تكن الشهرة على الجواز، فعلى هذا الأقوى جواز الصّلاة فى أجزاء الانسان، و عدم كون أجزائه محكوما بحكم غير المأكول اللحم من الحيوانات.

الفرع الثالث:

اشارة

هل المنع من الصّلاة فى غير المأكول مخصوص بما تتمّ الصّلاة فيه من الملابس أو يعمّ ذلك و ما لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا؟ منشأ توهّم جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا من غير المأكول:

أوّلا: ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن سعد عن موسى بن الحسن عن أحمد بن هلال عن ابن أبى عمير عن حماد عن الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: كل ما لا تجوز الصّلاة فيه واحده فلا بأس بالصّلاة فيه، مثل التكة الإبريسم، و القلنسوة،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۶

و الخف، و الزنار يكون فى السراويل و يصلّى فيه.) «۱»

تدلّ الرواية على أنّ كل ما لا تتمّ الصّلاة فيه يجوز فيه الصّلاة، و عمومه يشمل لأجزاء غير المأكول إذا كانت بحيث لا تتمّ الصّلاة فيها، و فى ذيل الرواية و إن مثّل بالتكة الإبريسم، و لكن هذا لا يصير سببا لانحصار الجواز بما لا تتمّ الصّلاة فيه من الابريسم، لكون ذلك من باب المثال، كما صرح فى الرواية أولا، و لكون الخف مذكورا فيها هو يصنع من الجلود ثانيا، فلا انحصار لخصوص الإبريسم إذا لا تتمّ فيه الصّلاة، بل يعم غيره و منه غير المأكول.

[الرواية لا يمكن العمل بها لضعف سندها بأحمد بن هلال]

و لكن لا يمكن الأخذ بالرواية لضعف سندها بأحمد بن هلال، لعدم توثيقه فى الرجال مضافا إلى أنّه هو الّذى ورد التوقيع من ناحية على بن محمد النقى عليه السّلام بذمه بقوله (احذروا الصوفى المتصنع أحمد «۲» بن هلال).

و ثانيا: ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام أسأله: هل يصلّى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الارانب؟ فكتب: لا تحلّ الصّلاة

فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكيا حلّت الصّلاة فيه). «۳»
تـدلّ الروايـة على جواز الصّـلاة فى وبر مـا لا يؤكل لحمه إن كان ذكيا و الاستشـهاد عليها بأن يقال: إنّه بعـد عـدم القول بالفصل بين المذكّى و غير المذكّى فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة، فمن قال بجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من غير المأكول

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الاحتجاج ج ۲ ص ۲۹.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۷

فلا يفرق بين كونه مـذكّى أو غير مـذكّى، و كـذا من قال بعدم الجواز لا يفرق بين المذكى منه و غير المذكّى منه، فبعد دلالة الرواية على جواز الصّـلاة فى مـا لاـ تتمّ فيه الصّـلاة إن كـان ذكيـا نفهم الجواز فى غير المـذكّى من غير المـأكول ممّا لا تتمّ فيه لعـدم القول بالفصل.

[فى ذكر مدرك فتوى الشيخ رحمه اللّه]

و يحتمل أن يكون نظر الشّـيخ رحمه اللّه كما نقل من محكى المختلف «۱» كما نقل عن المبسوط «۲» بجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من غير المأكول، و وجه فتواه رحمه اللّه هاتان الروايتان، و على هذا لا يرد عليه أنّ كلامه قياس بتوهم أنّ قوله المنقول منه بأنّه قـد ثبت للتكـة و القلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصّـلاة فيهما و ان كانا نجسـين، أو من حرير محض، فكذا يجوز لو كانا من وبر الأرانب و غيرها انتهى- يكون قياسا، لأنّه قال: كما تجوز الصّـلاة فى غير ما تتمّ فيه الصّـلاة إذا كان نجسا أو من حرير محض، فكذلك إذا كان من غير المأكول.
وجه عـدم ورود الايراد عليه أن يقال: يحتمل أن يكون مـدرك فتواه الروايتين المتقـدمتين- أعنى: روايـة الحلبى و رواية عبد الجبار- فإن كان ملاك كلامه هذا، فلا يرد عليه بأنك قست، و ليس فى مذهبنا القياس.
و أمّا مـا قال الحاج آقا رضا الهمـدانى رحمه اللّه فى مصباح الفقيه «۳» فى مقام رفع هـذا الاشـكال عن الشّـيخ رحمه اللّه- بأن مرجع كلام الشّيخ رحمه اللّه إلى ادعاء استكشاف مراد الشارع فى خصوص المورد من الاستقراء فى النواهى الشرعية المطلقة الواردة فى

(۱)- مختلف الشيعة ج ۲ ص ۸۰.

(۲)- مبسوط ج ۱ ص ۸۲.

(۳)- مصباح الفقيه، ج ۱۰، ص ۲۳۵.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۸

الحرير، و أبواب النجاسـات على كثرتهـا، حيث علم فى تلـك الموارد بقرينـة منفصـلة أنّ مراده بمـا يصـلّى فيه مـا عـدى مثل التكـة و أشباهها، فيكشف ذلك عن كون ذلك متعارفا فى محاوراته- فليس فى محله، و لا يرفع به الاشكال عن كلام الشّيخ رحمه اللّه لعدم تصـحيح كلامه بـذلك، حيث إنّ صـرف جـواز الصّـلاة فى مـا لاـ تتمّ الصّـلاة فيه من النجاسـات أو الحرير لاـ يكفى فى الاسـتقراء و استكشاف كون ما هو المحكوم بحكم من قبل الشارع من الألبسة هو خصوص ما تتمّ الصّلاة فيه واحده، هذا.
و على كل حال ما يمكن أن يكون وجها لجواز الصّلاة فى غير المأكول إذا كان مما لا تتمّ الصّلاة فيه الروايتان المتقدمتان، و فى قبال ذلك ما يدلّ على عدم جواز الصّلاة حتّى فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من غير المأكول.

[فى دلالة رواية ابن بكير على عدم جواز الصّلاة فيما لا تتم فيه الصّلاة ممّا لا يؤكل لحمه]

و هو أوّلا موثقة ابن بكير المتقدمة فهى لاشتمالها على ما لا يمكن جعل اللباس منه كالبول و الروث، قلنا: بلابدية حمل الرواية على عدم جواز معية ما لا يؤكل لحمه مع المصلّى، فالرواية نص فى عدم جواز معية الصّلاة مع ما لا يؤكل لحمه، سواء كان لباسا أو غير لباس، و سواء كان ممّا تتمّ فيه الصّلاة مستقلا أو ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة مستقلا.

و ثانيا ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن على بن مهزيار (قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب و تككك تعمل من وبر الأرانب، فهل تجوز الصّلاة فى وبر الارانب من غير ضرورة و لا تقية؟ فكتب عليه السّلام: لا تجوز الصّلاة فيها، و نقل أيضا باسناده عن محمد بن على بن محبوب عن بنان بن محمد بن عيسى عن على بن مهزيار عن أحمد بن إسحاق الابهرى قال؟ كتب إليه، و ذكر مثله.) «۱»

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۹

و هذه الرواية صريحة فى عدم جواز الصّلاة فى مثل الجوارب و التككك من وبر الأرانب، و الحال انهما ممّا لا تتمّ فيهما الصّلاة مستقلا.

[الحقّ عدم جواز الصّلاة فى ما لا يؤكل لحمه مطلقا]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ الحق عدم جواز الصّلاة فى غير المأكول و إن كان مما لا تتمّ فيه الصّلاة مستقلا لصراحة رواية على بن مهزيار و موثقة ابن بكير على عدم الجواز.

و لا تصلح روايتان المتقدمتان أعنى: رواية الحلبى و رواية محمد بن عبد الجبار- للمعارضة معهما.

أمّا أوّلا، فلأنّ رواية الحلبى فى ذاتها ليس فيه مقتضى الحجية، لأنّ الرواية ضعيفة بأحمد بن هلال، لعدم تصريح بوثاقته من أهل الرجال، مضافا إلى ورود التوقيع من ناحية على بن محمد النقى عليه السّلام بذمه، و هو قوله عليه السّلام (احذروا الصوفى المتصنع أحمد بن هلال) و لما فى رواية عبد الجبار من الاشكال، لدلالتها على جواز الصّلاة فى غير المأكول إن كان ذكيا.

و ثانيا مع قطع النظر عن ذلك يكون التعارض بين رواية الحلبى و محمد بن عبد الجبار، و بين موثقة ابن بكير و رواية على بن مهزيار بالتباين، لا بالإطلاق و التقييد، لأنّ مفاد رواية الحلبى و بن عبد الجبار على تقدير الغمض عن الاشكال فيهما يكون ظاهرا فى الجواز، و رواية ابن بكير بعد ما قلنا فى بيان مفاده أيضا ظاهر، بل صريح فى عدم الجواز حتّى فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة، لا أن يكون شمولها لما لا تتمّ فيه الصّلاة بالإطلاق، حتّى يمكن أن يقال بتقييدها بالروايتين، و رواية على بن مهزيار أيضا نص فى عدم الجواز.

[المرجح لرواية ابن بكير]

فعلى هذا يكون التعارض بين الطائفتين بالتباين، فلا يمكن الجمع الدلالى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶۰

بينهما، و يقع بينهما التعارض، فمقتضى القاعدة هو ترجيح أحد الطائفتين إن كانت لها ترجيح، و فى المقام يكون الترجيح للطائفة الثانية- أعنى: لموثقة ابن بكير و رواية على بن مهزيار- فعلى هذا الحقّ هو عدم جواز الصّلاة حتّى فى ما لا تتمّ فيه من غير المأكول.

الفرع الرابع: [لا فرق فى الحيوان الغير المأكول]

: هل يكون فى غير المأكول الّذى تكون الصّلاة فيه فاسدة خصوصية من حيث أنواع الحيوانات أولا؟

و من جملة هذه الخصوصيات خصوصية كون الغير المأكول الّذى نهى عن الصّلاة فيه ذى النفس السائلة، فيقع الكلام فى انّه هل يعتبر كونه من خصوص ذى النفس من غير المأكول أو يعم ذى النفس و غيره؟

و كذلك هل يعتبر أن يكون ممّا له اللحم أولا؟

و كذلك هل يعتبر أن يكون هذا الحيوان الغير المأكول ممّا يقبل التذكية، أو لا فرق بين ما يقبل التذكية و ما لا يقبلها؟

منشأ دخالة بعض الخصوصيات فى مانعية غير المأكول و فساد الصّلاة فيه هو توهّم دلالة موثقة ابن بكير على اعتبار بعض الخصوصيات، لأنّه قال فيها (إن الصّلاة فى وبر كل شيء حرام أكله، فالصّلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه الخ) فيستفاد من هذه الفقرة أنّ موضوع الكلام فى غير مأكول اللحم، هو كل حيوان يكون فيه الوبر و الشعر و الجلد الخ بمناسبة قوله (فالصّلاة فى وبره و شعره و جلده الخ) فهذه الفقرة تدلّ على أنّ موضوع كلامه عليه السّلام فى غير المأكول هو بعض الأفراد منه الذى يكون فيه هذه الخصوصيات.

فإن قلنا: بدلالة هذه الفقرة أو إشعارها على ذلك، فلازمه اختصاص المنع

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶۱

بخصوص ما لا يؤكل من الحيوان إذا كان له الوبر و الشعر الخ، فما لم يكن فيه من الخصوصيات، فلا يمنع من الصّلاة فيه.

و كذلك بعد قوله فى الموثقة (فاحفظ ذلك يا زرارة و إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصّلاة الخ) يقال باعتبار كون المنع عن خصوص ما يكون له اللحم لقوله (و إن كان ممّا يؤكل لحمه) ففى قباله، و هو ما يمنع من الصّلاة فيه هو ما لا يؤكل لحمه، فتدلّ الرواية على دخالة كون اللحم له، فعلى هذا إن كان حيوان لم يكن له اللحم أصلا، فغير داخل فى الحكم.

و كذلك بعد قوله فى الموثقة (إذا علمت انّه ذكيّ قد ذكّاه الذبح و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصّلاة فى كل شيء منه فاسد ذكّاه الذبح أ و لم يذكّه) فهذه الفقرة مشعرة على ان الموضوع هو الحيوان الّذى قابل للتذكية، فكل حيوان لم يكن قابلا للتذكية، فهو خارج عن الحكم.

و لكن لا وجه لاختصاص الحكم بهذه الخصوصيات، و دعوى عدم شمول المنع لما لم يكن فيه هذه الخصوصيات أمّا أوّلا فلأنّ قوله (فالصّلاة فى وبره و شعره الخ) ليس معناه اختصاص المنع بكل حيوان يكون فيه الوبر و الشعر و غيره، لأنّ الظاهر كون الميزان هو كون الحيوان غير المأكول، كما ينادى بذلك الفقرة الّتى نقل عليه السّلام عن إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، كما أنّ اعتبار دخالة كون اللحم للحيوان أيضا غير صحيح، لأنّا نرى الجراد ليس له اللحم و لكن يكون من الحيوانات المأكول، فمقابل المأكول- أعني: غير المأكول- يكون مثله، فلا يلزم هذا الشرط أيضا.

و هكذا لا يعتبر كون الحيوان ممّا يقبل التذكية و قوله (انّه ذكّى قد ذكّاه الذبح) أو قوله (ذكّاه الذبح أ و لم يذكّه) يمكن أن يكون لأجل دفع توهّم أنّ منشأ المنع ليس

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶۲

كون الحيوان مذكّى أو غير مذكّى، بل صرف كون الحيوان مأكول اللحم أو عدمه يكفى لا لبيان ذكر كون المنع مخصوصا بما يقبل التذكية، و إلّا فيقال لخصوصية ذكر الذبح: باعتبار كونه ممّا يقبل الذبح، و الحال أنّ ذلك غير ممكن الالتزام، كما أنّ خصوصية كون الحيوان ممّا يكون له نفس سائلة، و كون المنع منحصرا بهذه الصورة، مما لا وجه له، لأنّه على ما عرفت من عدم دخالة كون الحيوان ممّا يقبل التذكية، يظهر لك عدم اعتبار كون الحيوان ذى النفس.

نعم، فی بعض أفراد الحیوانات یمکن دعوی انصراف الاطلاقات الدالهٔ علی المنع منها، بل السیرهٔ علی عدم الاجتناب عنه فی الصّلاهٔ لعدم خلو نوع الناس منه کالقمل و البراغیث و البق، بل یمکن أن یکون من هذا القبیل فی کون الأدلهٔ منصرفهٔ عنه النحل، فلا یجب الاجتناب عن فضلاته فی الصّلاهٔ، و عدم کون المنع من غیر المأکول من الحیوان فی الصّلاهٔ شاملا له.

الفرع الخامس [استثناء بعض الحیوانات من عموم المنع مثل الخز]

اشارهٔ

: فی ما استثنی من عموم ما دلّ علی المنع عن الصّلاهٔ فی غیر المأکول، و الکلام فیه یقع فی طی أمور:

الامر الأول:

اشارهٔ

ممّا قیل باستثنائه عن عموم المنع الخزّ، و جواز الصّلاهٔ فی وبر الخزّ مسلّم لم ینقل الخلاف فیه، و أمّا فی جلده ففیه قولان و ادعی الشهرهٔ علی جواز الصّلاهٔ فی جلده کوبره أیضا، و الکلام فی المقام تارهٔ یقع فی موضوع الخز لغهٔ، و تارهٔ فیما یستفاد من روایات الباب فی موضوعه و حکمه.

[المقام الأول: فی ذکر قول اللغویین فی الخز]

أمّا الکلام فی المقام الأول، و المهم هذا، فننقل کلام اللغویّین حتّی یظهر لک اختلافهم فی موضوعه.

فنقول: قال فی لسان العرب فی المجلد ۷ فی ص ۲۱۱: الخز ولد الأرنب،

تبیان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۶۳

و قیل: هو الذکر من الأرانب، و الجمع أخزّهٔ و خزّان، و أرض مخزّه کثیرهٔ الخزّان، و الخزّ معروف من الثیاب مشتق منه، عربی صحیح، و هو من الجواهر الموصوف بها، حکی سیبویه: مررت بسرج خز، و الجمع الخزوز، و منه قول بعضهم: فإذا أعرابی یرفل فی الخزوز، و بایعه خزّاز و فی حدیث علی علیه السّلام نهی عن رکوب الخزّ و الجلوس علیه.

قال ابن الأثیر: الخز المعروف أوّلا ثیاب تنسج من صوف و أبریسم و هی مباحهٔ، قال: و قد لبسته الصحابهٔ و التابعون، فیکون النهی عنها لأجل التشبه بالعجم و زیّ المترفین، قال و إن ارید بالخز النوع الآخر، و هو المعروف الآن، فهو حرام لأنه کلّه معمول من الإبریسم، قال: و علیه یحمل الحدیث الآخر: قوم یستحلون الخز و الحریر.

و یظهر من کلامه أنّ الخز و هو نوع من الثیاب مشتق من الخزز یعنی ولد الأرانب، و یظهر من کلام ابن اثیر، علی ما حکی عنه فی طی کلامه، بأنّ المعروف أوّلا الخز هو ثیاب تنسج من صوف و أبریسم، و فی زمانه هو کلّه معمول من الإبریسم.

و قال فی ترجمهٔ القاموس ص ۴۰۸ خزاز جامهها بفتح أول معروف است و جمع ان خزوز و بر وزن سرور می‌آید، مترجم گوید: که خز جانوری است مانند سمور که از پوست ان پوستین و غیر ان ساخته میشود، و ممکن است مراد از جامه خز همین باشد، یا آنکه از موی ان جامه می‌بافند، یا آنکه خز جامهٔ ابریشمین را می گویند، و خز زبر وزن صرد نر خر گوشتها است، و جمع ان خزّان و أخزه می‌آید، و جای خرگوشها مخزّه بفتح میم است، و از این اشتقاق شده خز، و ان حیوانی شبیه به نر خرگوش است و از پوست ان پوستین میسازند که مذکور شد.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶۴

و قال فى المنجد فى طى معانى الخز- الخز الحرير، و ما نسج من صوف و حرير جمع خزوز و الخزز ذكر الأرانب جمع خزّان و أخزّة، و الخزاز بايع الخزّ.

و قال فى صراح: خز معروف و خار بر سر ديوار نهادن و به نيزه و تير دوختن خزز با لضم خرگوش نر جمع خزان مثل صرد و صردان.

و قال فى منتهى الارب ص ۲۱۴ من المجلد الأول: خز بالفتح جانورى است و جامه از پشم ان، جمع خزوز خزز كصرد خرگوش نر، جمع خزان و أخزه قال فى مجمع البحرين، ص ۲۹۷ خزز تكرر فى الحديث ذكر الخز هو بتشديد الزاء دابة من دواب الماء تمشى على أربع تشبه الثعلب و ترعى من البرّ و تنزل البحر لها و بر يعمل منه الثياب.

فترى أن الظاهر من كلماتهم هو أن الخز إما اسم لثوب تنسج من صوف و أبريسم، أو يعمل من أبريسم، أو هو حيوان كما يظهر من كلام منتهى الارب المتقدم ذكره و مجمع البحرين، و على كل حال إمّا هو اسم لحيوان يؤخذ منه بعض الثياب، و إما اسم لنفس الثياب المتخذ من صوف و أبريسم، أو هو نفس الحرير، و ليس فى كلامهم ما يدل على كون معناه صوف حيوان بحرى إلّا ما فى كلام المصباح، فهو قال: الخز اسم دابة. قال ابن فرشته فى شرح المجمع: الخز صوف غنم البحر، ثمّ اطلق على الثوب المتخذ من وبرها، و الجمع خزوز مثل فلس و فلوس، و الخزز الذكر من الأرانب، و الجمع خزّان مثل صرد و صردان، هذا كلام أهل اللغة فى معنى الخز.

[المقام الثانی: فی ما یستفاد من الأخبار فی الخز]

اشارة

أمّا الكلام فى المقام الثانى، أعنى: فى ما يستفاد من الروايات، فنقول بعونه تعالى: أمّا فى طرق العامة فلا يوجد رواية متعرضة لحال الصّلاة فى الخز، لعدم وجود قائل لهذا الحكم بهذا النحو بينهم إلا ما يرى من بعض الروايات المتعرضة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶۵

للنهى عن ركوب الخز و الجلوس عليه، أو فى مقام ذم قوم بأنّهم (قوم يستحلون الخز و الحرير) كما ترى فى ذيل كلام لسان العرب و ابن الاثير.

و أمّا فى طرقنا فنقول: إنّه كما فعل صاحب الوسائل رحمه اللّه فى كتاب الصّلاة من الوسائل فى أبواب لباس المصلى و انعقد للروايات المتعرضة للخزّ ثلاثة أبواب، و ذكر فى باب ما تعرض لحال الصّلاة فى الخزّ، و فى باب ما ورد فى الصّلاة المغشوش بوبر الأرانب، و فى باب ما ورد فى لبسه، يكون فعله حسنا، لأنّ بعض الروايات متعرضة للصّلاة فى الخز، و بعضها عن الصّلاة فى ما غش منه بوبر الأرانب، و بعضها للبسه، و إن ترى بعض الروايات المتعرضة لأكل لحمه المنقول فى طى أبواب الصيد و الذباحة، فلا نعمل بها، و نتعرض فى طى كلماتنا له.

فعلى هذا نقول: أمّا الروايات الّتى ذكرها صاحب الوسائل فى الباب ۱۰ من أبواب لباس المصلى، فليس فيها ما كان فيه تصريح لحال الصّلاة إلا روايتان:

الرواية الاولى:

ما رواها محمد بن عبد اللّه الحميرى عن صاحب الزمان عليه السّلام أنّه كتب إليه روى لنا عن صاحب العسكر عليه السّلام أنّه سئل عن الصّلاة فى الخزّ الّذى يغشّ بوبر الارانب فوقع يجوز و روى عنه أيضا أنّه لا يجوز فبأى الخبرين نعمل فأجاب عليه السّلام (إنّما

حرم فی هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار واحدها فکل حلال). «۱»

و هذه الروایهٔ غیر معمول بها.

الروایهٔ الثانیهٔ:

ما رواها الحلبی (قال: سألته عن لبس الخزّ، فقال: لا بأس به، إنّ علی بن الحسین علیه السّلام کان یلبس الکساء الخزّ فی الشتاء فإذا جاء الصیف باعه و تصدق بثمنه، و کان یقول: إنی لأستحیی من ربی أن اکل ثمن ثوب قد عبدت اللّه

---

(۱)- الروایهٔ ۱۵ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۶۶

فیه) «۱» بناء علی أنّ قوله (إنی لأستحیی من ربی ان اکل ثمن ثوب قد عبدت اللّه فیه) یدلّ علی أنّه صلّی فیه، لأنّ من عباداته الصّلاهٔ، فعلی هذا کانت الروایهٔ دلیلا علی جواز الصّلاهٔ فی الخزّ و إن لم یکن فیها تصریح بلفظ الصّلاهٔ.

و أمّا لو قیل: بأنّ الروایهٔ لا تدلّ إلّا علی أنّ علی بن الحسین علیه السّلام عبد اللّه فی کساء الخزّ، و العبادهٔ أعم من الصّلاهٔ، فیمکن أن لبسه علیه السّلام و عبد اللّه فیه عبادهٔ غیر الصّلاهٔ فعلی هذا تدلّ الروایهٔ علی جواز لبس الخز، و علی تقدیر دلالتها علی جواز الصّلاهٔ فیه، فلا تدلّ علی جواز الصّلاهٔ فی جلده، بل قدر المتیقن هو جواز الصّلاهٔ فی وبر الخزّ، خصوصا مع کون ما لبسه علیه السّلام کساء الخز، لأنّ المناسب معه هو أن الکساء منسوج من وبر الخز.

و أمّا ما رواها سعد بن سعد عن الرضا علیه السّلام (قال: سألته عن جلود الخزّ؟ فقال:

هوذا «۲» نحن نلبس، فقلت: ذاک الوبر جعلت فداک. قال: إذا حلّ وبره حلّ جلده). «۳»

فقد یتوهّم دلالتها علی جواز الصّلاهٔ فی الخز، بأن یقال: إنّ الظاهر من قوله (سألته عن جلود الخز) هو کون سؤال إما عن خصوص الصّلاهٔ فی جلود الخز، لکون مورد النظر عن سؤال السائلین خصوص الصّلاهٔ، و إمّا أن یقال: بأنّ السؤال عن جمیع الجهات الراجعهٔ فی لبس الخز و منها الصّلاهٔ، لأنّ حذف المتعلّق یفید العموم.

---

(۱)- الروایهٔ ۱۳ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- (الظاهران کلمه (هوذا) کلمهٔ واحدهٔ کما ظهر بعد المراجعهٔ، لا أن یکون کلمتین)

(۳)- الروایهٔ ۱۴ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۶۷

و إن قیل: بعدم إمکان أن یقال: إنّ السؤال کان عن جمیع الامور الراجعهٔ بالخز لأجل حذف المتعلق، لأنّ لازم ذلک هو أن یقال: إنّ السؤال کان حتّی عن جواز أکل لحم الخز.

[البحث فی الخز من حیث اللبس]

یقال: بأنّ السؤال- بالنظر إلی أنّ الجههٔ الظاهرهٔ منها هو لبسه- إن کان عن لبسه فیشمل حال الصّلاهٔ، لأنّ من جملهٔ الحالات الّتی یلبسه هو هذا الحال، فتدلّ الروایهٔ علی جواز الصّلاهٔ فی الجلد و وبر الخزّ.

و لکن لا مجال لهذا التوهّم حیث إنّ الظاهر من قوله علیه السّلام (هوذا نحن نلبس) شاهد علی کون سؤال السائل من حیث جواز اللبس و عدمه، فلهذا قال (نحن نلبس) و إن کان نظره إلی جهات اخری، أو الصّلاهٔ کان المناسب أن یقول (نحن نصلّی فیه أو غیر

ذلک من الجهات الراجعة إلیه) فإذا کان السؤال من حیث اللبس، فهو سئل عن حیث اللبس فقط، و لا نظر له بالجهات الطاریة له من قبیل الصّلاة فیه أو غیر ذلک، لأنّ معنی کون الحکم حیثیا هذا، فلم تکن الروایة مربوطة بحال الصّلاة.

إن قلت: إنّ الظاهر من قوله علیه السّلام (إذا حل وبره حل جلده) هو کون السؤال عن حیث غیر المأکولیة، لأنّ الملازمة بین الحلیة الوبر و بین حلیة الجلد یکون فی حیث غیر المأکولیة لأنّ فی غیر المأکول لا تجوز الصّلاة فی وبره کجلده، و أمّا من حیث المیتة فلا ملازمة بین الوبر و الجلد، إذ یجوز لبس الوبر و الصّلاة فی وبر المیتة، و الحال أنّه لا تجوز الصّلاة فی جلد المیتة، و بعد کون السؤال من حیث غیر المأکولیة بمناسبة جواب الامام علیه السّلام، فیستفاد أنّ نظر السائل فی سؤاله هو حیث مانعیة جلد الخزّ و عدم مانعیته للصلاة، و لهذا بعد ما قال علیه السّلام (نحن نلبس) قال (ذلک الوبر) فأجاب: بأنّه (إذا حل وبر الخزّ حلّ جلده).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۸

نقول: یمکن أن یقال: بعد ما قلنا من کون المشتهر فی صدر الأوّل عدم جواز لبس الخزّ و جعله سرجا و الرکوب علیه، کما عرفت من نقل لسان العرب و ابن الأثیر عند العامة، لکون ذلک زی المترفین و لباس العجم، فلا مانع من أن یکون السؤال من حیث خصوص لبسه، فعلی هذا یناسب السؤال و الجواب، فسئل السائل عن لبسه، و الشاهد جواب الامام علیه السّلام بأنا (نلبس) ثمّ بعد ما رای السائل بأن ما لبسه کان ثوبا من وبر الأرانب، و هذا لا یشمل الجلد فقال (ذاک الوبر جعلت فداک) فقال علیه السّلام (إذا حلّ وبره حل جلّده) یعنی: أنّ ما تری من توهّم عدم لبسه کان من باب کون ذلک زی المترفین، و لکون الخزّ من الألبسة الثمنیة، و کل ذلک یکون من باب وبره، لأنّ غلاء قیمته و ثمانته و أهمیته یکون لأجل وبره، فإذا حل وبره و رأیت أنّی لابسه فحل جلده، لأنّ الجلد أولی بعدم الاشکال، لأنّه لیس فیه ثمانة و فخارة و أهمیة مع قطع النظر عن الوبر، فالسؤال و الجواب لیس عن حیث غیر المأکولیّة، و مانعیته للصلاة و عدم مانعیته أصلا. «۱»

و فی هذا الباب روایة اخری لم یتعرض فیها لحال الصّلاة، و لکن نتعرض لها بعد ذلک إن شاء اللّه، و هی الروایة ۱ من الباب المذکور، هذا حال الروایات الّتی نقل فی الوسائل فی الباب ۱۰ من أبواب لباس المصلّی و غیر ما تعرضنا لها، فکل روایات هذا الباب متعرضة للبس الخزّ، و لم تکن مربوطا بما نحن فی مقامه.

---

(۱)- أقول: انّ فی الباب المذکور روایة تعرضت لحال الصّلاة، و هی ما رواها حفص بن عمر أبی محمد من نقل فعل أبی عبد اللّه علیه السّلام من أنّه یصلّی فی الروضة و علیه جبة خزّ سفر جلیة) لم یتعرض لها سیدنا الاستاد مد ظله، و لعلّ وجهه هو عدم کون (الصّلاة) فی الروایة فی نقل اخر، و هو ما رواها علی بن یقطین قال رأیت أبا عبد اللّه علیه السّلام فی الروضة و علیه جبة خز سفر جلیة.

و هی الروایة ۱۱ من الباب المذکور). (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۹

و أمّا بعض الروایات الّتی ذکرها صاحب الوسائل فی الباب التاسع من أبواب لباس المصلی منه متعرض لحیث ما یغش من الخزّ بوبر الأرانب و نحوها، نعم یستفاد منها جواز الصّلاة فی الخزّ الخالص، و لکن بمناسبة کون مورده هو جواز الصّلاة فی الخالص من الخزّ و کونه متعرضة للمنع أو عدم المنع فی ما یغش بوبر الأرانب، نفهم أن الحکم بجواز الصّلاة فی الخزّ الخالص یکون فی خصوص وبر الخزّ، فلا یستفاد من هذه الطائفة حال الجلد.

و أمّا الروایات المذکورة فی الباب ۸ من أبواب لباس المصلی من الوسائل، فنقول: إنّ بعضها متعرضة لفعل بعض المعصومین علیهم السّلام و أنّهم لبسوا الخزّ أو امر بالصّلاة فی الخزّ، و لکن لا یستفاد منها إلا خصوص وبر الخز، کالروایة الّتی رواها سلیمان بن جعفر الجعفری أنّه (قال: رأیت الرضا علیه السّلام یصلّی فی جبة خزّ). «۱»

و ما رواها على بن مهزيار (قال: رأيت أبا جعفر الثانى عليه السّلام يصلّى الفريضة و غيرها فى جبّة خزّ طاروىّ، و كسانى جبّة خزّ، و ذكر أنّه لبسها على بدنه و صلّى فيها، و أمرنى بالصّلاة فيها). «۲»

و ما رواها زرارة (قال: خرج أبو جعفر عليه السّلام يصلّى على بعض أطفالهم و عليه جبّة خزّ صفراء و مطرف خزّ أصفر). «۳»

و الرواية ۶ من الباب المذكور فى الوسائل بهذا النحو: و قد تقدم حديث دعبل أنّ الرضا عليه السّلام خلع عليه قميصا من خزّ و قال له: احتفظ بهذا القميص فقد صلّيت فيه

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۰

ألف ليلة كلّ ليلة ألف ركعة.

[المستفاد من الاخبار جواز الصّلاة فى وبر الخز]

و هذه الروايات لا تدلّ إلّا على جواز الصّلاة فى وبر الخز، لأنّ المتيقن من فعلهم ليس إلا هذا، و لا يمكن دعوى إطلاق لها يشمل الجلد أيضا خصوصا مع ما رأيت من أنّها كانت متعرضة لجبّة خزّ أو مطرف خز، أو قميص خز لامكان كل ذلك منسوج من وبر الخزّ خصوصا القميص، فمن البعيد كون القميص من و برّ الخز مع جلده.

[هل تشمل الروايات صورة الصّلاة فى جلد الخز او لا؟]

و بعض الروايات المذكورة فى هذا الباب هو ممّا قد يتوهم دلالته على جواز الصّلاة فى وبر الخز و جلده، و هى ما رواها الكلينى عن على بن محمد عن عبد اللّه بن إسحاق العلوى عن الحسن بن على عن محمد بن سليمان الديلمى عن قريب عن ابن أبى يعفور (قال: كنت عند أبى عبد اللّه عليه السّلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له:

جعلت فداك، ما تقول فى الصّلاة فى الخز؟ فقال: لا بأس بالصّلاة فيه. فقال له الرجل: جعلت فداك إنّه ميت و هو علاجى و أنّا أعرفه، فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام: أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: إنّه علاجى و ليس أحد أعرف به منى، فتبسّم أبو عبد اللّه عليه السّلام، ثمّ قال له: أ تقول: إنّه دابة تخرج من الماء، أو تصاد من الماء فتخرج، فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك، هكذا هو. فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام: فإنّك تقول: إنّه دابة تمشى على أربع، و ليس هو فى حدّ الحيتان، فتكون ذكوته خروجه من الماء، فقال له الرجل: إى و اللّه هكذا أقول، فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام: فإنّ اللّه تعالى أحلّه و جعل ذكوته موته، كما أحلّ الحيتان و جعل ذكاتها موتها). «۱»

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۱

فنقول أمّا سند هذه الرواية فضعيف فى غاية الضعف أوّلا لأنّ عبد اللّه بن إسحاق العلوى مجهول و لم يوثق فى كتب الرجال، و ثانيا إنّ الحسن بن على مجهول و مشترك، و ثالثا إنّ محمد بن سليمان الديلمى مرمىّ بالغلو و الضعف، مع أنّه لم يكن كثير الرواية، و لم يكن له شيوخ معروفة و لا تلامذة معروفة كى تحصل الوثاقة فى حقه بهذه الامور الّتى هى مناط فى حصول الوثاقة بالراوى و رابعا إنّ

قريب غريب فى نقل الروايـة، فإن كان القريب بالقاف فلا يرى منه رواية إلا هذه الرواية، و ليس له ذكر و لا اسم فى كتب الرّجال مع مـا فى هـذا اللفـظ من الاحتمالات فى ضبطه من أنّه هل القريب بالقاف أو الغين، أو بالفاء أو الغريت بإلغاء و التاء كما احتمل، فعلى هذا تكون الرواية من حيث السـند فى غاية الضعف، أمّا الصحيح فى ابن أبى يعفور الناقل مجلس الامام عليه السّلام هو ابن أبى يعفور كما فى الكافى فضبطه أبى يعفور كما يرى فى الوسائل غير «۱» صحيح، هذا حال الرواية من حيث سندها.

و أمّا دلالتها فهى تـدلّ على جواز الصّلاة فى جلد الخزّ، لأنّه و إن لم يكن فى الرواية لفظ الجلد إلّا أنّ حيث يكون الظاهر من الرواية هو حيث كونه ميتـة مورد إشـكال السائل، فيكون النظر فى السؤال و الجواب إلى الجلـد، لأنّ وبر الميتة لا إشـكال من حيث كونه وبر الميتـة فى جواز الصّلاة فيه، و ما يكون مانعا من حيث مانعيـة الميتـة هو الجلـد، فسـئل، و أجاب عليه السّلام بأنّه ممّا يقبل التذكيـة و ذكاته مثل ذكاة الحيتان.

و لكن الرواية تشتمل على ما لا يمكن الالتزام به بحسب ظاهره، و هو أن قوله

---

(۱)- هذا مربوطة بقبل طبع الوسائل بعشرين مجلدا، و إلّا فالسند فى هذا الطبع كما قال قدس سره الشريف ابن أبى يعفور مصحح.

(أحلّه و جعـل ذكـاته موته كمـا أحـلّ الحيتـان) تـدلّ على جواز أكل لحمه، لأنّه قال (أحلّه) إلّا أن يقال كما قيل: بأن المراد خصوص حلّ لبس جلده و وبره.

و ما رواها معمر بن خلاد (قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الصّلاة فى الخز، فقال: صلّ فيه). «۱»

و دلالة هذه الرواية على جواز الصّلاة فى الخزّ واضح، لأنّ صـريح الرواية هو كون السؤال عن الصّلاة فى الخزّ فقال عليه السّلام (صل فيه) و هل الرواية تشمل جواز الصّلاة فى الجلد أيضا كما تشمل الوبر أم لا؟

ظاهر قول السائل بأنّه (سألت عن الصّلاة فى الخزّ) بدون تعرضه للجلد أو للوبر، و ترك استفصال الامام عليه السّلام و جوابه بأنّه (صلّ فيه) يـدلّ على كون نظر السائـل إلى الجلـد و الوبر، و يجوّز عليه السّلام الصّلاة فى كليهما، و الّا لكان عليه البيان، لأنّه لو كان الجائز خصوص الصّلاة فى الوبر و لم يقله عليه السّلام، فقـد أخـلّ بالفرض، و هو ممّا لا يليق بجنابه عليه السّلام، فهـذا شاهـد على أن مفاد الرواية هو جواز الصّلاة فى الجلد و الوبر كليهما.

[دلالة رواية عبد الرحمن على جواز لبس جلد الخز]

و مثلهما و ان كانت رواية مسـتقلة فى إمكان دعوى دلالتها على جواز الصّلاة فى الخزّ و هى ما أشرنا إليها او قلنا نتعرض لها، و هى ما رواها عبـد الرحمن بن الحجاج (قال: سـئل أبا عبـد اللّه عليه السّلام رجل و أنا عنده عن جلود الخز، فقال: ليس بها بأس. فقال الرجل: جعلت فـداك إنّها علاجى (فى بلادى) و إنّما هى كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبـد اللّه عليه السّلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال: ليس به بأس). «۲»

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

و اعلم أنّه لا يبعـد كون هـذه الروايـة متحـدة مع الروايـة ابن أبى يعفور المتقدمـة بمعنى أنّ عبد الرحمن بن الحجاج و ابن أبى يعفور ينقلان واقعـة واحـدة، لا أن يكون مفاد الروايتين نقل قضـيتين، لما ترى من اتحادهما فى أساس ما نقل- أعنى: أصل القضـية و سؤال

الخزاز- غايـة الأمر يحتمل أن روايـة ابن أبى يعفور إذا بلغ محمد بن سـليمان الديلمى نقلها بصورة الاعجاز و يناسب معه لكونه مرميا بالغلو، و أمّا نقل عبـد الرحمن بن الحجاج لكون رواته رجالا مبرزين نقلوا جهـة الفقاهتى من الروايه، و لكن بينهما اختلاف من حيث إنّ روايـة ابن أبى يعفور تعرضت للصّـلاة فى الخزّ و روايـة عبـد الرحمن بن الحجاج تعرضت للسؤال عن جلود الخزّ، و لا تعرض فيها للصّـلاة، و على كل حال حدسنا ينتهى إلى كون الروايتين رواية واحدة، أعنى: كل من الروايتين ينقلان واقعة واحدة من أبى عبد اللّه عليه السّلام.

و أمّا دلالتها فيظهر منها كون نظر السائل السؤال عن جلود الخزّ و نفى البأس الامام عليه السّـلام عنه، و أمّا جواز الصّـلاة فيه فلا يستفاد من الروايـة، لأنّه على تقـدير كونها عين رواية ابن أبى يعفور، فحيث إنّ سـند رواية ابن يعفور ضـعيف، فلا يمكن الأخذ بما هو متفرد فى نقله، بل لا بدّ فى الأخذ بما هو مدلول رواية عبد الرحمن، و هى لم يتعرض للصّلاة، بل يمكن كون السؤال عن جواز لبس الخزّ و عدم جوازه، و أجاب أبو عبد اللّه عليه السّلام بعدم البأس به.

و لا يمكن أن يقال: إنّ حذف المتعلّق يفيد العموم، لأنّه بعد ما قال الراوى: بأن رجلا سئل عن جلود الخزّ، و لم يتعين عن أيّة جهة من جهاته عن لبسه أو الصّلاة فيه، و لم يفصّل الامام عليه السّلام فى مقام الجواب، فتدل الرواية على جواز كل جهاته و منها الصّلاة فيه.

لأنّه يقال: إنّ السؤال يمكن أن يكون عن لبسه، لأنّ ما يأتى بالنظر عن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۴

الجهـات الراجعـة إلى الجلـد هو لبسه، لا- جهاته الاخر خصوصا، مع كون هـذا الحيث، أعنى: حيث لبسه، كان مورد الكلام فى صـدر الأول، كما بيّنا من ورود بعض الروايات فى طرق العامة، فيمكن أن يكون السؤال عن هذا الحيث.

فعلى هـذا لا يمكن الاسـتدلال بهـذه الروايـة لصـحة الصّـلاة فى جلـد الخزّ بعـد ما قلنا من كون نظر السائل بحيث اللبس، و لا أقلّ من احتماله، هذا كله حال هذه الروايات.

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: إنّ الكلام يقع فى ما يستفاد من الروايات و إن بيّناها ضمنا فنقول: أمّا وبر الخز فجواز الصّلاة فيه، و اسـتثنائه عن الحكم الصـادر من الشـارع بعـدم جواز الصّـلاة فى غير المـأكول، مسـلم و لا يبعـد كونه إجماعيا، كما يظهر من كثير من عبـارات أصـحابنا رضوان اللّه عليهم، و لدلالـة بعض الروايـات على ذلك مثل ما ذكرنا من الروايات الناقلـة من أنّ المعصومين: كانوا يلبسون جبّة الخز أو مطرف الخزّ أو قميص الخزّ و يصلّون فيه، و لا إشكال فى أنّ ما لبسوه إمّا كان وبره الخالص بلا جلد كما لا يبعد ذلك أو كان مع الجلـد، و على كل حال يثبت جواز الصّـلاة فى وبر الخزّ و مثل ما دلّ من الروايات المتقدمـة على عدم جواز الصّـلاة فى الخزّ المغشوش بوبر الأرانب، و أمّا فى الخز الخالص فلا بأس بالصّـلاة فيه مثل ما رواها أيوب بن نوح رفعه (قال: قال أبو عبـد اللّه عليه السّلام: الصّلاة فى الخزّ الخالص لا بأس به، فأمّا الّذى يخلط فيه وبر الأرانب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا فلا تصلّ فيه). «۱»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۹ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۵

فهـذه الروايـة كمـا ترى تـدلّ على خصـوص الـوبر، لأنّ مـا يمكن أن يغش بـوبر الأرانب هو وبر الخزّ لا- جلـده، فالخـالص المقـابل للمغشوش هو الوبر، فتدلّ على جواز الصّلاة فى وبر الخزّ، فجواز الصّلاة فى وبره ممّا لا إشكال فيه.

[فى ذكر الروايات الدالّة على عدم البأس بجلد الخز و جوابها]

اشارة

أمّـا الكلاـم فى جواز الصّـلاة فى جلـد الخزّ و عـدمه فنقول: إنّ مـا يظهر من القـدماء هو اسـتثناء الخزّ الخالص من الحكم بعـدم جواز

الصّلاة فی ما لا یؤکل لحمه و لا یشرب لبنه، و شموله للجلد غیر معلوم، و ما یمکن أن یستدل به لجواز الصّلاة فی جلد الخزّ هو بعض الروایات المتقدمة:.

أحدها: ما رواها سعد بن سعد عن الرضا علیه السّلام

(بأن یقال: إنّ قوله فیها (إذا حلّ وبره حلّ جلده) «۱» یدلّ علی الجواز فی الجلد، لأنّ الملازمة بین الوبر و جلد الخزّ تثبت من هذه الروایة، فکما یحلّ أن یصلّی فی وبره یحلّ فی جلده، و لا وجه لأنّ یقال: إنّ السؤال من حیث المیتة، لأنّ الملازمة بین الوبر و الجلد تکون من حیث غیر مأکولیة اللحم، لأنّ غیر المأکول کما لا یحلّ أن یصلّی فی وبره لا یحلّ فی جلده، و لکن مع ما أسلفنا من أنّ السؤال یکون من حیث اللبس، و الشاهد جواب الامام علیه السّلام (هوذا نحن نلبسه) فلیست الروایة أصلا مربوطا بباب الصّلاة، فلا وجه للاستدلال بها علی صحة الصّلاة فی وبره الخزّ و لا فی جلده.

ثانیها: ما رواها ابن أبی یعفور

«۲»، فإنّ السؤال فیها یکون عن الصّلاة فی الخزّ و من خصوصیات الواردة فیها مثل قوله (إنّه میت) و غیر ذلک یستفاد کون السؤال راجعا إلی الجلد فقط، أو إلی الجلد و وبر الخزّ، و یظهر من جواب الامام علیه السّلام

---

(۱)- الروایة ۱۴ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۷۶

حلیة الصّلاة فی جلد الخزّ.

و فیه أنّه کما قلنا تکون هذه الروایة ضعیفة فی غایة الضعف، فلا یمکن العمل بها.

ثالثها: ما رواها عبد الرحمن الحجاج

، وجه الاستدلال هو أن فی هذه الروایة صرح الجلد، لأنّ عبد الرحمن بن الحجاج (قال: سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام رجل و أنا عنده عن جلود الخزّ، فقال: لیس به بأس). «۱»

و حیث إنّ السائل لم یعین أنّ سؤاله عن لبسه جلود الخزّ أو عن الصّلاة فیها، و لم یفصّل الامام علیه السّلام فی الجواب، فیستفاد جواز الصّلاة فی جلده.

و فیه أنّه کما قدمنا یمکن أن یکون السؤال عن خصوص لبس جلد الخزّ لوقوع ذلک مورد الکلام فی الصدر الأول، و هذا الحیث یأتی بالنظر عن الجلد، فإذا سئل عن الجلد، و قیل مثلا (ما تقول فی جلود الخز) یأتی بالنظر کون السؤال عن لبسه، فمع هذا الاحتمال لا یمکن دعوی کون الظاهر من الروایة هو السؤال عن الصّلاة فی جلد الخزّ فی هذه الروایة، و لا یمکن الاستشهاد علی استثناء جلد الخزّ.

رابعها: ما رواها معمر بن خلاد

(قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن الصّلاة فی الخزّ فقال: صلّ فیه). «۲»

و دلالة هذه الروایة علی جواز الصّلاة فی الخزّ ممّا لا إشکال فیه لصراحة الروایة فی ذلک، و لا وجه لدعوی اختصاصها بجواز الصّلاة

فى وبر الخزّ، لأنّ

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۷

السؤال عن الخزّ و لم يعين السائل وبر الخزّ أو جلده، و لم يفصّل الامام عليه السّلام فى الجواب بين الوبر و الجلد، فتفيد عموم الحكم من الرواية لجواز الصّلاة فى الجلد و وبر الخز.

و لكن مع ذلك يكون الحكم باستثناء جلد الخزّ عن عموم الحكم بعدم جواز الصّلاة فى ما لا يؤكل لحمه و لا يشرب لبنه مشكل، فنقول توضيحا للمطلب بعونه تعالى: بأنّه بعد ما يكون المسلم عندنا مانعية كون لباس المصلّى من أجزاء الميتة، و مانعية كونه من أجزاء حيوان الّذى لا يؤكل لحمه و لا يشرب لبنه، فكل ما يكون غير مذكّى أعني: يكون ميتة، و كل حيوان يكون غير مأكول اللحم، لا تجوز فيه، فتارة يدعى كون منصرف الأدلة الدالة على عدم جواز الصّلاة فى الميتة هو الحيوانات البرية، أو يدعى كون منصرفها هو كل حيوان يكون له نفس سائلة من باب أنّ مانعية الميتة للصّلاة ليست إلّا من باب نجاسة الميتة، و ما لا نفس له ليس نجسا أو يدعى كون منصرف الأدلة الدالة على مانعية غير المأكول من الحيوانات البرية، و لا تشمل هذه الأدلة حيوانات البحرية، أو يدعى كون الخزّ من الحيوانات التى يحلّ أكل لحمه كالسمك، و تارة لم نقل بتمامية تمام هذه الدعاوى أو بعضها.

فإن قلنا بكون الخزّ مأكول اللحم و بكون منصرف أدلة مانعية الميتة هو الحيوان البرى غير مأكول اللحم، فلا إشكال فى جواز الصّلاة فيه، و عدم شمول الأدلة الدالة على مانعية الميتة و غير المأكول لجلده و وبره أصلا، و لا حاجة إلى ورود الدليل الخاص على جواز الصّلاة فيه.

أو قلنا: بأنّ مانعيته الميتة فى خصوص ما له نفس سائلة، و انصراف أدلة الدالة على مانعية غير المأكول بخصوص حيوانات البرية، فلا إشكال فى صحة الصّلاة فى الخزّ جلده و وبره، لأنّه خارج موضوعا عن الأدلة الدالة على مانعية الميتة و غير

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۸

المأكول بناء على كون الخزّ من الحيوانات البحرية، لأنّه بعد كون الخزّ من الحيوانات البحرية، فلا تشمل الأدلة الدالة على مانعية الميتة و غير المأكول للصّلاة، فيكون الخزّ موضوعا خارجا عن عموم هذه الأدلة، و لا حاجة فى جواز الصّلاة فيه إلى ورود دليل خاص، فتصح الصّلاة فى جلده و وبره.

و أمّا لو قلنا: بكون منصرف أدلة الدالة على مانعية الميتة هو حيوان البرى، و قلنا بكون الخزّ حيوان بحرى، فمن حيث مانعية الميتة لا يبقى إشكال فى الخزّ، لأنّ الخز ليس من أفراد الميتة الّتى تكون لبسها فى الصّلاة ممنوعا.

أو قلنا: بأنّ مانعية الميتة باعتبار نجاستها، و ما لا نفس له لا يكون نجسا، و قلنا: بكون الخزّ من الحيوانات الّتى لا نفس لها، فأيضا يكون الخزّ خارجا موضوعا عن أدلة الدالة على مانعية الميتة، و لا يحتاج جواز الصّلاة من حيث مانعية الميتة إلى دليل خاص فى الجلد و وبر الخزّ.

و لكن بأحد النحوين لو ارتفع الاشكال فى الخزّ من حيث مانعية الميتة إما بعدم كون حيوان البحرى مانعا، و إما من باب عدم كون ما لا نفس له من الحيوانات مانعا فى الصّلاة من حيث مانعية الميتة، لكن يبقى الاشكال فيه من حيث مانعية غير المأكول، فإن قلنا: بكون منصرف الأدلة فى مانعية غير المأكول هو خصوص حيوانات البرية، و قلنا بكون الخزّ حيوانا بحريا، أو قلنا: بكونه ممّا يؤكل لحمه فأيضا يرتفع الاشكال من حيث غير المأكولية، و يخرج الخزّ أصلا عن عموم ما دلّ على مانعية غير المأكول، فلا حاجة فى جواز الصّلاة فى جلده و وبره إلى دليل خاص.

[لا دليل على عدم كون الخز ممّا لا نفس له]

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا دعوى انصراف أدلة مانعية الميتة عن الحيوانات البحرية، فما لا دليل عليه، و لا وجه للالتزام به، و أمّا دعوى انصراف الأدلة عن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۹

الميتة الغير النجسة مثل ما لا نفس لها، فإن تكن ممكنا، و لا يبعد ذلك كما قدمنا، و لكن كون الخزّ من الحيوانات الّتى لا نفس لها ممّا لا دليل عليه، و كذلك لا وجه لدعوى انصراف الأدلة الدالة على مانعية الصّلاة فى غير المأكول عن الحيوانات البحرية، و أمّا كون الخزّ من الحيوانات الّتى يؤكل لحمه، حتّى لا يشمله عموم المنع عن الصّلاة فى غير المأكول، و إن كان ربما يتوهم أنّه يستفاد من بعض الروايات:

مثل ما رواها ابن أبى يعفور (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أكل لحم الخزّ؟

قال: كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه و إلّا فاقربه). «۱»

ما رواها زكريا بن آدم (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام فقلت: إنّ أصحابنا يصطادون الخزّ، فاكل من لحمه؟ قال: فقال: إن كان له ناب فلا تأكله. قال: ثمّ مكث ساعة، فلما هممت بالقيام قال: أمّا أنت فإنّى أكره لك أكله فلا تأكله). «۲»

بناء على كون المستفاد منهما أن الخزّ على قسمين أحدهما ما كان له ناب، و الآخر ما ليس له ناب فالأول لا يجوز أكله، و الثانى يجوز أكله، و ربما يستظهر ذلك من ذيل رواية ابن أبى يعفور المتقدمة «۳» حيث قال عليه السّلام فى ذيلها (فإنّ اللّه تعالى أحلّه و جعل ذكاته موته كما أحل الحيتان و جعل ذكاتها موتها) بأن يقال: إنّ (أحلّه) يعنى جعله من الحيوانات الّتى يحلّ أكل لحمها.

و لكن الالتزام بكون الخزّ ممّا أكل لحمه غير ممكن:

أمّا أوّلا فلأنّ الرواية أعين (قال: سألت أبا جعفر عن الخزّ فقال: سبع يرعى

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۰

فى البر و يأوى البحر) «۱» تدلّ على عدم جواز أكل لحمه بناء على كون السؤال عن أكل لحمه و جواب الامام عليه السّلام بأنّه (سبع يرعى فى البر و يأوى البحر) كان جوابا عن عدم جواز أكل لحمه من باب كونه سبعا، غاية الامر اكتفى فى مقام الجواب بقوله (سبع) لأنّه بعد كونه سبعا لا يجوز أكل لحمه (لبعد كون سؤال المسائل عن الموضوع و عن حقيقته، و كان جواب الامام عليه السّلام راجعا بيان الموضوع، بل الظاهر كون السؤال عن حكمه، و الجواب بكونه سبعا يكون جوابا عن الحكم، و أنّ حكمه حكم السباع).

و ثانيا أنّه على فرض دلالة رواية على جواز أكل لحمه فلا يمكن العمل بها، لأنّه بعد كون المسلّم تقريبا عند أصحابنا رضوان اللّه عليهم كون جائز الاكل من الحيوانات البحرية هو خصوص السمك، و السمك خصوص ما له الفلس فلا يمكن الالتزام بجواز أكل لحم الخزّ على تقدير كونه من الحيوانات البحرية.

[لا اشكال فى صحّة الصّلاة فى وبر الخز]

فإذا عرفت شمول أدلة مانعية الميتة لحيوانات البرية و البحرية، و كذلك عموم مانعية غير المأكول و عدم انصرافهما بحيوانات البرية،

و عـدم إثبـات كون الخزّ يجوز أكل لحمه، فيشـمله عموم المنع عن الصّـلاة فى الميتـة و فى غير المأكول، و لا بـدّ لإخراجه إلى ورود دليل مخصص للعمومين: عموم مانعية الميتة، و عموم مانعية غير المأكول.

فنقول: أمّا وبر الخزّ فقد اسـتظهرنا من الأدلة جواز الصّلاة فيه و تخصيص العام به، و أمّا جلد الخزّ فقد بيّنا أنّ ما يمكن أن يعتمد به فى مقام تجويز الصّـلاة فى جلـده هو روايـة معمر بن خلاد، فنقول: إنّه بعد ما عرفت من أنّه لا يظهر من كلام اللغة كون الخزّ حيوانا إلا ما عن المصباح من أن الخزّ صوف غنم البحر، و بعد ما

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۱

عرفت من أن المسـتفاد من روايـة ابن أبى يعفور و روايـة عبـد الرحمن بن الحجـاج هو كون الخزّ حيوانـا بحريـا و من بعض الروايات كونه من السباع، و من بعضـها كونه حيوانـا يرعى فى البر و يأوى البحر، و المسـتفاد من روايـة ابن أبى يعفور كون ذكاته خروجه من الماء، و بعد كون صـحة الصّـلاة فيه موقوفا بورود الجواز للصّلاة فيه من حيث مانعية الميتة أعنى: يصح فيه الصّلاة و إن كانت ميتة، أو أنّه مـذكّى و من حيث مانعيـة الصّـلاة فى غير المأكول و قدر المسلّم من رواية معمّر بن خلّاد هو عدم البأس فى الصّـلاة فيه من حيث كونه من غير المأكول من الحيوانات، و امّا من حيث الميتـة ففى وبره حيث ليس مانع من هذا الحيث لجواز الصّـلاة فى وبر الميتة، فلا يبقى إشكال فى جواز الصّلاة فى وبر الخزّ.

و امّـا جلـده فحيث إنّه لاـ بـد فى صـحة الصّـلاة فيه من إثبـات كـونه مـذكّى أو من ورود دليـل على عـدم كـون حكمه كميتـة سـاير الحيوانات، و حيث أن عموم الـدال على عـدم جواز الصّـلاة فى الميتـة فى حدّ ذاته يدلّ على عدم جواز الصّـلاة فى الميتة، و منها ميتة الخزّ و روايـة معمر بن خلاد و إن كانت فى حـدّ ذاتها تدلّ على جواز الصّـلاة فى الخزّ و نقول: بشـمول إطلاقها للجلد و الوبر، و لكن ليست هنا الروايـة خاصا بالنسـبة إلى الـدليل الـدال على عـدم جواز الصّـلاة فى الميتـة، لأنّ دليل حرمـة الصّـلاة فى الميتة تمام باعتبار شموله لجلد الخزّ و لجلد غيره من الحيوانات، و رواية معمر بن خلاد أيضا تمام من جهة لأنّ عمومها أو إطلاقها يشـمل الجلد و الوبر، فالـدليل الدال على عدم جواز الصّـلاة فى الميتة تمام من جهة تكفله لكل ميتة خزا كان أو غير خز، و عموم هذه الرواية تمام من جهة شمول عمومه لو بر الخزّ و جلـده، فالنسـبة بين الـدليلين يكون العموم و الخصوص من وجه، لاـ العموم و الخصوص المطلق، فلاـ وجه لتقديم رواية معمر على الدليل الدال على عدم جواز الصّلاة فى الميتة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۲

نعم حيث لا يشـمل عموم المنع من الصّـلاة فى الميتة الوبر، فرواية معمر بن خلاد بالنسـبة إلى وبر الخزّ يكون بلا معارض، و من حيث غير المأكولية يكون خاصا بالنسبة إلى عموم الدال على عدم جواز الصّلاة فى غير المأكول.

[لم يثبت دليل لخروج جلد الخز من الاخبار المانعة]

و أمّا الجلد فلم يثبت خروجه من عدم جواز الصّـلاة فى الميتة، لما قلنا فلا بدّ فى صـحة الصّـلاة فيه- مضافا إلى دلالة الدليل على عدم كونه محكومـا بحكم غير المـأكول من الحيوانات- إلى وجود دليل إمّا على بيان تـذكيته و إمّا من كونه خارجا بالخصوص عن عموم الحكم بعدم جواز الصّلاة فى الميتة، و لم يوجد ما يدلّ على ذلك.

و إن قلت: إنّ المسـتفاد من روايـة عبـد الرحمن بن الحجـاج و روايـة ابن أبى يعفـور هـو كـون تـذكيته بـالخروج عن المـاء، فهـو من الحيوانات القابلة للتذكية و تذكيته الخروج عن الماء، فيكون مذكّى.

نقول: أمّـا روايـة عبـد الرحمن فكمـا قلنا يحتمل عـدم كونها غير روايـة ابن أبى يعفور، و نحتمل فيها احتمالا اخر، و هو أن يكون نظر

السائل فى سؤاله من جهة كونه كلبا، و الكلب يكون نجسا، فلا يجوز لبس جلده، فكيف جوّز لبسه، و لهذا قال (و إنّما هى كلاب تخرج من الماء) و كان قول أبى عبد اللّه عليه السّلام فى جواب ذلك، و أنه ليس حكمه حكم الكلاب، لأنّ الكلب النجس هو الكلب البرى لا البحرى، و الخزّ كلب بحرى، و لهذا قال عليه السّلام (إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال:

الرجل لا. قال: ليس به بأس) يعنى ليس كلب برى، لأنّه لا يعيش خارج الماء.

و لكن مع ذلك ما ينتهى إليه الحدس هو كونها متحدة مع رواية ابن أبى يعفور بمعنى أن ابن أبى يعفور و عبد الرحمن بن الحجاج ناقلان لواقعة واحدة، و على كل

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۳

حال ليس فى رواية عبد الرحمن بن الحجاج ما يدلّ على كون تذكيته بالخروج عن الماء حتّى يرتفع الاشكال من حيث النجاسة، فيبقى للاستشهاد به على عدم بأس بالخزّ من حيث الميتة رواية ابن أبى يعفور الدالة على كون ذكاة الخزّ خروجه من الماء، و عدم البأس من الصّلاة فى جلد الخزّ من هذا الحيث.

[الحكم بجواز الصّلاة فى جلد الخز مشكل]

لكن الحكم على عدم البأس بهذه الرواية الضعيفة مشكل، مع ما عرفت من الكلام فى كون الخزّ من الحيوانات البحرية لدلالة بعض الروايات المتقدمة على أنّه سبع أو انّه حيوان يرعى فى البر و يأوى البحر، فمع ذلك الالتزام بأنّ هذا الحيوان تكون تذكيته بالخروج عن الماء مع فرض كونه السبع أو كونه ممّا يرعى فى البر مع أن حيوان البرى لا يموت بهذا النحو، و ليس فيه التذكية بهذا النحو، بل هو يعيش بحسب طبعه فى خارج الماء، و ما يكون من الحيوانات البرية قابلا للتذكية يذكّى بالذبح أو النحر، و الالتزام بأنّ الخزّ قسمان قسم بحرى و قسم برى، فالبحرى يكون تذكيته باخراجه عن الماء، و البرى سبع مثلا، و يجوز أن يصلّى فى قسمه البحرى لا البرى أيضا مشكل، لعدم امكان هذه الدعوى بالنظر بسياق بعض الروايات، فالحكم بجواز الصّلاة فى جلد الخزّ مشكل. «۱»

---

(۱)- أقول: بأن المستفاد من رواية معمّر بن خلاد جواز الصّلاة فى جلد الخزّ أيضا و إن فرض كون الاشكال فى استفادة ذلك من ساير الروايات، لأنّ الظاهر من هذه الرواية هو كون السؤال عن الخزّ و كما اعترف به سيدنا الاستاد مدّ ظلّه بقرينة كون سؤال السائل مطلقا من حيث الجلد و الوبر، و عدم تفصيل الامام عليه السّلام بين الوبر و بين الجلد، نفهم جواز الصّلاة فى كليهما، و إلّا لأخل بالفرض و تعالى شانهم: عن ذلك خصوصا مع أن المستفاد من رواياتنا مع اختلافهم فى جهات اخرى كون الخزّ هو الحيوان، فلا وجه لأنّ يسأل عن الصّلاة فى هذا الحيوان، و مع ذلك

يحمل السؤال على خصوص الوبر، فالجلد إن لم يكن القدر المتيقن فى الاطلاق، فلا أقل من كونه فى عرض الوبر، و عدم إمكان دعوى الانصراف إلى خصوص الوبر.

فإذا ثبت كون السؤال و الجواب راجعا إلى جواز الصّلاة فى الخزّ جلدا و وبرا، فيقع الكلام فيما أفاده مدّ ظلّه: بأن المانع من الصّلاة فى الخزّ أمران: أحدهما من حيث الميتة، و الآخر من حيث غير المأكولية.

أما من حيث غير المأكولية، فكما افاد يستفاد من رواية معمر بن خلاد عدم الاشكال فى جواز الصّلاة فيه و كون هذه الرواية خاصا بالنسبة إلى عموم ما دل على مانعية غير المأكول فى الصّلاة، و كذلك من غير الروايات لاستفادة استثناء الوبر من هذا العموم منها، و خروج الوبر شاهد على عدم البأس من حيث غير المأكولية، لأنّ غير المأكولية إن كان مانعا كان اللازم عدم تجويز الصّلاة فى وبره أيضا، لأنّ الصّلاة لا تجوز فى وبر غير المأكول كما لا يجوز فى جلده، كما يستفاد ذلك من موثقة ابن بكير.

فيبقى الاشكال بنظره الشريف مدّ ظلّه إلى حيث الميتة فنقول، إنّ ما أفاده مدّ ظلّه من أنّ بعد كون النسبة بين عموم الدال على عدم

جواز الصّلاة فی المیتة مع روایة معمر بن خلاد المتقدمة عموم من وجه، لأنّ کلا من الدلیلین عام من جهة، فعموم الدال علی مانعیة المیتة عام من جهة شموله لجلد میتة الخزّ و لغیر الخزّ من الحیوانات، و هذه الروایة عام من جهة شمولها للجلد و للوبر، فتکون النسبة بینهما عموما من وجه، لا- أن تکون روایة معمّر خاصا بالنسبة إلیه فلا وجه لتقدیم روایة معمّر علی هذا العموم حتّی تکون النتیجة تخصیص عموم مانعیة المیتة بالنسبة إلی الخزّ، و بالنتیجة تجوز الصّلاة فی جلد الخزّ أیضا.

لا یتم بنظری القاصر، لأنّ عموم الدالّ علی مانعیة المیتة إن کان شاملا لخصوص الجلد من کل حیوان فقط لا وبره، فتکون النسبة کما أفاده، بین هذا العموم و بین روایة معمر، و لکن لیس کذلک، بل عمومه یشمل للجلد و للوبر و غیره من أجزائه، و الوبر خرج بدلیل خاص، لا- أنّ العام لا یشمله، و الشاهد علی ذلک دلالة بعض الروایات مثل الروایة ۲ من الباب ۱ من أبواب لباس المصلی بنقل الوسائل، و هی ما رواها محمد بن ابی عمیر عن غیر واحد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۸۵

هذا تمام الکلام فی ما یستفاد من روایات الباب فی بیان موضوعه و حکمه، و قد اخترنا أن الصّلاة فی وبر الخزّ جائز، و أمّا فی جلده فمشکل.

المیتة قال: لا تصلّ فی شیء منه و لا فی شسع.

و هذه الروایة کما تری فی حدّ ذاتها تدلّ علی عدم جواز الصّلاة فی شیء من أجزاء المیتة، فتعم وبر المیتة أیضا، و بعد شمول هذا العموم لوبر المیتة فتکون النسبة بین هذا العموم الدال علی عدم جواز الصّلاة فی المیتة مع روایة معمّر العموم و الخصوص لا العموم من وجه، لأنّ عموم هذا الدلیل یشمل کل أجزاء المیتة، و من الأجزاء الوبر و الجلد من میتة کل حیوان، و روایة معمّر تدلّ علی جواز الصّلاة فی الجلد و وبر میتة حیوان خاص، و هو الخزّ.

فهذه الروایة خاص بالنسبة إلی العموم الدال علی عدم جواز الصّلاة فی أجزاء میتة الحیوانات، فلا وجه لأنّ یقال: إنّ النسبة بینهما عموم من وجه.

إن قیل: بأنّه بعد استثناء وبر المیتة بالدلیل الخارج عن عموم عدم جواز الصّلاة فی المیتة، لدلالة بعض الروایات علی عدم إشکال فی الصّلاة فی وبر المیتة، من حیث کونه وبر المیتة کما نحن ملتزمون بذلک، فخصص هذا لعموم، فبعد ذلک التخصیص یکون العموم غیر شامل لوبر المیتة، و بعد عدم شمول عموم الدال علی مانعیة المیتة للوبر، فتکون النسبة بین هذا العموم و بین روایة معمر عموما من وجه، لأنّ هذه الروایة أعم من جهة شمولها لوبر الخزّ، فلا وجه لتقدیم روایة معمر علی هذا العموم و تخصیصه بهذه الروایة.

نقول: قد ثبت فی محله فی التعادل و التراجیح عدم انقلاب النسبة و أنّ دلیلا و لو خصص بتخصیصات إذا تعارض مع دلیل اخر لا یحاسب العموم بعد تخصیصه، بل یحاسب النسبة بین الدلیلین بما یقتضی ظاهرها فی حدّ ذاته، مع قطع النظر عن تخصیص أحدهما بخاص اخر، فعلی هذا فی المقام و لو خصّص عموم الدال علی عدم الصّلاة فی المیتة بما دل علی جواز الصّلاة فی وبر المیتة، و لکن لا یحاسب هذا العموم بعد التخصیص فی مقام التعارض مع روایة معمّر، بل بعمومه یعامل معاملة المتعارضین، و حیث یمکن التوفیق بینهما بنظر العرف، و یمکن الجمع بینهما بحمل العام علی الخاص فیجمع بینهما، و تکون النتیجة علی هذا جواز الصّلاة فی جلد الخزّ و وبره من کلا الحیثین، أعنی: لا یضرّ کونه من غیر المأکول و لا کونه میتة. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۸۶

[فی البحث عن کون ما فی ید الناس الّذی یسمّونه خزّا یجوز الصّلاة فی وبره او لا؟]

اشارة

ثمّ بعد ذلک يقع الكلام فى جهة اخرى، و هو أنّه بعد الفراغ عن حكم الخزّ، و فرض جواز الصّلاة فى جلده و وبره أو فى خصوص وبره- هل ما يكون فى أيدى الناس من جلد حيوان و يسموه الخزّ و يطلقون عليه اسم الخزّ، هو الخزّ الّذى صحّ فيه الصّلاة، أو هو حيوان اخر؟

و منشأ الاشكال هو كون الحيوان الّذى يسمونه الخزّ فى زمن صدور الروايات هو غير هذا الّذى يطلق عليه الخزّ فى هذا الزمان، خصوصا بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الدالة على قابلية أن ينسج وبرها، أو قابلية غشّ وبره بوبر الأرانب و الثعالب من كون وبره طويلا، و ما فى أيدى الناس فى عصرنا ليس وبره كذلک، فمع الشّک فى كون هذا الحيوان الّذى يقال فى عصرنا بنفسه أو بجلده و وبره الخزّ هو الخزّ الّذى استثنى من عموم حرمة الصّلاة فى غير المأكول أم لا، فما هو الحكم فى المقام؟

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۴، ص: ۸۶

قد يقال فى المقام: بأن أصالة عدم النقل يكفى فى إثبات كون الخزّ المتداول فى زمن صدور الرواية هو هذا الخزّ المتداول فى زماننا بأن يقال: إنّه نرى استعمال اللفظ فعلا فى ما يأتى به التجار على وجه الحقيقة، فإذا شک فى أنّه هل نقل هذا اللفظ عن معناه الأوّلى إلى هذا المعنى أم لا، فببركة أصالة عدم النقل ندفع هذا الاحتمال، فنقول: إنّ معنى الخزّ فى زمن صدور الرواية هو معناه فى هذا الزمان. «۱»

---

(۱)- أقول: بعد ما عطف سيد الاستاد مد ظلّه عنان الكلام إلى هذا المقام، و بيان ما ذكر من التمسک بأصالة عدم النقل قلت بمحضره الشريف: بأن المقام ليس ممّا يمكن التمسک بأصالة عدم النقل و استكشاف كون الخزّ المعمول فى هذا الزمان يجوز أن يصلّى فى وبره، أو فى وبره

و جلده على الكلام المتقدم، لأنّ ما نرى من تمسک العقلاء بها، و المورد الّذى يكون بنائهم عليها هو فى موردين: أحدهما فى ما يعلم مستعمل فيه فى زمان اللاحق، و كون استعمالهم فيه على وجه الحقيقة و لم يعلم كون معناه الحقيقى فى السابق، هل هو هذا أم لا، مثل ما نرى من كون الامر حقيقة فى الوجوب فى عرف المتشرعة، و نشک فى أنّ موضوع له الامر هل هو الوجوب فى عرف السابق على هذا العرف، أو كان غير ذلک و نقل عنه إلى هذه المعنى، فبأصالة عدم النقل نقول: كون الموضوع له هو الوجوب فى العرف السابق على العرف المتشرعة ثانيهما مورد نعلم موضوع له السابق و لكن نشک فى زمن اللاحق، مثلا نعلم كون الموضوع له فى الصّلاة سابقا هو الدعاء، و لكن فى هذا الزمان نشک فى ان موضوع له فيه هل هو معنى السابق، أو نقل إلى معنى اخر، فبأصالة عدم النقل نحكم بكون الموضوع له فى اللاحق ما هو الموضوع له فى السابق، و كما ترى ما هو الميزان فى بناء العقلاء على التمسک بهذا الأصل هو أنّ كل مورد يكون مراد المتكلم غير معلوم، فلا يعلم أنّ مستعمل فيه اللفظ هل هو معناه الحقيقى فى السابق أو المراد غير ذلک، فيكون بناء العقلاء على أصالة عدم النقل، و كذا فى ما يشكون فى ما هو المراد الحقيقى منه فى السابق حتّى يحملون الألفاظ المستعملة فى السابق عليه إذا كان المعلوم عندهم معناه الحقيقى اللاحق يتمسكون بأصالة عدم النقل و يحملون الألفاظ المستعملة فى معنى الحقيقى السابق إذا كان اللاحق مشكوكا و فى معنى الحقيقى اللاحق إذا كان السابق مشكوكا كما بينا فى الموردين المتقدمين.

و أمّا إذا كان مستعمل فيه اللفظ فى السابق معلوما، و بعبارة اخرى يعلم موضوع له اللفظ فى السابق، و كذلک يعلم موضوع له اللفظ فى اللاحق، و يكون الشّک فى اتحاد معنى اللاحق مع السابق، و أنّ موضوع له اللاحق المعلوم هل هو متحد مع موضوع له السابق أم

لاـ فليس بنـائهم على إجراء أصالـهٔ عـدم النقـل لاثبات اتحاد معنى اللاحق مع معنى السابق، و ما نحن فيه من هـذا القبيل إذ نحن بعد الفراغ من كون الخزّ الّذى هو حيوان بحرى صار مورد حكم الأحكام، و هو جواز الصّلاهٔ فيه، فنحن نعلم موضوع له اللفظ فى السابق- أعنى: ما صدر من لسان أهل البيت:

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۸۸

[نقل كلام المجلسى ره]

ثمّ اعلم أن المحكى من المجلسى رحمه اللّه هو الاشكال فى جريـان أصالـهٔ عـدم النقل فيما نحن فيه، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّه بعـد الشّـك فى كون مـا فى أيـدى النـاس فى هـذا الزمـان و يطلقون عليه الخزّ هو الخزّ الّـذى كان متعارفا فى زمن صـدور الروايات، فيكون الحكم بجواز الصّـلاهٔ فى ما فى زماننا من الخزّ مشـكل، لأنّه لا يعلم كون هذا هو ما كان موضوعا لحكم الشارع بجواز الصّـلاهٔ فيه، و لا يكفى هنا أصالـهٔ عـدم النقل، لعـدم اتصال عرفنا بعرف زمان صـدور الروايات، إذ وقع الخلاف فى حقيقته فى أعصار علمائنا السابقين رضوان اللّه عليهم أيضا، و حجيـهٔ أصالـهٔ عدم النقل فى ذلك ممنوع، بل الظاهر أنّه غيره، لأنّ الظاهر من الروايات كون الخزّ هو يموت بخروجه عن المـاء، و مـا فى أيـدى النـاس يقـال: إنّه دابـهٔ تعيش فى البر و لاـ تموت بـالخروج عن الماء، إلّا أن يقال: انهما صنفان برى و بحرى و تجوز الصّلاهٔ فى

فى الروايات- و إلّا فإن كنا نحن شاكين فى ذلك أعنى: فى كونه حيوانا بحريا أو برّيا أصـلا كنا شاكين فى كونه الإبريسم أو الحيوان فمن، رأس لم نكن عالمين بموضوع حكم الشارع، لا أن يكون شـكنا فى كون ما فى أيـدى الناس فى عصـرنا هو ما حكم فى الأخبار بجواز الصّلاهٔ فيه أم لا.

و فى المقـام على الفرض بعـد فرض كون الخزّ الجـائز فيه الصّـلاهٔ هو حيوانـا بحريـا، و على الفرض نرى أنّ ما فى أيـدى بعض التجار يطلقون عليه الخزّ بلاـ إشـكال، فأيضـا لا نشك فى أنّ مرادهم فعلا بالخزّ ما هو فى أيـديهم، و لكن لا نـدرى أنّ ما يطلقون عليه الخزّ فعلا هو متحد مع ما اطلق عليه الخزّ فى زمن صدور الروايات أم لا، فليس شك فى النقل و عدمه حتّى يتمسّك بأصالهٔ عدم النقل، بل الشّـك فى اتحـاد موضوع له الخزّ فعلا مع موضوع له الخزّ سابقا، فلا مجال لأصالـهٔ عـدم النقل خصوصا مع ما يقال: من أنّ هـذا الخزّ الّـذى يكون فعلاـ هو حيوانـا بريا، فكيف يمكن أن يقال: بكونه متحـدا مع الخزّ السابق الّـذى هو حيوان بحرى، ثمّ بعـد ما قلت ذلك قرره مد ظله ببيان كاف شاف عال، و لم يرده فلعلّه استرضاه مدّ ظلّه). (المقرر)

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۸۹

كليهما، و هو بعيد، هذا حاصل المحكى عن كلامه رحمه اللّه.

[الحكم بجواز الصّلاة فى ما يطلق عليه الخز فى هذا الزمان مشكل]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما قال رحمه اللّه فى وجه عدم جريان أصالهٔ عدم النقل غير تمام، إذ لو فرض عدم الاشكال فى إجرائها من جهـهٔ اخرى، فمـا ذكره- من أنّ عرفنـا إلى عرف زمـان صـدور الروايات غير متصل، لكون المسألـهٔ مورد الاشـكال سابقا عنـد الفقهاء رضوان اللّه عليهم- لا يوجب عـدم إجراء أصالـهٔ عـدم النقل، لأنّ فى زماننا، و كـذا قبل زماننا من أزمنـهٔ فقهاء السّـلف ممّا بعـد زمان صـدور الروايات كلها، يشكّ فى النقل، فتجرى أصالـهٔ عـدم النقل، و يكون كل هذه الازمنهٔ المتأخرهٔ زمان الشّك فى النقل، و ببركهٔ أصالهٔ عدم النقل يحكم بعدم نقل اللفظ عن معناه الّذى كان موضوعا له اللفظ الخزّ فى زمان صدور الروايات.

نعم، لـو فرض كون الخزّ على نوعين: نوع برى و نوع بحرى، و لاـ يعلم بـأنّ الخزّ الموضوع لحكم جواز الصّـلاهٔ فيه هو أىّ منهمـا، فلا يمكن التمسك بأصالـهٔ عـدم النقل لا ثبات كون الخزّ المحكوم بجواز الصّـلاهٔ فيه هو هـذا الخزّ الّـذى يكون فى ايـدى الناس فى هذا

العصر الّذی يقال: إنّه حيوان بری، مضافا إلی أنّ ظاهر بعض الادلة كونه هو حيوان بحری.

نعم، لو كان الخزّ موضوعا لكلا القسمين، و لم يعيّن فی الروايات أنّ موضوع حكم جواز الصّلاة هو أیّ من القسمين، و كانت الروايات من هذا الحيث- أعنی: لم يكن مفادها إلا جواز الصّلاة فی الخزّ بدون تصريح فيها عما هو موضوعه- فكان للحكم بجواز الصّلاة فی كلا القسمين وجه، و لكن ليس الأمر كذلك، و قد عرفت بيان عدم كون المقام مقام التمسك بأصالة عدم النقل لما قلنا، فالحكم بجواز الصّلاة فی ما يطلق عليه الخزّ فی عصرنا مشكل) هذا تمام الكلام فی الخزّ.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۰

الامر الثانی: [فی ما قيل بخروجه عن الادلّة المانعة السنجاب]

اشارة

ممّا قيل باستثنائه عن عموم الدالّ علی مانعية كون لباس المصلّی من غير المأكول السنجاب، فنذكر أخبار الباب تيمنا، ثمّ بعض الجهات الراجعة إليها فنقول:

[فی ذكر الروايات المربوطة بالسنجاب]

الرواية الأولی:

من الأخبار، الرواية الّتی رواها محمد بن يعقوب عن علی بن محمد عن عبد اللّه بن إسحاق عمن ذكره عن مقاتل بن مقاتل (قال؟ سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصّلاة فی السمور و السنجاب و الثعالب؟ فقال: لا خير فی ذا كله ما خلا السنجاب، فإنّه دابّة لا تأكل اللحم). «۱»

أمّا سندها فضعيف لأنّه، مضافا إلی كون عبد اللّه بن إسحاق فی طريقها و هو مجهول، حذف الواسطة بينه و بين مقاتل بن مقاتل.

أمّا دلالتها فهی تدلّ علی استثناء خصوص السنجاب، لكن قرنه بعلة لا يمكن الأخذ بها مطلقا، و هی أنّه دابة لا تأكل اللحم إلا أن يقال: بكونها حكمة لا علة.

الرواية الثانية:

ما رواها محمد بن يعقوب عن عبد اللّه بن إسحاق العلوی عن الحسن بن علی عن محمد بن سليمان الديلمی عن علی بن أبی حمزة (قال سألت:

أبا عبد اللّه عليه السّلام و أبا الحسن عليه السّلام عن لباس الفراء و الصّلاة فيها؟ فقال: لا تصل فيها إلّا ما كان منه ذكيا. قلت: أو ليس الذكیّ ما ذكّی بالحديد؟ قال: بلی إذا كان ممّا يؤكل لحمه، قلت: و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو ممّا نهی عنه رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم إذ نهی عن كل ذی ناب و مخلب). «۲»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۱

أمّا سند الرواية فضعيف قدمنا وجه ضعفه فی طی الكلام فی رواية ابن أبی يعفور عند الكلام فی الخزّ، لأنّ الاشكالات المتقدمة فی

تلک الروایة- غیر الاشکال الوارد من جهة (فریت) الّذی کان فی سندها- واردة فی هذه الروایة.

و أمّا الکلام فی دلالتها، فالسائل بعد ما سئل عن لباس الفراء- و المراد ظاهرا هو الفرو و بالفارسیة (پوستین) و ان کان الفرو اسم حیوان أیضا علی ما فی بعض کتب اللغة- فبین علیه السّلام أولا اشتراط التذکیة، ثمّ بعد ذلک بیّن اعتبار کون المذکی یؤکل لحمه، ثمّ قال السائل (و ما لا یؤکل لحمه من غیر الغنم) أو (و ما یؤکل من غیر الغنم).

فإن کان متن الحدیث، کما فی بعض النسخ هو (ما لا یؤکل لحمه من غیر الغنم) یمکن أن یقال: بأنّه ما معنی قوله (ما لا یؤکل لحمه من غیر الغنم) و أنّه هل من الغنم ما یکون من غیر المأکول حتّی یسأل عن غیره.

و أمّا إن کان متن الحدیث (ما یؤکل لحمه من غیر الغنم) و کان (ما) ما الاستفهامیة، و کان مراده أنّ أیّ شیء یؤکل لحمه من غیر الغنم، فقال علیه السّلام فی جوابه (لا بأس بالسنجاب فانّه دابة لا تأکل اللحم) فیکون وضع السؤال و الجواب دلیلا علی کون السنجاب ممّا یؤکل لحمه، فیرد الاشکال بأنّ السنجاب لیس من حیوانات مأکول اللحم، مضافا أنّ التعلیل بأنّه (دابة لا تأکل اللحم) أیضا مشکل بیّنا فی الروایة السابقة، مضافا إلی أنّ قوله علیه السّلام بعد ذلک (و لیس هو ممّا نهی عنه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذ نهی عن کل ذی ناب و مخلب) أیضا یدلّ علی کون النهی عن جواز الصّلاة بالنسبة إلی خصوص السباع، لأنّها ذو ناب و مخلب.

و علی کل حال یستفاد حکم جواز الصّلاة فی السنجاب من الروایة و إن کان بعض جهات الروایة مورد الاشکال.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۹۲

الروایة الثالثة:

ما رواها بشیر بن بشار (قال: سألته عن الصّلاة فی الفنک و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل الّتی تصاد ببلاد الشرک أو بلاد الاسلام أن اصلّی فیه لغیر تقیة؟ قال: فقال: صلّ فی السنجاب و الحواصل الخوارزمیّة، و لا تصلّ فی الثعالب و لا السمور). «۱»

و هذه الروایة مضمرة، و هی تدلّ علی جواز الصّلاة فی السنجاب و الحواصل.

الروایة الرابعة:

ما رواها أبی علی بن راشد (قال: قلت لابی جعفر علیه السّلام: ما تقول فی الفراء ای شیء یصلّی فیه؟ قال أیّ الفراء؟ قلت: الفنک و السنجاب و السمور. قال: فصلّ فی الفنک و السنجاب، و أمّا السمور فلا تصلّ فیه) «۲» الحدیث.

و هی تدلّ علی جواز الصّلاة فی الفنک و السنجاب، و ربما یقال: بوهن هذه الروایة لاشتمال التجویز فی السنجاب بالفنک- بناء علی عدم جواز الصّلاة فیه- بهیئة واحدة، أعنی: بقوله (فصل) فإذا لا یمکن العمل و حمل هذه الهیئة علی الجواز فی أحد متعلقیه و هو الفنک، فیوهن العمل به فی متعلقه الآخر، و هو السنجاب.

الروایة الخامسة:

ما رواها یحیی بن أبی عمران أنّه (قال: کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السّلام فی السنجاب و الفنک و الخزّ و قلت: جعلت فداک احبّ ألا تجیبنی بالتقیة فی ذلک، فکتب بخطه إلیّ: صلّ فیها). «۳»

و فی هذه الروایة الاشکال الّذی قلنا فی الروایة السابقة لاشتمال هذه الروایة أیضا بالفنک.

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروايهٔ ۶ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۹۳

الروايهٔ السادسهٔ:

ما رواها الوليد بن أبان (قال: قلت للرضا عليه السّلام: أصلّى فى الفنك و السنجاب؟ قال: نعم) «۱» الحديث.

و فى هذه الروايهٔ الاشكال الّذى بيّنا فى الروايهٔ ۵ و ۶.

الروايهٔ السابعهٔ:

ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: لا بأس بالصّلاهٔ فيه). «۲»

فى هذه الروايهٔ يجرى الاشكال المتقدم، لأنّ الظاهر منها جواز الصّلاهٔ فى الثعالب و السمور، و هو ممّا لا يمكن الالتزام به بهيئهٔ واحدهٔ بقوله (لا بأس بالصّلاهٔ فيه) فيمكن أن يقال يوهن الروايهٔ لأجل هذا، و يمكن أن يكون المراد بالفراء فى هذه الروايهٔ هو ما قيل: من أنّه اسم حيوان.

و اعلم أن هذه الروايهٔ هو عين الروايهٔ الّتى نقل صاحب الوسائل فى الباب ۳ من أبواب لباس المصلى، أعنى: ۱ من الباب ۳ غايهٔ الامر لم يذكر كل الروايهٔ فى الباب الثالث و ذكرها فى باب الرابع، فلا تتوهم كونهما روايتين.

الروايهٔ الثامنهٔ:

ما رواها عبد اللّه بن جعفر فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده عن على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن لبس السمور و السنجاب و الفنك؟ فقال: لا يلبس و لا يصلّى فيه إلا ان يكون ذكيا). «۳»

---

(۱)- الروايهٔ ۷ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۲ من الباب ۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الروايهٔ ۶ من الباب ۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۹۴

و هذه الروايهٔ ما يمكن أن يقال بوهن الروايهٔ به هو اشتمالها على السمور و الفنك، و تجويز الصّلاهٔ فيهما.

هذا كلّه فى الروايات الدالّهٔ على جواز الصّلاهٔ فى السنجاب، و الكلام تارهٔ يقع فى أنّه بعد كون المستفاد من بعض الروايات، و هو المختار، من عدم جواز الصّلاهٔ فى ما لا يؤكل لحمه و لا يشرب لبنه، مع قطع النظر عن خصوص موثقهٔ ابن بكير، هل يمكن تخصيص هذا العموم بهذه الروايات، حتّى كانت النتيجهٔ هى جواز الصّلاهٔ فى السنجاب مع كونه ممّا لا يؤكل لحمه، أو لا؟

[منشأ الاشكال احتمال صدور هذه الاخبار تقيّهٔ]

منشأ الاشكال هو احتمال صدور هذه الروايات تقيهٔ و موافقا لمذهب العامهٔ القائلين بجواز الصّلاهٔ فى غير المأكول، لاشتمالها على ما لا تجوز الصّلاهٔ فيها كالفنك و السمور و الثعالب، و بعضها و إن لم يكن فيه هذا الموهن، لكن يكون مشتملا على العلّهٔ الّتى لا يمكن الالتزام بها و ندور معها، و هى (أنّها دابهٔ لا تأكل اللحم) كروايهٔ مقاتل بن مقاتل و على بن أبى حمزهٔ، فبعد اشتمال جلها على ما يوافق

التقيـة، و بعضـها الآـخر على علّـة لا يمكن الالتزام بعليتها، فليس فى هـذه الروايات مقتضـى الحجيـة حتى تعارض مع بعض العمومات الدالّة على عدم جواز الصّلاة فى غير المأكول حتى يخصص العموم بها.

إذا عرفت ذلـك نقول: إن كـان الاشـكال فى الروايـات منحصـرا فى هـذا فيمكن دفعه، لأـنّه نقول: أمّا الروايات الّتى يقال: بأنّ مفادها جواز الصّـلاة فى مثل السـمور و الفنك الّذى لا يجوز الصّلاة فيهما عندنا، بل جواز الصّلاة فيهما موافق لمذهب العامة، و لاجل ذلك يوهن الروايات، ففيها بعض الشواهد على عدم كونها صادرة تقية، مثل النهى عن الصّـلاة فى بعضـها فى الثعالب و السـمور مثل الثالث من الروايات

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۵

المتقدمـة، فإن كانت الروايـة صدرت تقية فكيف قال فيها (لا تصلّ فى الثعالب و لا السـمور) و كذلك الرابع منها، لكون مفادها عدم جواز الصّـلاة فى السـمور، و هو ينافى حمل الرواية على التقية، و بعض الروايات ليس مقترنا بغير السـنجاب حتّى يتوهم أنّه صدر تقية كالأول من الروايات، و كذا الثانى منها.

و اشـتمالهما على علّة و هو (أنّها لا تأكل اللحم) لا يوجب عدم صـحة الاستدلال بها لما نحن فيه، أمّا أوّلا فلأنّ عدم فهم العلة، و عدم إمكان الالتزام بكون الحكم وجودا و عـدما فى جواز الصّـلاة و عدمه مدارها، لا يوجب عدم الأخذ بأصل الحكم المعلل بهذه العلّة، و ثانيا أنّ كون هذا علّة غير معلوم، إذا يمكن أن يكون حكمة، فلا يدور الحكم إثباتا و نفيا مدارها.

[تعارض الروايات مع موثقة ابن بكير]

و لكن تارة يقع الكلام من حيث معارضة هذه الروايات مع موثقة ابن بكير، و هى ما رواها ابن بكير (قال: سـئل زرارة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّ الصّـلاة فى وبر كل شـىء حرام أكله، فالصّـلاة فى وبره و شـعره و جلده و بوله و روثه و كل شـىء منه، فاسد لا تقبل تلك الصّلاة حتّى يصلّى فى غيره ممّا أحل أكله، ثمّ قال:

يـا زرارة هـذا عن رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاحفـظ ذلـك يا زرارة فان كان ممّا يؤكل لحمه فالصّـلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبـانه و كـل شـىء منه جـائز إذا علمت أنّه ذكّى، و قـد ذكّـاه الذبـح، و إن كـان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله و حرم عليك أكله، فالصّلاة فى كل شىء منه فاسد ذكّاه الذبح أ و لم يذكّه). «۱»

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۶

و ليس وجه معارضـتها مع هذه الروايهٔ صـرف عموم قوله (إنّ الصّلاة فى وبر كل شىء حرام أكله، فالصّلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كـل شـىء منه فاسـد الـخ) حتّى يقـال: بـأنّ لسان هـذه الروايـة عام، و لسان هـذه الروايات الواردة فى جواز الصّـلاة فى السـنجاب خـاص، فيخصـص عمـوم الموثقـة بهـا كمـا هو مقتضـى الجمع بين كـل عـام و خـاص، لأـنّ عموم الوارد فى الموثقـة ليس كعمومات الآخر، بل له خصوصـية يشكل أن يخصّص بهذه الروايات، و وجه الاشكال هو أنّ العام الوارد فى الموثقة ورد على أسباب خاصـة، و مع ورود العموم على أسباب خاصـة لاـ يمكن تخصـيص العـام فى مورد هـذه الأسـباب، لأـنّ ذلـك من قبيـل التخصـيص المسـتهجن، فإنّه بعـد ما سـئل زرارة عن الصّـلاة فى الثعالب و الفنك و السـنجاب و غيره من الوبر، ألقى عليه السّـلام عموما من كلام رسـول اللّـه صـلّى اللّـه عليـه و آله و سـلّم و هـو (أنّ الصّـلاة فى وبر كـل شـىء حرام أكله الـخ) ففى مقـام جـواب السائـل عن أشـياء مخصوصـة، إلقـاء العموم يجعـل العـام كـالنص فى تلـك الموارد و المسئول عنها، فعلى هـذا بعـد عـدم كون عـدم جواز الصّـلاة فى

السنجاب بمقتضى الموثقة من باب العموم، بل يكون كالنص الخاص بالنسبة إليه، فنسبة هذه الموثقة مع الروايات الدالّة على جواز الصّلاة فى السنجاب تكون تباينا لا العموم و الخصوص.

[العام الوارد فى الموثقة ورد على أسباب خاصّة]

إذا عرفت منشأ الإشكال، فاعلم أنّه إن كان العام واردا على سبب واحد لا إشكال فى كونه نصا بالنسبة إليه، و كون تخصيصه فى هذا المورد من التخصيصات المستهجنة، مثلا إذا سئل السائل عن إكرام زيد العالم فقال المولى: أكرم العلماء، فإذا خصص هذا العموم بهذا المورد مثلاـ يقول المولى فى دليل منفصل (لا تكرم زيدا العالم) فيعد عند العقلاء هذا التخصيص مستهجنا، و لكن إذا ورد العموم على أسباب

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۷

متعددة، فهل تخصيص العموم فى بعض هذه الاسباب أيضا يعد تخصيصا مستهجنا أولا يعد كذلك؟

اعلم أنّه يمكن أن يقال فى المقام: بامكان الجمع بين الموثقة و هذه الروايات بتخصيص عموم الموثقة بها، و عدم ورود إشكال من باب كون ذلك تخصيصا مستهجنا.

أمّا أوّلا: فبأنّ العام لم يكن واردا على أسباب خاصة حتّى يكون التخصيص مستهجنا، لأنّ العام و هو قوله (إنّ الصّلاة الخ) من كلام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو لم يلقه على أسباب خاصة، لأنّ هذه الأسباب الخاصّة وقع فى كلام زرارة، و أبو عبد اللّه عليه السّلام بين ما صدر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فلم يرد العموم على أسباب خاصة حتّى يرد هذا الاشكال «۱».

و ثانيا: إنّ ورود العام على أسباب خاصة، أو سبب خاص على فرض كون تخصيص العام فى موردها من التخصيص المستهجن هو فى ما يكون النظر إلى فهم خصوص حكم الأسباب أو السبب بحيث يكون النظر إلى خصوصها، حتّى يكون إلقاء العام باعتبار فهم خصوص الأسباب، و أمّا إن لم يكن النظر إلى ذلك، بل يكون النظر إلى فهم عموم، غاية الامر بيّن بعض أفراد العموم من باب المثال بحيث لا

---

(۱)- أقول: هذا الوجه لاـ يكفى فى الجواب عن الاشكال، لأنّه و لو كان أصل الكلام من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و لكن بعد ما سئل زرارة عن الصّلاة فى هذه الامور، فيكون إلقاء أبى عبد اللّه عليه السّلام هذا العموم من أجل بيان حكم هذه الامور، فهو يكون فى مقام جواب السائل، فبيانه هذا العموم يجعل العموم نصا فى هذه الامور، فيكون تخصيص العام فى هذه الامور من قبيل تخصيص المستهجن، مضافا إلى أنّه بعد ذلك القى عموما و هو قوله (فإن كان ممّا يؤكل لحمه) إلى أن قال (و إن كان غير ذلك الخ) و أورده على هذه الأسباب الخاصة. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۸

يكون النظر لا نظر السائل و لا المجيب- بالمذكورات، فليس تخصيص المذكورات بدليل خارج عند العقلاء تخصيصا مستهجنا.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ ما نحن فيه يمكن أن يكون من هذا القبيل، لاحتمال كون نظر زرارة من السؤال، هو فهم حكم كلى الحيوانات، و كان ذكر المذكورات فى سؤاله من باب المثال، و الشاهد على ذلك هو أنّ ما هو المعروف بين المسلمين من العامة هو جواز الصّلاة فى غير المأكول، و ما ينبغى أن يسأل عنه هو فهم أنّ حكم اللّه هو ما عندهم، أو غير ذلك، فيكون نظر زرارة إلى السؤال عن عنوان كلى لا عن هذه الافراد الخاصة، غاية الامر ذكر هذه الحيوانات من باب المثال، لا أن تكون خصوصية لها، و الشاهد على ذلك أيضا قول زرارة بعد قوله (عن الصّلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب) قال (و غيره من الوبر).

فمن الواضح أنّ نظره ليس بخصوص المذكورات، فإذا كان ذكر المذكورات من باب المثال، و ما هو مدّ نظره من السؤال هو فهم

حکم عنوان کلی، فالمجیب و هو الامام علیه السّلام لم یکن نظره الشریف إلّا إلی بیان حکم عام، لا أن یکون فی مقام جواب حکم خصوص المذکورات، حتّی یکون عموم الجواب نصا بالنسبة إلی المذکورات، و کان تخصیص أحد المذکورات بدلیل خارج من قبیل التخصیص المستهجن و بعد احتمال ذلک- إن لم نقل بکون الظاهر من السؤال هو هذا الاحتمال- فلیس النظر إلی خصوص المذکورات حتّی یکون العام واردا علی هذه الأسباب و کان تخصیص العام فی أحد المذکورات مستهجنا، بل بناء علیه لیس حال العام فی الموثقة إلا حال سایر العمومات، و إذا ورد دلیل من خارج یمکن تخصیصه به.

[فی امکان الجمع بین الطائفتین]

فعلی هذا نقول: یمکن الجمع بین هذه الروایات و بین الموثقة بتخصیص عموم

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۹۹

الموثقة بها، فتکون النتیجة هو جواز الصّلاة فی السنجاب، فافهم.

ثمّ لو فرض عدم إمکان الجمع بین الموثقة المذکورة، و بین الروایات الدالّة علی جواز الصّلاة فی السنجاب بالنحو المذکور، و قلنا بکون التعارض بینهما التعارض بالتباین، فتصل النوبة بالاخذ بما فیه المرجح من الطائفتین.

فنقول: إنّ أوّل المرجحات فی باب التعادل و التراجیح هو الشهرة و المراد بالشهرة، الّتی جعلت ترجیحا هو الشهرة الفتوائیة، لا الشهرة فی الروایة، و فی المقام حیث إنّ بعد مراجعة کلمات الفقهاء من القدماء و المتأخرین نری أنّ المسألة مختلف فیها، فبعضهم قائلون بجواز الصّلاة فی السنجاب، و بعضهم بعدم الجواز، فلیست الشهرة علی أحد طرفی المسألة، لا علی جواز الصّلاة فی السنجاب، و لا علی عدمه، فالشهرة الفتوائیة فی المقام غیر موجودة حتّی یرجح بها أحد من الموثقة أو الروایات الواردة فی جواز الصّلاة فی السنجاب، و أمّا مخالفة العامة فالموثقة مخالفة لهم لدلالتها علی عدم جواز الصّلاة فی غیر المأکول و هم علی خلاف ذلک و أمّا هذه الروایات فکما قلنا و لو أنّ من دلالتها علی استثناء السنجاب و تجویز الصّلاة فیه، قد یوهم کونها موافقة للعامة، لانهم یجوّزون الصّلاة فی غیر المأکول و منه السنجاب، و لکن بعد کون هذه الروایات مشتملة علی ما ینافی التقیة مثل عدم جواز الصّلاة فی الثعالب و الفنک و السمور، فنفهم عدم کون هذه الروایات موافقا للعامة، فمخالفة العامة لم تکن فی المقام سببا لترجیح الموثقة علی هذه الروایات، فإذا لا یکون ترجیح لأحد الروایات علی الآخر، و یکون الحکم التخییر إن قلنا به.

المسألة الرابعة: لا یجوز لبس الحریر المحض للرجال، و لا الصّلاة فیه.

اشارة

أمّا عدم جواز لبسه فمن المسلمات عند الفریقین الخاصّة و العامة، و أمّا عدم

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۰

جواز الصّلاة فیه للرجال، فهو من المسلمات عندنا، و نذکر بعض ما ورد فی عدم جواز لبسه و عدم جواز الصّلاة فیه من الروایات، ثمّ نتکلم إنشاء اللّه فی بعض مواقع لا بد من التکلم فیها.

[فی الروایات الواردة فی الباب]

اشارة

فنقول: إنّ الروایات الّتی تکون مربوطا بالباب بعضـها مذکور فی کتاب الصّـلاة، و بعضـها فی الطهارة فی ضمن أبواب کفن المیت، و بعضها فی الاحرام فی کتاب الحج من الوسائل:

فمنها: ما رواها إسماعیل بن سعد الأحوص

فی حدیث (قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام هل یصلّی الرجل فی ثوب أبریسم؟ فقال: لا). «۱»

و منها: ما رواها أبو الحارث

(قال: سألت الرضا علیه السّلام هل یصلّی الرجل فی ثوب أبریسم؟ قال: لا). «۲»
و یحتمل کون أبی الحارث کنیة إسماعیل بن سعد الأحوص، و علی هذا تکون الروایتین روایة واحدة.

و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار

(قال: کتبت إلی أبی محمد علیه السّـلام: سألته هل یصلّی فی قلنسوة حریر محض أو قلنسوة دیباج؟ فکتب علیه السّلام: لا تحلّ الصّلاة فی حریر المحض). «۳»

و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار

(قال: کتبت إلی أبی محمد علیه السّلام: أسأله هل

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.
(۲)- الروایة ۷ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.
(۳)- الروایة ۲ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۱

یصلّی فی قلنسوة حریر محض، أو قلنسوة دیباج؟ فکتب علیه السّلام: لا تحل الصّلاة فی حریر محض). «۱»
و هاتـان الروایتان روایـة واحـدة مسلمة لأنّ الراوی فی کلیهما محمـد بن عبـد الجبار، و الراوی عنه واحـد و هو أحمـد بن إدریس، و یروی الکلینی رحمه اللّه عنه و متنهمـا أیضـا واحـد لاـ اختلاـف فی عبـائر متنهمـا، فلاـ تعـدّهما روایتین و إن عـدهما صاحب الوسائل روایتین، و ذکر کل منهما فی باب علی حده.

و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار

(قال: کتبت إلی أبی محمد علیه السّـلام أسأله هل یصـلّی فی قلنسوة علیها وبر ما لا یؤکل لحمه، أو تکة حریر محض، أو تکة من وبر الأرانب؟ فکتب: لا تحل الصّلاة فی الحریر المحض، و إن کان الوبر ذکیا حلّت الصلاة فیه إنشاء اللّه). «۲»
و لا تکون هـذه الروایـة أیضا راویـة مسـتقلة غیرهما و إن کان متنها مغایرا معهما فی بعض عبائرها، لأنّ راویها أیضا هو محمد بن عبد الجبار، فهذه الروایات الثلاثة، بحسب عدّ صاحب الوسائل، لیست إلّا روایة واحدة.

و منها: ما رواها یوسف بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: لا بأس بالثوب أن يكون سلاه و زرّه و علمه حريرا، و إنّما كره الحرير المبهم للرجال). «۳»

و منها: ما رواها أبو داود يوسف بن إبراهيم

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال: قلت له: طيلسانى هذا خزّ قال: و ما بال الخزّ؟ قلت: و سداه أبريسم. قال: و ما

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

بال الإبريسم؟ قال لا تكره أن يكون سدا الثوب أبريسم، و لا زرّه و لا علمه، إنّما يكره المصمت من الإبريسم للرجال، و لا يكره للنساء). «۱»

و هاتان الروايتان أيضا رواية واحدة رواها يوسف بن إبراهيم، و كنيته أبو داود، و ما يرى فى الوسائل من أنّه ذكر فى مقام نقلها فى الباب ۱۶ (أبى داود بن يوسف بن إبراهيم) فيكون (ابن) زائدا، و هو اشتباه إمّا من صاحب الوسائل رحمه اللّه و إمّا من الناسخين، و الصحيح هو أبو داود يوسف بن إبراهيم، فهما رواية واحدة يرويها يوسف بن إبراهيم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، غاية الامر نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه هذه الرواية فى الباب ۱۳ و ۱۶، و قبل ذلك فى الباب ۱۰ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل، فمما قلنا ظهر لك أنّ ما نقلنا من الروايات و إن كان بحسب عدّ صاحب الوسائل سبعة روايات إلّا أنّ بعد الدقة يظهر كونها ثلاثة روايات.

و منها: ما رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام

(قال: لا يصلح لباس الحرير و الديباج، أمّا بيعهما فلا بأس). «۲»

و منها: ما رواها العباس بن موسى عن أبيه عليه السّلام

(قال: سألته عن الإبريسم و القزّ، قال هما سواء). «۳»

و منها: ما رواها جرّاح المدائنى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، و يكره لباس الحرير و لباس الوشى (القسى) و يكره

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

الميثرة الحمراء فانها ميثرة ابليس). «۱»

و منها: ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام

(قال: سألته عن الرجل هل يصلح له لبس الطيلسان فيه الديباج و القز كان عليه حرير؟

قال: لا). «۲»

و منها: ما رواها إسماعيل بن الفضل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلّا فى الحرب). «۳»

و منها: ما رواها ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: لا يلبس الرجل الحرير و الديباج إلّا فى الحرب). «۴»

و منها: ما رواها أحمد بن محمد بن أبى نصر

(قال: سئل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السّلام عن الثوب الملحم بالقزّ و القطن و القزّ أكثر من النصف أ يصلّى فيه؟

قال: لا بأس قد كان لأبى الحسن عليه السّلام منه جبّات). «۵»

و منها: ما رواها عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتان). «۶»

و منها: ما رواها أبو الحسن الأحمسى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: سأله أبو

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۲ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۱۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۶)- الرواية ۲ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۴

سعيد عن الخميصة و أنا عنده سداه إبريسم، أ يلبسها و كان وجد البرد؟ فأمره أن يلبسها). «۱»

و منها: ما رواها إسماعيل بن الفضل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(من الثوب يكون فيه الحرير، فقال: ان كان فيه خلط فلا بأس). «۲»

و منها: ما رواها موسى بن بكير عن زرارة

(قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ، أو

کتان أو قطن، و إنّما یکره الحریر المحض للرجال و النساء). «۳»

و منها: ما رواها محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام

(أنّه کتبت إلیه، یتخذ بأصفهان ثیاب فیها عتابیة علی عمل الوشی من قزّ و أبریسم، هل تجوز الصّلاة فیها أم لا؟ فأجاب علیه السّلام: لا تجوز الصّلاة إلا فی ثوب سداه أو لحمته قطن أو کتان). «۴»

و منها: ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: کل ما لا تجوز الصّلاة فیه واحده لا بأس بالصّلاة فیه، مثل التکة الإبریسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار یکون فی السراویل و یصلّی فیه). «۵»

و منها: ما رواها لیث المرادی

(قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۵ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۴)- الروایة ۸ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۵)- الروایة ۲ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۵

کسا اسامة بن زید حلّة حریر فخرج فیها، فقال: مهلا یا اسامة إنّما یلبسها من لا خلاق له فاقسمها بین نسائک). «۱»

و منها: ما رواها ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال:

النساء یلبسن الحریر و الدیباج إلّا فی الاحرام). «۲»

و منها: ما رواها سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: لا ینبغی للمرأة أن تلبس الحریر و هی محرمة، فأمّا فی الحر و البرد فلا بأس). «۳»

و منها: ما رواها الحسین بن زید عن جعفر بن محمد عن آبائه

فی حدیث المناهی (قال: نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن لبس الحریر و الدیباج و القزّ للرجال، و امّا النساء فلا بأس). «۴»

و منها: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام

(قال: سألته عن الدیباج هل یصلح لبسه للنساء؟ قال: لا بأس). «۵»

و منها: ما رواها الریان بن الصلت

(قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن لبس الفراء و السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها و المناطق و الکیمخت و المحشو بالقزّ و الخفاف من أصناف الجلود؟ فقال: لا بأس بهذا کله إلا بالثعالب). «۶»

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۴)- الروایة ۵ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۵)- الروایة ۹ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۶)- الروایة ۲ من الباب ۵ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۶

و هذه الروایة نقلها صاحب الوسائل فی الباب ۴۶ من أبواب لباس المصلّی لکن لا بتمامها، و جعلها الروایة ۲ من ذلک الباب، فلا تتوهم أنها روایة مستقلة غیر هذه الروایة.

و منها: ما رواها الحسین بن سعید

(قال: قرأت فی کتاب محمد بن إبراهیم إلی الرضا علیه السّلام یسأله عن الصّلاة فی ثوب حشوه قزّ، فکتب إلیه قرأته، لا بأس بالصّلاة فیه). «۱»

و منها: ما رواها إبراهیم بن مهزیار

(أنّه کتب إلی أبی محمد علیه السّلام: الرجل یجعل فی جبته بدل القطن قزّا، هل یصلّی فیه؟ فکتب: نعم، لا بأس به). «۲»

و غیر ذلک من الروایات یراها من راجع کتب الأخبار، و نحن ذکرنا بعضها تیمنا، هذا کلّه بعض الروایات الواردة فی الباب،

[الجهات الراجعة الی المسألة]

اشارة

ثمّ بعد ذلک یقع الکلام فی بعض الجهات الراجعة الی المسألة، فنقول بعونه تعالی:

الجهة الاولی: [لا اشکال فی الحرمة التکلیفیة نصا و فتوی فی لبس الحریر للرجال فی غیر الضرورة]

اشارة

فی أنّه بعد ما لا إشکال نصا و فتوی فی حرمة لبس الحریر فی مطلق الحالات إلّا ما استثنی فی الحرب أو مطلق الضرورة للرجال

بالحرمة التكليفية، فهل المنع عنه للرجل فى حال الصّلاة أيضا يكون من باب حرمة التكليفية، بمعنى أنّه إذا لبس الرجل الإبريسم حال الصّلاة فقد فعل حراما، و لكن لا يضر ذلك بصلاته، أو أنّه مضافا إلى ذلك يكون لبس الحرير من الموانع للصّلاة بالنسبة إلى الرجال، بمعنى أنّه إن كان لباس المصلى، إذا كان رجلا، الحرير تبطل صلاته.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴۷ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۴۷ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۷

[لبس الحرير على الرجال عند العامّة ليس مانعا]

لا يخفى عليك بطلان الصّلاة فى لباس الحرير إن كان المصلّى رجلا، و الوجه فى ذلك- مضافا إلى تسلم ذلك عندنا، خلافا لما هو المشهور عند العامة من عدم كون لبس الحرير للرجال محرما إلا بالحرمة التكليفية فى الصّلاة و غيرها- دلالة بعض الروايات الواردة فى الباب فى خصوص الصّلاة على ذلك، إذ الظاهر بعد كون حرمة لبسه للرجال بالحرمة التكليفية مسلّم من صدر الأوّل عند المسلمين قاطبة من العامة و الخاصة، كون سؤال السائلين من زمن الصادقين عليهما السّلام و بعدهما عن مانعيته للصّلاة و عدمها، إذ هذا الحيث كان حيثا ينبغى السؤال عنه، لكون المتداول بين العامة من المسلمين عدم كونه من موانع الصّلاة، فالظاهر مثلا من رواية إسماعيل بن سعد الأحوص المتقدمة إذا سئل عن الرضا عليه السّلام (هل يصلّى الرجل فى ثوب أبريسم) هو كون سؤاله عن مانعية ثوب أبريسم للصّلاة أم لا، و جوابه عليه السّلام بقوله (لا) يريد مانعيته للصّلاة (مضافا إلى ما أفاده سيدنا الاستاد مدّ ظلّه فى الاصول- فى مقام بيان كون النزاع فى أنّ النهى فى العبادة هل يوجب فسادها أم لا- بأن النزاع تارة يكون فى أنّ النهى المتعلّق بالعبادة هل يدلّ على الحرمة التكليفية مثل ساير الموارد، و يكون على هذا نهيا مولويا، أو أنّ النهى فى أمثال هذا المورد يكون إرشاديا يرشد بفساد العبادة، و تارة يكون النزاع- بعد الفراغ عن كون النهى فى مثل هذه الموارد نهيا تحريما مولويا- فى أنّ النهى التحريمى بالعبادة يوجب فسادها أم لا، و يظهر لك الفرق بين النزاعين موضوعا و محمولا.

فبناء على كون النزاع تارة فى أنّ النهى فى مثل هذه الموارد للارشاد إلى فساد العبادة، أو للنهى التحريمى المولوى، فإذا كان الظاهر من النهى المتعلّق بالعبادة إرشادا إلى فساد العبادة إذا وقعت العبادة مع النهى عنه، فيظهر لك أنّ الظاهر من

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۸

النهى عن الصّلاة فى الحرير للرجال هو الارشاد إلى فساد الصّلاة إذا كان لباس الرجل المصلى حريرا، و يظهر من بعض فى وجه فساد الصّلاة فى الحرير بأنّ النهى متعلق بالصّلاة فى الحرير و النهى فى العبادة مستلزم للفساد، فالنهى فى المقام يقتضى فساد الصّلاة فى الحرير للرجال) و على كل حال لا إشكال فى مانعية الحرير للصّلاة بالنسبة إلى الرجال.

الجهة الثانية: [فى ما هو المانع للصّلاة هو خصوص المنسوج من الابريسم]

هل المحرّم لبسه من الحرير، بالحرمة التكليفية أو مانعية لبسه فى الصّلاة، مخصوص بما إذا كان الإبريسم منسوجا، أو يعم الحكم بمطلق الإبريسم و إن لم يكن منسوجا؟

لا يبعد كون المحرّم لبسه و ما هو مانع للصّلاة للرجال هو خصوص المنسوج من الإبريسم و أمّا ما لم يكن منسوجا كنفس الإبريسم و القزّ الغير المنسوج، فلم يكن مانعا للصّلاة و محرّما للرجال، لأنّ الظاهر من بعض الروايات هو وقوع التعبير فيها بالحرير أو الديباج، و الظاهر كونهما ممّا ينسج من أبريسم بوضع خاص و خصوصية مخصوصة، كما يظهر من اللغة و على كل حال هما منسوجان، و ما فى

بعض الروايات المتقدمة من التعبير بالإبريسم، مثل رواية إسماعيل بن سعد الأحوص، و هى الرواية الاولى ممّا ذكرنا (قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام هل يصلّى الرجل فى ثوب أبريسم؟ فقال: لا) فهى و إن تدلّ على عدم جواز الصّلاة فى أبريسم، و لكن بعد ما سئل السائل و قال (فى ثوب أبريسم) مراده السؤال عن ثوب أبريسم، فأيضا تدلّ على أن المحرّم هو منسوج أبريسم، لأنّ ثوب أبريسم منسوج.

فعلى هذا لا يستفاد من روايات الباب كون نفس الإبريسم و القزّ محرما لبسهما و الصّلاة فيهما، و لا يعد عند العرف من وضع على بدنه أبريسم غير منسوج

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۹

بأنّه لابس ذلك، فعلى هذا وضع الشخص على بدنه الإبريسم الغير المنسوج لا يكون محرّما و لا مانع من الصّلاة فيه للرجال، نعم قد لا يكون الإبريسم بصورة المنسوج و يتخذ منه لباسا كالنمد مثلا- فهل يقال: بعدم الاشكال فى ذلك لعدم كونه منسوجا، بل يعمل كالمنسوج و إن اتخذ منه لباسا، و فرض كون ذلك من الإبريسم أو القزّ، أو يقال بعدم جواز ذلك، لأنّه لباس و ثياب كالمنسوج و إن لم يكن منسوجا.

لا- يبعد عدم جواز الصّلاة فى مثل ذلك الثوب، و كونه ممّا يحرم لبسه إذا كان من أبريسم، لأنّه كالمنسوج أولا، و شمول رواية إسماعيل بن سعد الأحوص مثل هذا ثانيا، لدلالتها على عدم جواز الصّلاة فى ثوب الإبريسم، و هذا ثوب الإبريسم، فافهم.

و يؤيد ما قلنا من عدم كون نفس الإبريسم و القزّ محرما كما استفدت من مطاوى كلمات سيدنا الاستاد مد ظلّه هو بعض الروايات الواردة فى حشو الثوب بالقزّ من عدم الإشكال فيه، مع كون القزّ فى الحكم كالإبريسم، كما يستفاد من بعض روايات الباب، و ما نقل عن الصّدوق رحمه اللّه من كون المراد من القزّ الّذى يجعل حشوا هو قزّ المفرط، لا وجه له، لأنّ القزّ اسم لغة لما يسوّى منه الإبريسم، فعلى هذا لا يبقى إشكال فى عدم كون المحرم بالحرمة التكليفية و الوضعية نفس الإبريسم.

الجهة الثالثة: [فى البحث عن مفاد الروايات الواردة فى الثوب الحرير]

اشارة

قد يقال بكون الكف من الحرير و العلم و الزرّ خارجين موضوعا عن تحت العمومات أو الاطلاقات الدالّة على المنع من لبس الحرير و الإبريسم، و منشأ تخيل ذلك هو كون المراد من الحرير المحض بعد كون الحرير هو المنسوج من الإبريسم و كون النهى عن لبسه أو الصّلاة فيه هو كون المحرّم هو ثوب الحرير، و ثوب الحرير بعد تقييده بكونه محضا، يفيد أنّ المحرم أو المانع فى الصّلاة هو

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۰

كون الثوب بتمامه حريرا، فإذا لم يكن الثوب حريرا بتمامه فلا إشكال فيه، فعلى هذا لا إشكال فى المكفوف و العلم و خصوصا الزرّ.

إذا عرفت ذلك نقول بعبارة اوضح: إنّ منشأ كون الكف و العلم خارجين بالخروج الموضوعى عن الإطلاقات و عدم خروجهما هو أنّه تارة يقال: بأنّ متعلق النهى الوارد فى بعض الروايات المذكورة من أنّه (إنّما كره الحرير المبهم) أو (المصمت من الإبريسم) أو (لا تحل الصّلاة فى حرير المحض) هو الثوب الّذى يكون حريرا محضا، و يكون مقابله جواز الصّلاة و عدم الحرمة فى ما لم يكن تمام الثوب حريرا محضا إمّا بأنّ يكون سداه أو لحمته غير حرير، و إمّا بأنّ يكون بعض الثوب حريرا محضا بدون مزجه بشىء اخر و بعضه غير حرير، أو حرير مخلوط، مثلا- يكون أعلى الثوب من القطن الخالص أو من الحرير الممزج بغيره، و أسفله من الحرير المحض الخالص، فإن كان متعلق النهى فى قوله مثلا- (لا- تحل الصّلاة فى حرير المحض) هذا، فلا إشكال فى خروج مثل الكف و العلم و نظائرهما عن تحت هذا العموم رأسا أعنى:

موضوعا، بحيث لو كنا نحن و هذا العموم، نحكم بعدم شمول النهى لمثل هذه الموارد و إن لم يرد دليل خاص باخراج مثل هذه

الموارد عن تحت حكم العام.

و تارة يقال: بأنّ متعلق النهى فى قوله مثلا (لا تحل الصّلاة فى حرير المحض) هو الحرير المحض المقابل للممزوج و المختلط بغيره، و بعبارة اخرى يكون المراد من الحرير المحض ما يكون سداه و لحمته حريرا محضا أى خالصا سواء كان يطلق عليه الثوب أم لا و فى مقابله الممزوج و المختلط، بأن يكون سداه أو لحمته، أو بعض من احدهما غير الحرير، فإن كان الامر كذلك، فالخارج موضوعا هو خصوص ما لا يكون سدا المنسوج و لحمته بتمامه حريرا، و أمّا إذا كان المنسوج حريرا محضا، و إن لم

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۱

يكن تمام الثوب بل أعلى الثوب أو أسفله حريرا محضا من حيث السدا و اللحمة، فلا يجوز لبسه و الصّلاة فيه إلا أن يرد دليل خاص باخراجه عن هذا العموم، فعلى هذا يدخل الكف من الحرير أيضا تحت العموم، و إخراجه عن حكم العموم محتاج إلى دليل خاص، و إذا ورد دليل خاص بجوازه، فيكون نسبة هذا الدليل مع العموم المذكور تخصيصا لا تخصصا بخلاف صورة الاولى.

[يستفاد من الاخبار المنع عن لبس الثوب]

إذا عرفت ذلك نقول: قد يقال: بكون الحق هو الصورة الاولى، لأنّ المستفاد من الروايات الدالّة على المنع عن الصّلاة فى ثوب أبريسم و حرمة لبسه، هو النهى عن ثوب الحرير حيث إنّ فى بعضها التصريح بالثوب مثل رواية إسماعيل بن سعد الاحوص، لأنّها نص فى النهى عن الصّلاة فى ثوب أبريسم، فما ليس بثوب لا يدخل تحت موضوع الحكم أصلا، مثل ما اذا كان بعض الثوب أو كفه أو علمه و زرّه حريرا، و فى بعضها و إن عبّر بلفظ الحرير و المستفاد منها النهى عن لبس الحرير، و لكن المستفاد منها أيضا ما إذا كان ثوبا، لأنّ ظاهر الظرفية الحقيقية يقتضى ذلك، فقوله عليه السّلام فى مكاتبة محمد بن عبد الجبار (لا تحل الصّلاة فى حرير المحض) لا تصدق الظرفية الحقيقية إلّا إذا كان الحرير ثوبا حتّى يصح كون الصّلاة فيه، و يقال: تحل الصّلاة أو لا تحل فى حرير المحض مثلا، و فى بعضها عبر بلفظ اللباس مثلا- قال فى رواية جراح المدائنىّ (و يكره لباس الحرير)، و الظاهر منه كون اللباس حريرا لا بعض اللباس، فيستظهر من كل ذلك كون أبعاض الثوب من الكف و غيره خارجا موضوعا عن العموم الدال على المنع عن الحرير.

إن قلت: إنّ التعبير فى بعض الروايات بالحرير المحض، و كون المستفاد منها هو أنّ المانع فى الصّلاة و المنهى لبسه هو الحرير الخالص أعنى غير الممتزج بغيره،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۲

و كون الحكم من الحرمة و المانعية دائرا مدار كون الحرير محضا سواء كان تمام الثوب أو بعضه، كما يظهر من رواية زرارة، لأنّ المستفاد منها عدم البأس بما كان من حرير مخلوط بخزّ أو قطن أو كتان، و إنّما يكره الحرير المحض، شاهد على أنّ النهى غير مختص بما كان تمام الثوب حريرا، بل المنهى عنه هو الحرير المحض، سواء كان تمام الثوب أو بعضه، فإذا كان كف الثوب مثلا أو أعلى الثوب حريرا محضا أى: غير مخلوط بغير الحرير، فمحرم لبسه و الصّلاة فيه و إن كان بعضه الآخر من الثوب أو أسفل الثوب قطنا خالصا.

نقول: بأنّ المراد بالحرير المحض ما يقابل الحرير المخلوط أعنى: ما يكون سداه أو لحمته غير حرير، و ما يقابل الثوب الّذى يكون بعضه حريرا محضا و أسفله، و بعضه الآخر غير حرير و بعبارة اخرى إذا كان بعض الثوب، مثلا ظهارة الثوب، حريرا خالصا و سداه و لحمته، و يكون بطانته غير حرير، أو بالعكس، أو كان كف الثوب أو علمه أو زرّه حريرا من سداه و لحمته، و لكن ما بقى الثوب لا يكون حريرا، فلم يكن حريرا محضا.

[و الشاهد على ما قلنا رواية يوسف بن ابراهيم]

و الشاهد على ذلك رواية يوسف بن إبراهيم المتقدمة رواها عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا و إنّما كره الحرير المبهم للرجال) فإنّ المستفاد منها هو أن الحرير المبهم أعنى: الحرير المحض ما يقابل الثوب الّذى يكون سداه و زرّه و علمه حريرا، و لم يكن لحمته أو غير زرّه و علمه حريرا، فإذا كان زرّ الثوب أو علمه أو سدا الثوب فقط حريرا فلا بأس به، و إنّما يكره الحرير المبهم.

و الظاهر من الرواية هو عدم كون ما يكون سداه أو زرّه أو علمه حريرا

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۳

داخلا فى موضوع حرير المحض المحرم لبسه و الصّلاة فيه للرجال، لأنّه قال عليه السّلام (لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا و إنّما كره الحرير المبهم للرجال) لأنّ ظاهرها هو كون الحرير على قسمين: حرير غير مبهم، و هو ما يكون سداه أو زرّه أو علمه حريرا فقط، و حرير مبهم و هو ما يقابل القسم الأول، و ما هو موضوع للحرمة هو القسم الثانى، فالقسم الأوّل خارج موضوعا عن هذا الحكم، فعلى هذا لا حاجة فى إخراج صورة كون سدا الثوب أو لحمته حريرا، و كذا صورة كون زرّ الثوب أو علمه أو كفه حريرا إلى ورود دليل خاص دالّ على إخراجها من العموم الدالّ على المنع من لبس الحرير و الصّلاة فيه، بل هذا القسم خارج موضوعا.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه كون الكف و العلم و الزرّ خارجا موضوعا عن تحت عموم المنع عن لبس الحرير، و لكن فيه أنّ ما ادعيت من أنّ الظاهر من رواية إسماعيل بن سعد هو كون المنهى ثوب أبريسم، و المستفاد ممّا ورد بتعبير (فى حرير المحض) هو على ما يقتضى الظاهر من الظرفية كونه أيضا ثوبا حتّى يصح أن يقال: (لا تصلّ فيه) فاسد، فإنّ ما عبر فيه بثوب أبريسم، فهو كما قلنا فى مطاوى كلماتنا السابقة يكون من باب عدم كون المنهى خصوص أبريسم، بل المنهى المنسوج منه، فالتعبير بثوب أبريسم يكون من باب كون المنهى المنسوج من أبريسم لا خصوص الثوب (و لهذا لو اتخذ منسوجا من أبريسم على نحو غير الثياب، و أوقعه على بدنه، فلا يمكن الالتزام بعدم الاشكال فى ذلك لعدم كونه من الثياب) و قلنا بأنّ لفظ الحرير الوارد فى بعض الروايات شاهد على أن المنهى هو الحرير لا- الإبريسم، مضافا إلى أنّ هذا أعنى: ثوب أبريسم وقع فى سؤال السائل، و لا- على انحصار المنهى بخصوص ما سئل السائل، فإنّ إسماعيل قال (سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام هل يصلّى فى ثوب أبريسم؟ فقال: لا) فلا يستفاد من الرواية كون

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۴

النهى منحصرا بثوب أبريسم.

[و الشاهد على ما اخترناه رواية اسماعيل بن الفضل]

و أمّا الحرير المحض فعلى ما يستفاد من بعض الروايات هو أن المحوضة فى قبال الخلط بغير الحرير، مثل ما إذا كان سداه أو لحمته أو بعض منهما حريرا، و بعضه الآخر غير حرير، مثل رواية زرارة المذكورة فى الباب ۱۳ من أبواب لباس المصلى من الوسائل، و كذا رواية عبيد بن زرارة المذكورة فى هذا الباب من الوسائل، لا أن يكون المراد من حرير المحض كون تمام الثوب حريرا فى قبال ما إذا كان بعض الثوب حريرا و إن كان هذا البعض لمحته و سداه.

و الشاهد على ذلك ما رواها إسماعيل بن الفضل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الثوب يكون فيه الحرير. (فقال: إن كان فيه خلط فلا- بأس) «۱» لأنّ المستفاد منها هو أن بعض الثوب إذا كان حريرا غير مخلوط بشىء اخر من القطن أو غيره لا- تجوز الصّلاة فيه بالمفهوم، و منطوقها يدلّ على عدم الباس إذا كان فى هذا البعض خلط، فالرواية تدلّ على أنّ عدم الباس فى ما إذا كان بعض الثوب حريرا فى صورة يكون فى هذا البعض الّذى يكون من الثوب حريرا خلط لأنّ مرجع ضمير (فيه) هو (الحرير) يعنى فى الثوب يكون فى هذا الثوب الحرير، فقال: ان كان فى هذا الحرير الذى فى الثوب خلط فلا- بأس (اللهم إلا أن يقال: بأنّ ضمير (فيه) راجع إلى الثوب، و كان المراد أنّه إن كان فى الثوب خلط فلا بأس، فيقال إن خلطه باعتبار عدم كون تمام الثوب حريرا، و هو بعيد إلى الغاية.

و أمّا رواية يوسف بن إبراهيم و أبو داود يوسف بن إبراهيم فقلنا سابقا: إنّ كلاهما رواية واحدة و أبو داود كنية يوسف بن إبراهيم، و ما ترى فى الوسائل فى

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۵

مقام نقل سند رواية أبى داود من أنّه ذكر (أبى داود بن يوسف بن إبراهيم) اشتباه، و على كل حال ذكرنا الروايتين سابقا، و نذكره مجددا لتتميم الفائدة.

فنقول: إنّ من روايات الباب رواية يوسف بن إبراهيم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا، و إنّما كره الحرير المبهم للرجال.

اعلم أنّ الكراهة فى الرواية ليست الكراهة المصطلحة، لأنّ الكراهة تارة تنسب إلى فعل، فيقال: إنّ الصّلاة فى الحمام مكروه، فالكراهة هو الكراهة المصطلحة، و أمّا فى المقام فقوله (إنّما كره الحرير المبهم للرجال) حيث لم تنسب إلى فعل، فالمراد منها هو مكروهية هذا، و بالفارسية (ناخوش داشتن) فليست الكراهة فى الرواية شاهدة على أنّ الحرير يكره بالكراهة المصطلحة.

[فى ذكر الاحتمالات المربوطة]

اشارة

إذا عرفت هذا نقول: إنّ فى الرواية احتمالين:

أحدهما: ما يظهر من عبارة صاحب الجواهر ره

«۱» و الحاج آقا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۲» فى مقام بيان إثبات كون الكف و نظائره خارجا موضوعا عن العمومات الناهية عن لبس الحرير، و هو أن يقال: يستفاد من الرواية من عدم البأس بما يكون سدا الثوب و زرّه و علمه حريرا، و دوران حكم النهى مدار كون الحرير مبهما أى: محضا، بأنّ ما إذا كان سدا الثوب أو زرّه أو علمه حريرا لم يكن حريرا محضا، لأنّ الظاهر من الرواية كونه عليه السّلام فى مقام بيان حكمين متقابلين من حيث الموضوع فموضوع، الجواز هو الحرير الغير المحض، و هو ما إذا كان سد الثوب

(۱)- جواهر الكلام، ج ۸، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۳۱.

(۲)- مصباح الفقيه، ج ۱۰، ص ۳۳۶ و ۳۳۷.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۶

أو زرّه أو علمه حريرا، و موضوع عدم الجواز ما إذا كان الثوب بتمامه حريرا محضا، فيستفاد من الرواية أنّه إذا كان علم الثوب أو زرّه أو سداه حريرا لم يكن موضوع حكم النهى من رأس، فتكون النتيجة أنّ بعض الثوب إذا كان حريرا سواء كان بنحو يكون سداه أو لحمته حريرا فقط، أو كان زرّه أو علم الثوب حريرا فقط، و ليس تمام الثوب حريرا لا بأس به، لعدم كون ذلك من أفراد ما هو موضوع الحرمة أو الفساد.

و ثانيهما أن يقال:

إن غاية ما يستفاد من الرواية كون الامام عليه السّلام فى مقام بيان حكمين: عدم البأس فى مورد، و البأس فى مورد، فبقوله (إنّما كره

الحرير المبهم) يفيد أن الحرير المبهم، أى: المحض، مكروه عنده أى: غير مرضيه لا الكراهة المصطلحة، بل الكراهة الّتى تساعد مع الحرمة، و لا ـ تنافى مع بعض الروايات الدالّة على الحرمة، و بقوله (لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا) يفيد عدم البأس فى ذلك، و لا يلزم من حكمه بعدم البأس فى ذلك كون ذلك خارجا موضوعا عن الحكم المحمول على الحرير، و هو النهى، بل يحتمل كون ذلك استثناء من هذا العموم، فعدم البأس فى سد الثوب و زرّه و علمه قابل لأنّ يكون من باب عدم كونها من أفراد موضوع ما هو المحكوم بالحرمة من الحرير و لاجل هذا لا بأس بها، و قابل لأن يكون خروجها من الحكم فقط و إن كانت داخلا فى الموضوع، فيكون تخصيصا، و قابل بأن يكون حكمه بعدم البأس فى هذه الثلاثة فى بعضها من باب خروجه موضوعا كسدى الثوب، و فى بعضها حكما كزرّه و علمه، و حمل الصدر فى قوله عليه السّلام (لا ـ بأس بالثوب بان يكون سداه و زرّه و علمه حريرا) على خروج الحكمى، و استثنائه عن الحكم المبين فى الذيل، و هو قوله عليه السّلام (إنّما كره الحرير المبهم) لا ينافى مع الذيل لأنّه أثبت حكما بطريق العموم فى الذيل، و فى الصدر بين بعض ما هو

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۷

خارج عن الحكم، فعلى هذا لا تصير الرواية دليلا على كون خروج بعض الثوب من علمه و زرّه أو كفه خروج الموضوعى. «۱»

و بعد ما عرفت من أنّ فى الرواية احتمالين، فليس ظهور لها فى الاحتمال الأوّل حتى يكون المستفاد خروج مثل الكف و نظائره بالخروج الموضوعى، اذ قابل لأنّ تحمل على الاحتمال الثانى، و غايته خروج علم الثوب و زرّه عن الحكم لا الموضوع.

و من هنا يظهر لك حال رواية داود يوسف بن إبراهيم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: قلت له: طيلسانى فى هذا خزّ قال: و ما بال الخزّ؟ قلت: و سداه أبريسم، قال: و ما بال الإبريسم، قال: لا تكره أن يكون سد الثوب أبريسم و لا زرّه و لا علمه، إنّما يكره المصمت من الإبريسم للرجال، و لا ـ يكره للنساء) لأنّ هذه الرواية أيضا يحتمل فيها احتمالان المتقدمان على فرض كونها رواية مستقلة، و كما قلنا فى السابقة تكون الرواية قابلة لحملها على الاحتمال الثانى (و لعل حمل هذه الرواية على الاحتمال الثانى من الاحتمالين المتقدمين يكون أولى، لأنّ مفاد الرواية هو عدم الكراهة فى سدا الثوب و زرّه و علمه إن كان حريرا، و الكراهة إن كان أبريسما

---

(۱)- أقول: مضافا أن زرّ الثوب و كذا علمه لم يكن من بعض الثوب و لم يكن كالكف، فإنّ الزرّ شيء خارج يجعل على الثوب أعنى (التكة) و علم الثوب، على ما يظهر من كلام بعض أهل اللغة، رسم الثوب و رقمه، و لعل المراد بعض ما يخاط فى أطراف الثوب من الإبريسم، فلو فرض إخراج العلم و الزرّ موضوعا لا يمكن التعدى إلى غيره، كالكف أو ما إذا كان اعلى الثوب بتمامه حريرا خالصا و أسفله غير الحرير، أو ما إذا كان قدام الثوب حريرا خالصا و خلفه غير حرير، لأنّ كل هذا بعض الثوب.

و لكن يمكن أن يقول الخصم: بان خروج علم الثوب و زرّه ليس إلا من باب عدم كون تمام الثوب حريرا محضا و المحرّم هو الثوب المنسوج من الحرير كله، فكل ما لم يكن كذلك ليس بحرام بالحرمة الوضعية و التكليفية. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۸

مصمتا، و غاية دلالتها هو المكروهية.

فظهر لك ممّا مر أنّه لا ـ وجه للالتزام بأنّ موضوع المنع هو خصوص ما إذا كان الثوب بتمامه حريرا، و عدم دخول ما يكون بعضه حريرا فقط، و إن كان هذا البعض حريرا بلحمته و سداه فى موضوع الحكم، و النهى الوارد عن لبس الحرير و الصّلاة فيه، لما مرّ من عدم ظهور دليل على الاختصاص، و خصوصا لعدم إمكان الالتزام بذلك، فكيف يمكن الالتزام بعدم كون الثوب الّذى قدامه فقط حريرا خالصا، و خلفه غير حرير، أو أعلاه حريرا خالصا و أسفله غير حرير، أو ظهارته حريرا خالصا و بطانته غير حرير، أو بالعكس، من أفراد الموضوع الّذى يكون مورد النهى عن لبسه.

و لهذا ترى أنّ بعض من توهّم كون مثل الكف خارجا موضوعا، بدعوى كون موضوع الحكم هو الثوب، فبعض الثوب خارج عن موضوع الحكم، وقع فى المخمصة فى مثل الأمثلة المتقدمة، و التزم بعدم كون مثلها خارجا عن موضوع الحكم، و بأن العمومات تشملها، كما ترى من عبارة صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱»، و صار فى مقام رفع الاشكال، و الحال أنّه لو التزمنا بهذه المقالة لا فرق بين ما يكون كف الثوب حريرا محضا و بين ما يكون أعلى الثوب حريرا محضا، و أسفله غير حرير و هكذا.

فعلى هذا بعد عدم إمكان الالتزام بعدم شمول العمومات لمثل المكفوف بالحرير و دخول مثله فى العموم، لا بدّ من إخراجه من ورود دليل خاص على إخراجه حتّى يقال: خصص العموم به، و إلّا لو لم يرد دليل مخصص لا وجه لخروج مثل الكف عن العموم، فيبقى الكلام بعد ذلك فى أنّه هل الكف و العلم و زرّ الثوب

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۸، ص ۱۳۰.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۹

استثنى عن الحكم الصادر فى باب الحرير و هو النهى عن لبسه و الصّلاة فيه أم لا. «۱»

---

(۱)- أقول: لم يتعرض استادنا الاعظم مدّ ظلّه لبيان حكم المكفوف بالحرير و علم الثوب و زرّه إن كانا حريرين، و قال مدّ ظلّه فقط: بأنّه بعد التفحص التام فى باب موضوع الكف لم أجد شيئا يمكن أن يقال: إنّه موضوعه، فعلى هذا يكون الموضوع غير مبين و إن فرض كون حكمه الجواز.

أقول: أمّا بالنسبة إلى زرّ الثوب، فلا مجال للاشكال فى جواز كونه حريرا، لدلالة رواية يوسف بن إبراهيم على ذلك، و أمّا بالنسبة إلى علم الثوب فرواية يوسف بن إبراهيم تدلّ على عدم البأس بكون علم الثوب حريرا، و لكن فى قبال ذلك يستفاد من رواية عمار بن موسى عدم جواز الصّلاة فيه، لأنّه روى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال: و عن الثوب يكون علمه ديباج، قال: لا يصلّى فيه) فلو قلنا: بأنّ ما هو الممنوع لبسه من الحرير لا تجوز الصّلاة فيه، لا يمكن الجمع بين هذه الرواية و رواية يوسف بن إبراهيم: بأنّ رواية عمار متعرض للصّلاة و رواية يوسف أعم من حال الصّلاة و غيره، فتكون نتيجة الجمع عدم جواز فى ما إذا كان علم الثوب حريرا، لأنّ ما لا يجوز لبسه فى غير الصّلاة لا تجوز الصّلاة فيه، لأنّ كل من جوز اللبس فى مورد فى مسئلة الحرير جوز لبسه، و كل من لا تجوز الصّلاة لا يجوز لبسه فى غير حال الصّلاة، فعلى هذا لا يبعد بالنظر أن يجمع بينهما بحمل رواية عمار على الكراهة بقرينة (لا بأس) فى رواية يوسف.

و يؤيد ذلك أنّ من يراجع جميع رواية عمار فى التهذيب، يرى أنّ فيها النهى عن بعض امور اخر لا يحمل النهى فى بعضها إلا على الكراهة، و أمّا بالنسبة إلى الكف فنقول بعد عدم إمكان الالتزام بكون كف الثوب خارجا عن موضوع عموم النهى عن لبس الحرير و الصّلاة فيه كما قدمنا، فلا بدّ من ورود دليل على استثناء الكف، و لا نجد فى الرواية ما يدلّ على الجواز إلا ما قد يتوهم من أنّ رواية جراح المدائنىّ المتقدمة (و هى هذه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، و يكره لباس الحرير، و يكره الميثرة الحمراء فإنّها ميثرة ابليس) تدلّ على كراهة لبس القميص المكفوف بالديباج.

و لكن فيه، مع قطع النظر عما يقال: من أنّ الكراهة الواردة فى الروايات ليست الكراهة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۰

الجهة الرابعة: [هل الحرمة تختص بما اذا كان الحرير ممّا تتمّ فيه الصّلاة او لا؟]

اشارة

هل الحرمة تختص بما إذا كان الحرير ممّا تتمّ الصّلاة فيه فقط أو لا، بل لا تجوز الصّلاة فى ما لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا أيضا، كالقلنسوة و التكة و نحوها، و منشأ الشمول و عدمه اختلاف ما ورد فى المسألة من الروايات، فنذكر أولا بعض الروايات المتعرضة للمسألة، ثمّ نتكلم فيه، و نبين ما هو الحق فى المقام.

فنقول: إنّ ما يمكن الاستدلال للمنع عن لبس ما لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا هو:

المصطلحة، أنّ الكراهة إذا نسب إلى الشخص، كما قلنا فى طى الكلام فى رواية يوسف بن إبراهيم هو كراهة الشخص عن ذلك و أنّه مكروه طبعه، لا أن يكون المراد أنّ المحبوب عنده تركه و إنّ كان راضيا بفعله، و كون شىء مكروها عند الشخص يقال حتّى بالنسبة إلى المحرمات، فيصح أن يقال: إنّ شرب الخمر ممّا يكرهه الشخص الفلانى مثلا، فالرواية لا تدلّ على جواز لبس المكفوف بالديباج، فعلى هذا لا وجه لاستثنائه.

امّا التمسك ببعض ما ورد فى ما لا تتمّ الصّلاة فيه، فيقال: إنّ كف الثوب خصوصا إذا كان بقدر أربع أصابع، كما حدده بعض، يكون ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا، فمع ما سيأتى إن شاء اللّه من الاشكال فى جواز لبس الحرير إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة، بأن الظاهر من الرواية الواردة فيما لا تتم، هو ما إذا كان ذلك منفردا كالقلنسوة و نظائرها، لا إذا كان بعض الثوب كالكف، و من هنا يظهر أنّ الثوب إذا كان ذى الطرائق، و كان بعض طرائقه حريرا محضا بسداه و لحمته، فإنّ كان بعض طرائقه الّذى يكون حريرا غير واسع مثلا يكون خيطا واحدا أو خيطين، فلا يبعد عدم الاشكال فيه، لأنّ ذلك إن كان مورد الاشكال فيأتى الاشكال فى حرير ممزوج من الإبريسم و غيره إذا كان الحرير أكثر من النصف مثلا كان ثلثيه حريرا و ثلثه الآخر غير حرير، أو يكون فقط ربعه أو خمسه غير حرير، لأنّ فى ما كان خمس الثوب غير حرير، فقهرا يكون سدا الثوب كلّه حريرا و اكثر من لحمته أيضا حريرا فتوجد فى الثوب مواضع تكون كلها حريرا محضا بسداه و لحمته مثل هذا القبيل من الثوب الّذى له طرائق من حرير، نعم بعض أثواب الّذى يكون طرائقه وسيعا مثل ما إذا كان طرائقه بحيث يقع أسفل الثوب طريقا من الحرير و أعلاه من غيره، فيكون لبسه و الصّلاة فيه مورد الاشكال، هذا كله ما يخطر بالبال فعلا حتّى يتأمل بعد ذلك. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۱

الرّواية الّتى رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام: أسأله هل يصلّى فى قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السّلام: لا تحلّ الصّلاة فى حرير المحض). «۱»

و الرواية الّتى رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام:

أسأله هل يصلّى فى قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السّلام: لا تحل الصّلاة فى حرير محض). «۲»

و الرواية الّتى رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، و تكة حرير محض، أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحل الصّلاة فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكيا حلّت فيه إن شاء اللّه). «۳»

و قد عرفت سابقا أنّ صاحب الوسائل رحمه اللّه و إن عدّ هذه الروايات ثلاثة إلّا أنها ليست إلّا رواية واحدة رواها محمد بن عبد الجبار عن أبى محمد عليه السّلام.

وجه الاستدلال بها هو أنّه بعد ما سئل عنه عليه السّلام عن الصّلاة فى قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج، أجاب عليه السّلام بعدم حلية الصّلاة فى حرير محض، فيكون المفاد بعد كون الامام عليه السّلام فى مقام جواب السائل أنّه عليه السّلام اعطى عموما يستفاد منه حكم الصغرى الّتى سئل عنها، و هى قلنسوة حرير أو الديباج، بأنّه لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض، يعنى كلّ ما يكون حريرا محضا لا تحلّ الصّلاة فيه، سواء كان ممّا

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۲

تتم فيه الصّلاة منفردا، أولا، و تكون الحلية و عدمها مدار كون الحرير غير محض و كونه محضا، فيستفاد من الرواية عدم جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة واحده.

[فى ذكر ما يستدلّ به على جواز الصّلاة فى الحرير اذا كان ممّا لا تتمّ الصّلاة فيه]

و أمّا ما يستدل به على جواز الصّلاة فى الحرير إذا كان ممّا لا تتمّ فيه واحده، ما رواها الشّيخ باسناده عن سعد عن موسى بن الحسن عن أحمد بن هلال عن ابن أبى عمير عن حمّاد عن الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: كل ما لا تجوز الصّلاة فيه واحده، فلا بأس بالصّلاة فيه، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون فى السراويل و يصلّى فيه). «۱»

قد يشكل فى الرواية من حيث ضعف سندها بأحمد بن هلال، للتوقيع الصادر فى ذمّه، و يجاب عن ذلك، كما يظهر من بعض، بأنّ ابن الغضائرى المعروف لم يتوقف فى حديث أحمد بن هلال عن ابن أبى عمير و الحسن بن محبوب، لأنّه قد سمع كتابيهما جل أصحاب الحديث مع أنّ الأصحاب بين عامل به، و بين متوقف متردد من جهة، و بين مرجح لغيره عليه، و الجميع فرع الحجية مضافا إلى أن التوقيع لم ينقله إلّا الكشى، و على كل حال، مع قطع النظر عن السند، لا إشكال فى دلالتها على عدم البأس فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من الحرير، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخف إذا صنع من الإبريسم و الزنار.

[ذكر وجوه الجمع بين الخبرين و الترجيح]

اشارة

إذا عرفت ذلك، فنقول: يقع التعارض بين رواية محمد بن عبد الجبار و بين رواية الحلبى، لأنّ مفاد الاولى عدم الجواز الصلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة واحده، و مفاد الثانية جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة واحده، ففى مقام رفع التعارض

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۳

بالجمع بينهما، أو بترجيح أحدهما على الآخر يمكن أن يقال بوجوه:

الوجه الأول: حمل الرواية الاولى على الكراهة

، أعنى: رواية محمد بن عبد الجبار، على الكراهة بقرينة رواية الحلبى، لأنّ رواية محمد بن عبد الجبار ظاهر فى الحرمة، و رواية الحلبى نص فى عدم الباس، فيتصرف فى ظاهر الاولى بقرينة الثانية، و تكون نتيجة الجمع كراهة الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا من الحرير.

و فيه أنّ هذا النحو من الجمع و إن كان عرفيا، و يقال فى غير المقام، لكن لا يمكن أن يقال به فى المقام، لأنّ لازم هذا الجمع هو حمل قوله (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض) فى رواية محمد بن عبد الجبار على الكراهة، فيكون المراد من هذه الفقرة بعد هذا

الجمع، هو كراهة الصّلاة فى الحرير المحض، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، لأنّ الصّلاة فى الحرير المحض حرام فى الجملة، لأنّ فى ما تتمّ الصّلاة فيه منفردا من الحرير لا تجوز الصّلاة مسلما لا أن يكون مكروها، و بعد عدم إمكان حمل عموم قوله (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض) على الكراهة، فلا يمكن الالتزام بهذا الجمع.

الوجه الثانى: هو تخصيص عموم الوارد فى رواية محمد بن عبد الجبار

، و هو (لا تحل الصّلاة فى الحرير المحض) برواية الحلبى الدالّة على جواز الصّلاة فى خصوص ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا.

و يشكل على ذلك الجمع بأنّ تخصيص هذا العموم بما لا تتمّ فيه الصّلاة لا يصح فى المقام، لأنّه بعد ما سئل محمد بن عبد الجبار عن قلنسوة حرير، و أجاب عليه السّلام عنه بقوله الشريف (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض) فيكون هذا العموم واردا على سبب خاص و هو الصّلاة فى القلنسوة، فيكون العام بالنسبة إلى القلنسوة نصّا و بعد كونه نصّابا لنسبة إليه، فتخصيصه بدليل خارج فى خصوص المورد الّذى يكون

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۴

العموم نصا فيه، يكون من تخصيص المستهجن، فلا يمكن الالتزام بتخصيص العموم فى خصوص القلنسوة الّتى لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا، فلأجل هذا الاشكال فى هذا النحو من الجمع بين الروايتين.

و لكن يمكن أن يقال: بأنّ نظر السائل، أعنى: محمد بن عبد الجبار، يحتمل أن لا يكون بخصوص فهم حكم قلنسوة الحرير، بل كان نظره إلى فهم حكم مطلق الحرير فى الصّلاة، و ذكر القلنسوة كان من باب كون هذا الفرد من الحرير متعارفا فى بلده، مثلا كان المتداول فى بلده أن يصنع من الحرير القلنسوة، فلهذا كتب (هل يصلّى فى قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج) و إلّا تمام نظره كان بفهم حكم كلى الحرير فى الصّلاة، و الامام عليه السّلام أجاب عنه بنحو الكلى و العموم و قال (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض) فبعد عدم كون النظر خصوص القلنسوة، فلا يكون تخصيص العموم فى مورده مستهجنا، فتأمل.

الوجه الثالث: أن يقال:

اشارة

إنّه بعد كون الحكم فى الحرير لدى العامة هو حرمة لبسه بالحرمة التكليفية، سواء كان فى حال الصّلاة أو غير هذا الحال، و ليس فيهم من يقول بكونه من الموانع للصّلاة من باب حرمة الوضعية- نعم يظهر من بعضهم بأنّه بعد كون لبسه محرما تكليفا فى مطلق الأحوال، فإنّ لبس الرجل حال الصّلاة الحرير، فحيث إنّ لبسه حرام فالصّلاة الواقعة فى الحرير مستلزم للحرمة، فهى فاسدة من باب تعلق النهى باللازم- و على كل حال ليس بينهم فرق فى حال الصّلاة و غيره، بل فى كلا الحالين لبس الحرير محرّم تكليفا، و لا فرق عندهم فى الحرمة بين ما تتم فيه الصّلاة و بين ما لا تتمّ فيه الصّلاة.

فعلى هذا نقول: بأنّ محمد بن عبد الجبار فى مكاتبته سئل عن الصّلاة فى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۵

القلنسوة، فيحتمل أن يكون سؤاله من حكم كلى الحرير، كما قلنا سابقا، لا عن خصوص القلنسوة، و كان جواب الامام عليه السّلام بقوله (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض) ناظرا إلى عدم جواز لبس الحرير فى الصّلاة كما لا يبعد ذلك، فيكون على هذا الاحتمال العموم فى الرواية قابل لأنّ يخصص برواية الحلبى، لأنّه على هذا لم يرد هذا العموم على سبب خاص أعنى: القلنسوة، حتّى يكون التخصيص فى مورد القلنسوة مستهجنا، بل كان النظر إلى بيان القلنسوة هو المثال، و المنظور هو فهم حكم كلى الحرير فى الصّلاة، و أعطى عليه السّلام جواب سؤال الكلى بهذا العموم، فيجمع بين الروايتين على هذا الاحتمال بنحو المتقدم فى الوجه الثانى.

[ذکر الامام لاجل التقیّة الحکم الکلّی]

و یحتمل أن یکون نظر السائل إلی فهم حکم خصوص القلنسوة، و لکن الامام علیه السّلام حیث رأی أنّ العامة یقولون بحرمة لبس الحریر فی الصّلاة و فی غیرها، و أنّهم لا یفرّقون فی حرمة اللبس بین أن یکون ملبوس الحریر ممّا تتمّ فیه منفردا و بین أن یکون ممّا لا تتمّ الصّلاة فیه منفردا، فإن أجاب عن السائل بعدم البأس فی الصّلاة فی القلنسوة من باب عدم کونه ممّا تتمّ فیه الصّلاة، فیصیر سببا لتهاجم العامة و إیذائه أو ایذاء الشیعة، خصوصا مع کون روایة محمد بن عبد الجبار مکاتبة، یمکن أن یراها بعض من المخالفین، فلأجل هذا صرف النظر علیه السّلام عن جواب خصوص القلنسوة و لم یجب عنها أصلا، بل بیّن حکم کلی لا ینافی مع فتوی العامة، و هو قوله (لا تحلّ الصّلاة فی الحریر المحض).

فعلی هذا لیس إعمال تقیة فی العموم، بل التقیة اعملت فی عدم جواب خصوص السائل، فلا مانع من الأخذ بالعموم، لکن لا یکون العموم واردا علی هذا علی سبب خاص و هو القلنسوة، لأنّ الامام علیه السّلام لم یکن فی مقام جوابه أصلا علی ما

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۶

قلنا حتّی تکون القلنسوة من أفراد العموم، و کان العموم الوارد واردا علی سبب خاص، فلا یمکن تخصیصه فی موردها، بل بعد عدم کون الامام علیه السّلام فی مقام جواب خصوص القلنسوة، فلیس فی البین إلا عموم، و هو قابل لأنّ یخصص بدلیل خاص، و هو روایة الحلبی.

فعلی ما قلنا لا نحمل العموم علی التقیة، بل فی مقام إفادة العموم و هو (لا تحلّ الصّلاة فی الحریر المحض) یکون علیه السّلام بسدد بیان حکم الواقعی، و هو عدم حلیة الصّلاة فی الحریر و لیس مخالفا للعامة، لأنّهم أیضا لا یحلّون الصّلاة فی الحریر، غایة الأمر لا من باب خصوصیة للصّلاة، بل من باب کون لبسه مطلقا غیر محلل، و أمّا إعمال التقیّة یکون فی خصوص سکوت الامام علیه السّلام عن بیان حکم خصوص القلنسوة، فإذا لم یبق فی البین إلا العموم، فیقال بأنّ هذا العموم مخصص بروایة الحلبی المصرحة فیها بعدم البأس بقلنسوة الحریر من باب عدم کونه ممّا لا تتم الصّلاة فیها واحده، فعلی هذا تجوز الصّلاة فی ما لا تتمّ الصّلاة فیه منفردا من الحریر.

[لا یحتاج الی تحمل المشقة کما تحملها صاحب الجواهر]

و ممّا ذکرنا ظهر لک أنّه لا حاجة فی حمل روایة محمد بن عبد الجبار علی التقیة إلی بعد الطریق و اطناب الکلام و تحمّل المشقة کما تحمّلها صاحب الجواهر رحمه اللّه فارجع کلامه.

ثمّ إنّه لو فرض إمکان الجمع بین الروایتین بأحد الوجوه المتقدمة فهو، و إلّا فإنّ لم یمکن الجمع بینهما، و فرض کونهما متعارضین، فإنّ کان لأحدها ترجیح، من الاخذ به، و إلّا فالتخییر أو التوقف علی الکلام المذکور فی باب التعادل و التراجیح، فنقول فی مقام الترجیح: بأنّ أوّل المرجحات یکون الشهرة، و الشهرة کما أثبتنا فی محله هی الشهرة الفتوائیة، و فی المقام و إن توهّم کون المشهور بحسب الفتوی هو

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۷

جواز الصّلاة فی الحریر إذا کان ممّا لا تتمّ فیه الصّلاة منفردا، و لکن یظهر للمراجع فی کلمات القدماء من الفقهاء الذین قولهم ملاک فی کون فتوی مشهورة، عدم کون الجواز مشهورا و کذلک عدمه، فعلی هذا لا یکون علی طبق أحد من الروایتین- لا روایة محمد بن عبد الجبار و لا الحلبی- الشهرة الفتوائیة، فلا ترجیح لأحد الروایتین علی الاخری بحسب هذا المرجّح.

و إذا لم یکن ترجیح لأحدهما علی الآخر من هذا الحیث، فتصل النوبة بعد ذلک بمرجح اخر، و هو مخالفة العامة، و لا إشکال فی أنّ الترجیح بمخالفة العامة یکون لروایة الحلبی، لکونها بمنطوقها مخالفة لهم، لأنّها تدلّ علی جواز الصّلاة فی ما لا تتمّ فیه الصّلاة منفردا

من الحرير و لبسه فى هـذا الحال، و لا إشـكال فى أنّ هـذا مخالف مع العامة، لأنّهم لا يفرقون بين ما لا تتمّ و ما تتمّ فى الحرمة و عدم الجواز.

و إن قيـل: إنّهـا تـدلّ على جواز الصّـلاة فى مـا لاـ تتمّ بـالجواز الوضـعى لا التكليفى، و جواز الوضـعى ليس مخالفا لهم، لأنّ جلّهم لا يقولون بفساد الصّلاة فى الحرير.

نقول: بأنّه على هـذا يكون مفهوم الروايـة عدم جواز الصّـلاة فى ما تتمّ بالحرمة الوضـعية و هو مخالف معهم، لأنّ جلّهم كما قلت غير ملتزمين بالفساد، فعلى هـذا أيضا تكون الروايـة مخالفـة لهم) و أمّا روايـة محمـد بن عبـد الجبار فموافق لهم، لأنّهم يقولون بعدم حلية لبسه فى حال الصّلاة و فى غير هذا الحال (خصوصا مع اشتمال أحد من رواياته الثلاثة على جواز الصّلاة فى وبر الأرانب إذا كان ذكيا و هـذا موافق للعامـة) فعلى هـذا لا بـدّ من ترجيح رواية الحلبى و طرح رواية محمد بن عبد الجبار، و لكن مع ذلك كلّه نقول: بأنّه إن ثبت عدم شمول الاطلاقات أو العمومات لمّا لا تتم فيه الصّلاة منفردا من الحرير، فنحن مستريح من أجله، و نحكم بجواز الصّلاة فيه

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۸

لعدم شـمول أدلة حرمة لبس الحرير و مانعيته للصّلاة له من رأس، و أمّا لو قلنا بشمولها له كما لا يبعد، فالحكم بجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّـلاة منفردا من الحرير مشـكل، لأنّ رواية الحلبى لم يكن فيها مقتضـى الحجية لضـعفها باحمد بن هلال و عدم تمامية وجه لرفع ضعف أحمد بن هلال و بعد ضعفها لا يمكن الاعتماد بها.

الجهة الخامسة: [فى حرمة لبس الحرير وضعا و تكليفا مختصة بالرجال]

لا إشـكال فى كون حرمة اللبس وضعا و تكليفا فى الحرير مختصا بالرجال، و خروج النساء عن هذا الحكم لدلالة بعض الروايات على ذلك و تسلّم ذلك عنـد أصـحابنا، و لو فرض وجود رواية دالّة على شـمول الحرمة للنساء أيضا فمطروح أو مؤول، لكون جواز لبسه للنساء من المسـلمات، فلا ينبغى الاشـكال فى ذلك، و امّا حكم الخنثى فيأتى إنشاء اللّه عنـد تعرض حكم الخنثى فى بيان حكم لبس الذهب.

المسألة الخامسة: لا يجوز لبس الذهب للرجال و لا الصّلاة فيه

اشارة

، بمعنى فساد الصّـلاة بلبسه و الحكم فى الجملـة مسـلم عنـدنا و عنـد مخالفينا من حيث حرمـة لبسه تكليفا، و كذا فساد الصّـلاة بلبسه حالها ممّا لا ينبغى الاشكال فيه عندنا، و استدل على كلا الحكمين ببعض الروايات نذكر بعضه تيمنا:

[فى ذكر الاخبار الدالّة على حرمة لبس الذهب للرجال]

الرواية الاولى: ما رواه روح بن عبد الرحيم عن أبى عبد اللّه ع

(قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لأمير المؤمنين عليه السّلام: لا تختم بالذهب، فإنّه زينتك فى الآخرة). «۱»

و هـذه الرواية كما ترى تدلّ على خصوص لبس الخاتم و النهى عنه، و لا يكون مربوطا بمانعيته للصّـلاة، مضافا إلى ما يأتى فى رواية اخرى بأنّ النهى كان من

(۱)- الروایهٔ ۱ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۱۲۹

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأمیر المؤمنین علیه السّلام لا غیره.

الروایهٔ الثانیهٔ: ما رواها جراح المدائنیّ عن أبی عبد اللّه ع

(قال: لا تجعل فی یدک خاتما من ذهب). «۱»

و هذه الروایهٔ أیضا لا تدلّ إلّا علی النهی عن لبس خصوص خاتم الذهب.

الروایهٔ الثالثهٔ: ما تنتهی سندها بعمار بن موسی عن أبی عبد اللّه ع

(فی حدیث قال: لا یلبس الرجل الذهب، و لا یصلّی فیه، لأنّه من لباس أهل الجنهٔ). «۲»

و هذه الروایهٔ مع قطع النظر عن الاشکال فی اعتبار سندها، تدلّ علی حرمهٔ لبس الذهب للرجال و عدم جواز الصّلاهٔ فیه.

الروایهٔ الرابعهٔ: ما رواها موسی بن أکیل النمیری عن أبی عبد اللّه ع

(فی الحدید إنّه حلیهٔ أهل النار، و الذهب إنّه حلیهٔ أهل الجنهٔ، و جعل اللّه الذهب فی الدنیا زینهٔ النساء، فحرم علی الرجال لبسه و الصّلاهٔ فیه). «۳» الحدیث.

و هذه الروایهٔ مع قطع النظر من الاشکال فی سندها تدلّ علی حرمهٔ لبس الذهب للرجال و الصّلاهٔ فیه لهم.

الروایهٔ الخامسهٔ: ما رواها عبید اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه ع

(قال:

قال علی علیه السّلام: نهانی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- و لا أقول: نهاکم- عن التختم بالذهب، و عن ثیاب القسّی، و عن میاثر الارجوان، و عن الملاحف المفدمهٔ و عن القراهٔ

(۱)- الروایهٔ ۲ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۴ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۵ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۱۳۰

و أنا راکع). «۱»

الروایهٔ السادسهٔ: ما رواها جابر الجعفی

(قال: سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول:

لیس علی النساء أذان، إلی أن قال: و یجوز للمرأهٔ لبس الحریر و الدیباج فی غیر صلاهٔ و إحرام، و حرم ذلک علی الرجال إلا فی الجهاد، و یجوز أن تتختّم بالذهب و تصلی فیه، و حرّم ذلک علی الرجال إلّا فی الجهاد). «۲»

و غيرها من الروايات و ما تعرض منها لحكم الصّلاة هى الرواية الثالثة و الرابعة و السادسة.

[مناقشة المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلك نقول: إن الكلام فى هذه المسألة يقع فى مواضع:

الموضع الأول: [فى حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التكليفية لا اشكال فيه]

اشارة

ينبغى الاشكال و التردد فى حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التكليفية، لما يرى من تسلم ذلك عند المسلمين، كما يظهر ذلك للمراجع من شهرة ذلك الحكم فى الصدر الأول، كما يستكشف ذلك من الروايات المذكورة فى طرق العامة، و كذلك لا مجال لدعوى خلاف ذلك عندنا، كما يظهر ذلك من كلمات كل من تعرض للحكم، و يظهر ذلك من الأخبار الواردة فى الباب، فلا وجه للترديد فى هذا الحكم.

و أمّا الحرمة الوضعية- أعنى: فساد الصّلاة بلبس الذهب للرجال- فقد يقال فى وجه ذلك بكون المورد من صغريات اجتماع الامر و النهى بدعوى أنّه إذا لبس الرجل الذهب و صلّى فيه، ففى عين كون هذا الصّلاة الخارجى صلاة يكون تصرفا

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱۶ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۱

فى اللباس الذهب، فاجتمع الامر و النهى فى موضع واحد، لأنّ هذا الفعل من باب كونه صلاة واجب، و من باب كونه التصرف فى الذهب حرام.

و فيه أمّا أوّلا فلأنّه إذا لم يكن لباس الذهب ساترا للمكلف، بل كان لباسه بدون أن يكون ساترا لعورته فى الصّلاة، فلم يكن اجتماع أصلا، لأنّه فى هذه الصورة لم يكن لبسه شرطا حتّى يقال: باعتبار كونه شرطا للصّلاة واجب، و باعتبار كونه لبس الذهب حرام، بل فى هذه الصورة يكون ذلك من المقارنات الاتفاقية للصّلاة، و غير مربوط بباب الاجتماع أصلا، فلم يكن اتحاد أصلا،

و ثانيا نقول: بأنّه لو فرض كونه ساترا بأن ستر حال الصّلاة عورته باللباس الذهب، فلو فرض كون لبسه واجبا، فلا يمكن أن تجتمع مع المحرّم بناء على عدم جواز اجتماع الامر و النهى، فعلى هذا نقول: إن قلنا بمقالة المحقّق الخراسانى رحمه اللّه فى الشروط بأنّ الشرط ليس دخله فى المركب بنحو دخل الأجزاء بمعنى: أنّ الأجزاء فى المركب و إن انبسط الامر بالمركب على فوق الأجزاء و انبسط عليها، فصار كل جزء مأمورا به و تعلق به الامر، و لكن الشرائط ليس كذلك، بل المركب مقيد به، و بعبارة اخرى يكون التقييد عقليا، و إلّا فليس من ناحية المولى أمر متعلق بالشرائط، بل العقل يحكم باتيان المشروط مع الشرط، لما يرى من تقيد المركب المشروط به و عدم حصوله بدونه، فإنّ كان الامر كذلك، فلا إشكال فى عدم كون ما نحن فيه من صغريات الاجتماع، لأنّه لا أمر على الشرط بل المشروط، مقيد بالقيد، و العقل يحكم باتيان المشروط مع الشرط، فلا يجتمع الامر و النهى.

نعم، إن قلنا بأنّ الامر على المركب، كما ينبسط على الاجزاء، كذلك ينبسط على الشروط، و يكون مرجع الشروط إلى الاجزاء، و تقع

كالأجزاء تحت الأمر،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۲

فيكون محل الكلام- أعنى: صورة كون لباس الذهب ساترا- من صغريات اجتماع الامر و النهى، و مع ذلك لا يتم هذا الاستدلال، لأنّه لو فرض كون ما نحن فيه من صغريات باب الاجتماع، و لكن هذا يفيد لمن يقول بالامتناع، و أمّا نحن فقلنا فى الاصول بجواز الاجتماع.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

و لو قيل: بأنّه بعد كون لباس الذهب ممّا يحرم لبسه تكليفا، كما هو المشهور عندنا، بل عند غيرنا من المسلمين، فعلى ما قلنا فى الاصول من أنّ العباديات لا بد فيها من قصد التقريب، و لا بدّ فى عمل العبادى أن يكون بحيث يقبل أن يتقرّب به، و إذا كان العمل عملا يكون طغيانا للمولى و معصية له، لا يكون مقرّبا.

فنقول: إنّه بعد كون لبس الذهب حراما بالحرمة التكليفية، فإذا صلّى فى الذهب سواء كان ساترا أو غير ساتر، فهو فى هذه الصّلاة يعصى المولى، و يكون طاغيا له، لأنّ بهذا العمل لابس للذهب، و الحال أنّ ذلك حرام عليه، فلا يقبل هذا العمل أى: هذه الصّلاة لأنّ يصير مقربا، فإذا لم يكن قابلا لأنّ يتقرب به، بل علمه بهذا الاعتبار مبعّده عن المولى، فلا يقبل لأنّ تصير صلاته عبادة، فتفسد صلاته فى اللباس الذهب.

نقول: بأنّه بعد كون المحرم فى الحرير و كذا فى الذهب، لبس لباس الحرير و الذهب و لم يكن المصلى فى صلاته- أعنى: فى هذا العمل العبادى- فاعل شيء يكون طغيانا على المولى و عصيانا له، كى يكون مضرا بمقربية العبادة، لأنّ المحرم نفس اللبس، و لم يكن كالغصب كل تصرف و قلب و تقليب منه حراما، حتّى يكون فى أفعال الصّلاة فاعلا لما يكون عصيانا للمولى، بل فى الذهب و الحرير يكون اللباس حراما، و هو غير مربوط بالصّلاة، فلا تفسد الصّلاة لأجل لبس الذهب

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۳

و الحرير حتّى يستشكل بنا، و يقال: بأنك قلت: بأنّ فى العبادات لا بد من كون المحلّ بحيث يكون قابلا للتقرب، و مع لبس المحرّم ليس العمل كذلك، لما قلنا فى دفعه، و يأتى ما يناسب ذلك فى طى اعتبار عدم كون الثوب ممّا لا يجوز له التصرف كالغصب، فعلى هذا التمسك بهذا الوجه لبطلان الصّلاة فى الذهب فاسد، و لا وجه لأنّ يقال بطلان الصلاة فى الذهب لأجل هذا.

و قد يقال فى وجه فساد الصّلاة فى لباس الذهب من باب كون الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده الخاص، فيقال: لبس الذهب حرام، فيجب نزعه، فكلّ ما يكون ضد هذا الواجب فهو حرام، لأنّ الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده، و الصّلاة فى هذا الحال من جملة أضداد هذا الواجب، فيجب تركه، و النهى فى العبادة موجب للفساد.

و فيه- مضافا إلى إمكان أن يقال: بأنّه على فرض تمامية هذا الاستدلال، ففى صورة إمكان نزع الثوب المغصوب مع الاشتغال بالصّلاة مثل ما إذا لم يكن ساترا، فلا ينافى الامر بالنزع مع الصّلاة، و لا يضاده الصّلاة حتّى يستلزم الامر بالنزع فساد الصّلاة من باب كونها ضدا للواجب، و هو النزع- نقول: إنّه قد مرّ منا فى الاصول عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص، فلا يتم هذا الاستدلال لفساد الصّلاة فى اللباس الذهب، فالاولى للتمسك بفساد الصّلاة فى اللباس الذهب بعض ما قدمناه من الروايات الدالّة على عدم جواز الصّلاة فيه المستفاد منه فساد الصّلاة إمّا من باب كون النهى المتعلّق بالمركبات العبادية إرشاد إلى فساد هذا المركب مع النهى و عدم كون النهى، فى مثل هذه الموارد هو النهى التكليفى.

و إمّا من باب أنّه و لو كان النهى حتّى فى مثل هذه الموارد ظاهرا فى النهى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۴

التكليفى لا الوضعى، و لكن بعد تعلق النهى بالعبادة نقول: بفساد العبادة، لأنّ النهى بنفس العبادة مستلزم لفسادها، كما مر فى النهى عن العبادات فى الاصول تفصيل ذلك، و دلالة بعض الروايات كرواية موسى بن أكيل، و رواية عمار على عدم جواز الصّلاة فى اللباس الذهب واضح، و لا ينبغى الاشكال فى سندها بعد كون المسألة مشهورا عند كل من تعرض لها.

الموضع الثانى: [فى ما كان مموها بالذهب لا يجوز لبسه]

لا يجوز لبس ما يكون مموها بالذهب مثل إذا كان ظاهر الثوب بتمامه مذهبا و إن كان باطنه غير الذهب لشمول الدليل، لأنّ هذا عرفا لبس الذهب و لا يجوز لبس الذهب لما قلنا.

الموضع الثالث: هل يجوز شدّ الأسنان بالذهب أم لا؟

اعلم أنّ الاسنان تارة يشدّ بالذهب بأن يربط بعضها مع بعض الآخر، أو بالسّن المصنوعى بوسيلة قطعة صغيرة من الذهب كالخيط. و تارة يستر ظاهر الأسنان به بحيث يكون ظاهر الأسنان بتمامه ذهبا، كما يكون فعلا متعارفا عند بعض.

لا يخفى عليك أنّ ما ورد من الروايات فى هذا الباب: مثل الرواية الّتى رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث: (أنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب) «۱».

و الرواية الّتى رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الثنية تنفصم أ يصلح أن تشبك بالذهب؟ و إن سقطت يجعل مكانها ثنية شاة؟ قال: نعم إن شاء

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

فليضع مكانها ثنية شاة ليشدها بعد أن تكون ذكية). «۱»

و الرواية الّتى رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل ينفصم سنّه أ يصلح له أن يشدّه بالذهب؟ فإنّ سقطت أ يصلح أن يجعل مكانها سن شاة؟ قال: نعم إن شاء ليشدّها بعد أن يكون ذكية) «۲» لا تدلّ إلّا على جواز شدّ الأسنان بالذهب، و لكن بعد ما لا ندرى كيفية شد الأسنان بالذهب، و ما هو متعارفه فى زمن صدور الرواية، فيشكل الحكم بجواز شدّ الاسنان بكلا نحويه خصوصا النحو الثانى.

و أمّا بعض الروايات المطلقة المتقدمة المستفادة منها عدم جواز لبس الذهب فى الصّلاة و غيرها، فنقول: فتارة نقول بكون علّة عدم جواز لبس الذهب، هو كونه زينة، و بعبارة اخرى يستفاد من هذه الروايات كون المحرّم هو التزين بالذهب، و تارة نقول بعدم كون علّة الحرمة هذا، بل غاية ما يستفاد منها هو حرمة اللبس، و على كل تقدير تارة يقع الكلام فى شدّ الأسنان على نحو الأول، و تارة فى شدّها على النحو الثانى.

أمّا شدّ الأسنان بالنحو الأوّل فيشكل الحكم بحرمته إلّا أن نقول:

بكون الحرمة هى التزين، و كان بنحو يعدّ تزيّنا، و لا يبعد عدم صدق الزينة على نوعها، لعدم ظهور الذهب أصلا، لاتصاله بالأسنان من الداخل، و لا يحسب زينة، و على كل حال إن عدّ زينته فلا يجوز و إلّا فجائز، لعدم صدق اللبس فى ذلك، خصوصا مع عدم بعد فى شمول الروايات المتقدمة فى شد الأسنان لهذه الصورة.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۶

و أمّا شدها على النحو الثانى، فإنّ قلنا بأنّ علّة الحرمة هو التزين فلا إشكال فى كون ذلك تزينا، فهو حرام، نعم يمكن أن يقال بعدم صدق التزين فى ما لم يظهر، مثل أن يعمل ذلك فى بعض الأسنان الّذى لا يظهر حين التكلم و فتح الفم.

و أمّا إن قلنا: بعدم معلومية كون وجه الحرمة هو التزين، بل غاية ما يستفاد من الروايات المطلقة هو عدم جواز لبس الذهب سواء عدّ زينة أم لا، فيشكل الحكم بالحرمة، للإشكال فى صدق اللبس على ذلك، و لا يبعد دعوى عدم صدق اللبس عليه.

ثمّ إنّه على تقدير عدم دلالة إطلاقات الواردة فى عدم جواز لبس الذهب إلا على لبس الذهب لا من باب التزين، فلا إشكال فى خروج شدّ الاسنان به موضوعا عن تحت هذه الاطلاقات و لو لم يكن فى البين بعض الروايات الدالّة على جواز شدّ الاسنان بالذهب، لعدم كون ذلك لبس الذهب.

و أمّا على تقدير كون العلة فى حرمة لبسه هو حرمة التزين به، فعلى الفرض يقع التعارض بين الاطلاقات الأوليّة فى الذهب، و بين بعض ما يدلّ على جواز شدّ الاسنان به المتقدم ذكره.

و يمكن أن يقال بكون النسبة بينهما عموما من وجه، لأنّ الاطلاقات تدلّ على حرمة التزين بالذهب سواء كان التزين بشدّ الاسنان أو بغيره، و هذه الروايات تدلّ على جواز شدّ الأسنان به سواء كان زينة أو لا، و لا يبعد كون هذه الأخبار أظهر بالنسبة إلى مورد الاجتماع، و هو صورة شد الاسنان بالذهب مع كونه تزينا عرفا.

و لكن بعد ما قلنا من كون شدّ الأسنان على نحوين، ففى صورة الاولى يمكن دعوى جوازه، لعدم كونه فى الغالب تزينا، و إمكان دعوى انصراف الاطلاقات عن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۷

مثل هذا النحو من التزين، و أمّا فى الصورة الثانية فإنّ قلنا بأنّ التزين بالذهب حرام، فإنّ كان شدّ الاسنان زينة فيشكل الحكم بالجواز، لما قلنا من عدم دليل على كون شدّ الأسنان بالذهب فى زمن صدور الروايات على نحو يشمل هذه الصورة، و على الفرض يحرم التزين به و هذا تزين، فهو حرام و من أجل هذا أعنى: احتمال كون متعارف خاص فى زمن صدور الرواية، و كون الروايات الواردة الدالّة على جواز شدّ الاسنان به ناظرة إلى ما هو المتعارف، و لا ندرى ما هو المتعارف، و احتمال كونه على غير هذين النحوين المذكورين، فيشكل الحكم بالجواز فى القسم الأوّل من القسمين الاولين فى شدّ الاسنان، نعم يمكن الالتزام بالجواز فى صورة الاضطرار. «۱»

الموضع الرابع: [هل علّة حرمة لبس الذهب هى التزين]

هل يكون العلّة فى حرمة لبس الذهب للرجال تكليفا و وضعا من باب كون ذلك تزينا، و ثمرة ذلك إنّا لا بد من أن ندور فى كون ذلك محرما مدار صدق التزين و عدمه، فكلما صدق التزين كان حراما، و كلما لم يكن تزينا لا يكون حراما أو ليس ذلك، بل غاية ما يستفاد من الروايات هو عدم جواز لبسه سواء كان زينة أم لا، ففى كل مورد لم يصدق اللبس ليس بحرام لا تكليفا و لا وضعا.

منشأ كون علّة الحكم هو التحلى و التزين، هو ما ورد فى بعض الروايات الواردة فى الباب مثل قوله عليه السّلام فى ضمن رواية موسى بن أكيل النميرى (و جعل اللّه الذهب فى الدنيا زينة للنساء، فحرم على الرجال لبسه و الصّلاة فيه) حيث يشعر منها بأنّ حرمة لبسه على الرجال يكون من باب كون الذهب زينة للنساء فى الدنيا

---

(۱)- و اعلم أنّ ما بينت فى الموضع الثالث ليس بتمامه من إفادات سيدنا الاستاد مدّ ظله و لا انتسب كله به.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۸

بقرينة تفريع الحرمة على ذلك فى الرواية، أو ما ورد فى بعضها من أنّ الذهب زينة فى الآخرة، مثل ما ورد فى نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عليا عليه السّلام من التختم بالذهب، أو ما ورد فى بعضها من أنّ ذلك حليتك فى الجنة خطابا بعلى عليه السّلام، و لكن بعد عدم الجزم بكون ذكر ذلك من قبيل العلة، ففى المسألة وجهان.

الموضع الخامس: لا ينبغى الاشكال فى حرمة لبس الخاتم من ذهب

أمّا بناء على كون المحرم هو التزين بالذهب، فواضح لأنّ ذلك تزين به، و أمّا بناء على عدم كون وجه الحرمة ذلك، فيقال: إنّ خصوص ذلك منصوص لورود بعض الروايات فى خصوص حرمة التختم بالذهب هذا فى حرمته بالحرمة التكليفية. «۱»

الموضع السادس: لا إشكال فى كون حرمة لبس الذهب و التختم به

و كذا حرمة لبس الحرير مخصوصا بالرجال، فيجوز لبس الذهب و الحرير للنساء و صحة صلاتهنّ فيهما، لتسلم ذلك، و دلالة بعض الروايات، و ما ورد على خلاف ذلك أعنى: على شمول الحكم للنساء أيضا فمطروح أو مؤول.

الموضع السابع: [حكم لبس الخنثى الذهب و الحرير]

هذا كله فى تكليف الرجال و النساء بالنسبة إلى لبس الذهب و الحرير، و أمّا الخنثى فقد يقال: بعدم الاشكال فى لبسهما له، لعدم علمه بكونه رجلا فلا يتنجّز هذا التكليف فى حقّه، و لكن التحقيق كما بيّن فى الاصول هو أنّها مع فرض الالتزام بعدم كونها طبيعة ثالثة مكلف بمقتضى العلم الاجمالى إمّا بتكاليف الرجال أو بتكاليف النساء، لأنّها إمّا منهم أو منهنّ، فيحكم العقل بترك ما يختص

---

(۱)- أقول: و أمّا حرمته الوضعية فأيضا واضح بناء على كون وجه حرمة الصّلاة فى الذهب حرمة التزين به لصدق التزين بالذهب بالتختم به، و أمّا لو لم نقل بذلك فيدل على الحكم الرواية السادسة الّتى قد منا ذكرها فى صدر المبحث، و لا وجه للاشكال فى سندها مع كون الشهرة على طبقها، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۹

بالرجال من الألبسة، و ترك ما يختص بالنساء من الألبسة حتّى يقطع ببراءة ذمتها من التكليف المردد فى البين، فعلى هذا لا يجوز لها لبس الذهب و الحرير و الصّلاة فيهما، هذا كله فى حكم الخنثى فى هذه المسألة.

الموضع الثامن: و أمّا محمول الذهب

مثل أن يكون حاملا لدينار الذهب أو حلّى من الذهب فاما أن يكون زينة بنظر العرف و ان كان محمولا فبناء على كون المحرّم مطلق التزين به، فيكون حمله حراما، و أمّا و إذا لم يكن زينة أ و لم يكن لباسا و إن عدّ زينة بناء على عدم كون الحرمة دائرة مدار صدق التزين، بل تكون دائرا مدار صدق اللباس، فلا يكون محمولاه حراما، هذا تمام الكلام فى لبس الذهب للرجال.

المسألة السادسة: لا تجوز الصّلاة فى الثوب المتعلّق بالغير مع عدم إذنه،

اشارة

و ينبغى عنوان المسألة بهذا النحو، لا ـ بالنحو المذكور فى عبارة شرايع، و هى هذه (الثوب المغصوب لا تجوز الصّلاة فيه) «۱» لأنّ المعتبر فى الغصب هو استيلاء الغاصب على المغصوب، و على هذا ليس كلّ ما يكون تصرّفا فى ملك الغير غصبا، مثل ما إذا ورد شخص ضعيف فى ملك شخص قوىّ لا ـ يمكن له الاستيلاء على هذا الملك، و لكن كان دخوله على غير رضاه، فهو تصرف فى ملك الغير بغير إذنه و الحال أنّ ذلك ليس من مصاديق الغصب، كما أنّ الغصب ليس دائرا مدار التصرف بهذا النحو أعنى: مثلا فى المثال بالدخول فى الملك، بل يصدق الغصب بصرف الاستيلاء عليه و إن لم يدخل فيه، مثل سد باب هذا الملك عدوانا، و جعل مفتاحه فى جيبيه قهرا عليه، فيصدق أنّه غاصب لذلك الملك، و ما يكون مانعا للصّلاة، و لا تجوز الصّلاة

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۸، ص ۱۴۱.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۰

فيه هو صرف كون الثوب ثوبا لا يكون الشخص مأذونا فى تصرفه و إن لم يكن غاصبا، فتبطل الصّلاة فيه، فلأجل هذا ينبغى عنوان المسألة كما قلنا لا كما قيل.

[لا نصّ دالّ على بطلان الصّلاة فى ثوب الغير]

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: إنّه ليس فى هذه المسألة، و لا فى مسئلة بطلان الصّلاة فى المكان الغير المأذون، نص وارد عن أهل البيت: يدلّ على بطلان الصّلاة فى المسألتين، و كذلك ليس فيهما على بطلان الصّلاة و اعتبار عدم كون لباس المصلّى و مكانه من الغير إلا بإذن من المالك إجماع أو شهرة كاشفة عن وجود نص فى المسألتين.

و من حكم من القدماء و المتأخرين رضوان اللّه عليهم بالفساد فى ثوب الغير و ملك الغير بغير اذن الغير قال بذلك بمقتضى قاعدة اصولية: إمّا من باب عدم حصول قصد التقرب من المصلّى كما يظهر من كلمات بعض القدماء، و إمّا من باب عدم جواز اجتماع الامر و النهى كما يظهر من بعض اخر من الفقهاء، و دعوى الاجماع أو الشهرة الّتى يرى فى كلمات بعض المتأخرين ممّا لا أصل له، فإذا لم تكن شهرة و لا إجماع كاشف عن نص و لم يصل إلينا رواية يمكن الاستشهاد بها للفساد فلا بد من ذكر وجه اخر على الفساد و تطبيق الفساد على بعض القواعد الاصولية.

إذا فهمت ما تلونا عليك نقول: أمّا من التزم بامتناع اجتماع الامر و النهى أعنى: التزم بكون المسألة المبحوثة من صغريات الاجتماع، فهو فى سعة فى هذه المسألة و مسئلة المكان، لأنّه بعد عدم جواز الاجتماع و لزوم تغليب جانب النهى، فتكون النتيجة هى فساد الصّلاة فى الثوب و المكان الغير المأذون.

و أمّا من يقول بجواز اجتماع الامر و النهى، كما هو مختارنا فى الاصول، لما قلنا من أنّ أقوى و أمتن ما استدل به للامتناع هو ما أفاده استادنا العلّامة رحمه اللّه فى الكفاية من قضية التضاد بين الأحكام، و لا يمكن للمولى الأمر بالضدين فى ان واحد فى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۱

موضوع واحد، و قلنا: بأنّ رفع هذا الاشكال لا يمكن بما يظهر من بعض من توجيه يمكن معه جعل الموضوع متعددا كى يكون مركز الأمر موضوعا و مركز النهى موضوعا اخر، فلا اجتماع لأنّ الموضوع واحد، و بالحمل الشائع يعدّ حركات الصلاتية حركات صلاتية، و مع ذلك بالحمل الشائع يعدّ تصرفا فى ثوب الغير أو ملك الغير، بل قلنا فى مقام دفع ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه اللّه فى بيان الامتناع بأنّ التضاد بين الأحكام ممنوع، من باب أنّ ما شاع من كون نسبة الحكم بموضوعه نسبة العرض بمعروضه، فيكون الحكم عارضا للموضوع، حتّى يستشكل بأنّ الموضوع الواحد غير قابل لعروض عرضين متضادين عليه، و ذلك محال لاستحالة اجتماع

الضـدين فاسد، بل إذا لوحظ نحوة صدور البعث و الزجر من المولى، و ملاحظته لما يبعث نحوه أو يزجر عنه يرى أنّ باعتبار ملاحظته المطلوب أو المزجور عنه فى نفسه قبـل البعث و الزجر، كونهمـا طرف الاضافـة فهو يلاحـظ مثلا شـيئا و باعتبار جهـة من جهات يريد وجوده فى الخارج من العبـد، فينبعث نحوه، فباعتبار إضافة ما صدر من المولى من البعث أو الزجر بنفس المولى من باب صدوره منه، و بعبارة اخرى من باب قيام الصـدورى به، فيقال به الامر، و له إضافة إلى المبعوث منه، فيقال به المأمور، و له إضافة إلى المبعوث إليه فيقال به المأمور به، و هكذا فى طرف النهى، فيكون المأمور به طرف الاضافة من باب إضافة ما صدر به، و كذلك المنهى عنه يكون طرف الاضافة، فليس المأمور به معروض الحكم، بل طرف الاضافة، و ما يكون مستحيلا هو كون شـيء واحد فى ان واحد معروضـا لعرضـين متضـادين، و أمّا كون شـيء واحـد من حيث طرف إضافـة أمر و من حيث اخر طرف إضافـة امر اخر غير محال، و فى المقام يكون الامر كذلك، لأنّ ما يكون مطلوبا و تعلق به البعث حيث

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۲

غير حيث تعلق به النهى و الزجر، مثلا- فى الصّـلاة و الغصب مـا هو مطلوب المولى ليس إلا حيث الصـلاتية لا غير، و لا يقبل لـدخول حيثيـات اخرى تحت المطلوب، لأنّ المطلوب على الفرض ليس إلّا حيث الصـلاتية سواء كان هـذا الحيث مقارنا مع حيثيات اخرى أم لا؟ و كـذلك المزجور عنه ليس إلا حيث الغصبية ليس الّا، فالمبعوث إليه حيث غير حيث المزجور عنه، فعلى هذا لا يكون اجتماع، و قد بيّنا مفصلا شرح الدليل فى الاصول، و ليس هنا محل ذكره.

فـإذا كـان الأـمر كـذلك و كنا من القائلين بجواز اجتماع الامر و النهى، فمن هـذا الحيث لا يمكن لنا الحكم بفساد الصّلاة فى الثوب الغير المأذون فى تصرفه، و كذلك فى مكان الغير المأذون فى تصرفه، فلا بدّ لنا فى الحكم بالفساد فى المسألتين من وجه اخر، و كما قلنا لا وجه للتمسك بالاجماع أو الشـهرة على فساد الصّلاة فى لباس الغير المأذون من المالك التصرف فيه، و كذلك فى مكان الغير المأذون من المالك من التصـرف فيه لعدم وجود إجماع و لا شهرة كاشفة عن وجود نص عند القدماء لم يبلغ بأيدينا، و لكن كما بيّنا فى الاصول أيضا نقول بفساد العبادة فى موارد الاجتماع.

[وجه بطلان الصّلاة فى المغصوب عدم كونها مقرّبا]

و الوجه فى ذلـك هو أنّه بعـد كون العبـادة ممّا يكون المعتبر فى إطاعته هو قصـد التقرب و إتيانه بعنوان العبوديـة للمولى، فلا بـدّ فى حصول الامتثـال فيها من إتيانها بنحو يكون العمل مقرّبا للمولى، و ليست العبادات كالتوصـليات فإنّ الغرض فيها يحصل بمجرد إتيانها فى الخـارج على أىّ وجه اتفق و إن لم يكن مقربـا، فيسـقط الغرض فيها بحصولها، و أمّا العبادات فلا يحصل الغرض فيها إلا إذا أتاها المكلف على وجه التقرب، فإذا كان كذلك، فمن الواضح أنّ العمل إن كان عصـيانا و طغيانا على المولى، فلا يقبل لأنّ يتقرّب به، و فيما إذا كان مورد تصادق عنوان الواجب

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۳

و الحرام، و بعبـارة اخرى يكون الفعـل مجمع العنوانين من باب كونه مورد إضافـة الاضافتين بحيثيـة مورد إضافـة الامر و بحيثيـة مورد إضافة النهى، لو اختار المكلف من العبادة هذا الفرد الّذى يكون مجمع العنوانين بسوء اختياره، فلم يكن هذا الفرد مقربا، فلو اختار فى مقام امتثال الأمر المتعلّق بالصّـلاة الصّـلاة مع اللباس المغصوب، أو فى مكان المغصوب، فهو فى هذه الصّـلاة أعنى: فى أفعال الصّـلاة من ركوعه و سـجوده و غيرهما عاصـيا و طاغيا بالنسـبة إلى المولى، لأنّ افعال الصـلاتية مجتمع مع التصرف فى الغصب، فهذه الصّلاة غير قابلـة لأنّ تصـير مقربة للعبد بالمولى، فتفسد صـلاته هذه، لعدم حصولها على الوجه المعتبر فى العبادة، مع فرض كونها عبادة، و لا بديته حصولها فى الخارج على وجه العبودية، فلأجل هذا نقول: بفساد الصّلاة فى الثوب المغصوب، أو مكان المغصوب.

و ممّا مرّ يظهر لك أنّ الحكم بفساد الصّلاة ليس من باب كون المورد من صغريات الاجتماع و كونه محالا، لما قلنا من أن مختارنا جواز الاجتماع، لأنّ تمام مطلوب المولى و مزجوره ليس إلا حيث يكون مورد ارادته و كراهته بلا نظر إلى حيثيات اخرى يقارنها فى الوجود الخارجى، و لا يتعلق طلبه إلا بنفس إيجاد الطبيعة أو تركها، و أمّا المكلف فحيث أنّه بحسب حكم العقل مخير بين اختياره فى مقام امتثال الأمر أىّ فرد من الطبيعة يشاء، فهو بسوء اختياره اختار فردا يجامع مع ما هو مزجور المولى، فلا يقبل هذا الفرد لصيرورته مصداقا للعبادة، فلذلك نقول: بفساد الصّلاة مع الثوب أو فى المكان المغصوب.

و بما قلنا فى لباس المغصوب و المكان المغصوب من بطلان الصّلاة فيهما لا يمكن أن يقال: ببطلان الصّلاة فى لباس الحرير و الذهب، لأنّ أفعال الصّلاة من الركوع و السجود تصرفا فى المغصوب الّذى يكون هذا التصرف حراما، فتكون

تبيان الصلاة، ج ۴، ص: ۱۴۴

نفس العبادة من أجل ذلك طغيانا و عصيانا، و لا تقبل لأنّ يتقرب بها، و أمّا فى لباس الحرير و الذهب فحيث إنّ المحرم لبس الذهب و الحرير، لا تصرفاته حتّى يكون الشخص فى أفعال الصّلاة فاعلا للمحرّم من باب تصرفه المحرم، فلا يكون لابس لباس الذهب و الحرير بعبادته عاصيا و طاغيا فتمشى منه قصد القربة.

المسألة السابعة: قال المحقّق رحمه اللّه «۱» فى الشرائع:

اشارة

لا تجوز الصّلاة فى ما يستر ظهر القدم كالشمشك، و يظهر من بعض الكلمات عدم جواز الصّلاة فى الشمشك (بضم الأوّل و كسر الثانى أو بضمّ الأوّلين و سكون الثالث) و النعل السندى، فنقول مقدّمة:

بأنّا بعد الفحص لم نجد فى اللغة تعرضا للشمشك و النّعل السندى حتّى نفهم ما هو الموضوع له لهذين اللفظين، نعم قال فى برهان قاطع بأنّ (جمشك بر وزن اندك بمعنى جمشاك است كه كفش و پاى‌افزار باشد، و باين معنى با جيم فارسى هم امده است) ثمّ قال فى موضع اخر (چمشاك بر وزن أفلاك پاافزار و كفش را گويند، و باين معنى بجاى شين قرشت نون هم امده است) ثمّ قال فى موضع اخر (چمناك بفتح أول بر وزن نمناك پاى‌افزار و كفش را گويند) و ينقل بعض طلاب جيلان بأن المعمول فى هذا العصر يكون نوعا ممّا يلبس بالرجل يستر ظهر القدم و يقال به.

و قد يحتمل كون الشمشك ما ذكر فى برهان القاطع، و ما يكون معمولا عند أهل بعض البلاد فعلا، و لكن مع ذلك لا مدرك تطمئن النفس بكونه هو الشمشك الوارد فى الكلام الفقهاء، و كذلك لا يعلم ما هو الموضوع له للفظ النعل السندى، و أنّ كيفيتهما على أىّ نحو كانت.

[مناقشة المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى حكم المسألة، فنقول: يقع الكلام فى مقامين:

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۸، ص ۱۵۳؛ شرايع الاسلام، ج ۱، ص ۵۹.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۵

المقام الأول: [فى ذكر وجوه حرمة الصّلاة فى الشمشک و النعل السندى]

اشارة

فى أنّه هل يحرم الصّلاة فى الشمشك و النعل السندى أم لا؟
و ما يمكن أن يكون وجها لعدم جواز الصّلاة فيهما، و قيل فى وجهه امور:

الامر الأول:

ما يظهر من بعض الكلمات من أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أصحابه و التابعين لم يلبسوهما فى الصّلاة، فلا يجوز لبسهما فى الصّلاة لنا.
و فيه مع تسليم عدم لبسهما النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فليس ذلك موجبا لعدم جواز الصّلاة فيهما، و إلّا فيلزم عدم جواز نوع الألبسة المعمولة فى أعصارنا الّتى لم يلبسها صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

الامر الثانى:

الرواية ۱ من الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجنازة من كتاب الطهارة ما رواها سيف بن عميرة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: لا يصلّى على جنازة بحذاء، و لا بأس بالخف). «۱»
و فيه مع قطع النظر من احتمال خصوصية لصلاة الجنازة، بأنّ الحذاء على ما يظهر من كلام بعض أهل اللغة هو النعل، و على كل حال ليس وضعه بحيث يغطى ظهر القدم، و لم يكن له ساق.

الامر الثالث:

ما روى مرسلا فى الوسيلة، و هذه عبارة بن حمزة رحمه اللّه فى الوسيلة فى اللباس (و روى أنّ الصّلاة محظورة فى النعل السندى و الشمشك) و ما فى مقنعة مفيد رحمه اللّه من إفتائه على عدم الجواز حيث قال رحمه اللّه (و لا يجوز أن يصلّى فى النعل السندى حتّى ينزعها و لا يجوز الصّلاة فى الشمشك، و يصلّى فى الخف و الجرموق إذا كان له ساق) و ما قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية و هذه عبارتها (و لا يصلّى الرجل فى

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجنازة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۶

الشمشک و لا النعل السندى).

[فى ما يمكن ان يكون وجها لعدم جواز الصّلاة هو الوجه الثالث]

و ما يمكن أن يكون وجها وجها لعدم جواز الصّلاة فيهما (و لو على النحو الاحتياط المطلق) هو الوجه الثالث، لأنّه كما قلنا غير مرة، من أنّ القدماء قدّس سرّه اكتفوا و اقتصروا بذكر فتاوى المتلقاة عن المعصومين: كما، ترى أنّ الشّيخ رحمه اللّه قال فى المبسوط

بـذلك، و صرّح (بـأنّ كتاب المبسوط كتبته لـذكر التفريعات الّتى اسـتخرجتها من بطون الاصول المتلقاة، على خلاف مشـى القـدماء المقتصرين بذكر فتاوى المتلقاة عنهم:، كى لا تتوهم العامة بأنّا لا نقدر على ذكر التفريعات، بل نحن نذكر التفريعات و نستخرجها من بطون النصوص انتهى كلامه.

و الغرض هو بيان أنّ القـدماء اقتصـروا فى كتبهم المعـدة للفتاوى لما تلقونها من المعصومين عليهم السّـلام، فلأجل ذلك نكشف من فتـاويهم فى هـذا النحو من الكتـاب مثـل مقنعـة المفيـد رحمه اللّه، و نهايـة الشّـيخ رحمه اللّه، و بعض اخر من الكتـاب، كون نصّ فى المسألـة و صـل إليهم، و لم يصـل إلينـا، لأـنّه ليس فى أيـدينا من الروايات كل ما و صل بأيـديهم، فعلى هـذا نقول: بأنّا نفهم من إفتاء المفيد رحمه اللّه و الشيـخ رحمه اللّه فى كتابيهما بعدم جواز الصّـلاة فى الشـمشك و النعل السـندى، من أنّهما لم يفتيا على ذلك إلّا من باب وصول نصّ بأيـديهم استظهرا منه كون الحكم كـذلك، فلأجل هـذا لا بدّ من أن نقول: إمّا بعدم جواز لبسـهما حال الصّـلاة بطريق الفتوى، و إمّا بالاحتياط أقلا «۱».

---

(۱)- أقول: ولى كلاـم فى ما يكون بنظر سـيدنا الاسـتاد مـدّ ظلّه من اسـتكشاف النصّ من قول القـدماء إذا كان كلام منهم فى كتبهم المعـدة لـذكر فتـاوى المتلقـاة و أنّ ذلـك يوجب أن نفتى على طبق فتواهم، أو أن نقول بالاحتياط فى مقام العمل: بأنّه و لو فرض من فتواهم بأنّهم لم يفتوا إلّا.

المقام الثانى:

يقع الكلاـم فى أنّه على فرض عـدم جواز الصّـلاة فى الشـمشك و النعل السـندى، فهل نقول فى مطلق ما يستر ظهر القـدم، و لا يغطّى الساق: بعدم جواز الصّلاة فيه كما قال به المحقق رحمه اللّه فى الشرائع أم لا؟

اعلم أنّه بعد عدم وجود دليل فى الشمشك و النعل السندى إلا ما رواه ابن حمزة مرسلة، و ما أفتى به المفيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه من عدم جواز الصّـلاة فيهما، فما يمكن أن يقال فى وجه عدم جواز الصّـلاة فى مطلق ما يستر ظهر القدم، هو أن يقال: بكون العلة فى عدم جواز الصّلاة فيهما ليس إلّا حيث كونهما ساترا لظهر القدم، فكلّ ما يكون ساترا لظهر القدم فلا تجوز الصّلاة فيه.

و لكن بعـد احتمـال كون منشأ عـدم الجواز فيهما غير ذلك، مثل أن يكون منشأ عـدم الجواز فيهما كون وضـعهما بحيث لا يمكن مع لبسـهما وضع الأصابع على الارض، فلا يمكن أن يقال: بعدم جواز الصّلاة فى مطلق ما يستر ظهر القدم، فعلى هذا لا وجه لعدم الجواز فى مطلق ما يستر ظهر القدم.

و أمّا ما رواها محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى (أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السّـلام يسأله هل يجوز للرجل أن يصـلّى و فى رجليه بطيط لا يغطى الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب فى الجواب: جائز، و سأله عن لبس النعل المعطون فإنّ بعض أصحابنا يذكر أنّ لبسه كريه، فكتب فى الجواب: جائز، لا بأس به) «۱» فلا تكون دليلا على عدم جواز الصّلاة فى كلّ ما يستر ظهر القدم، بدعوى دلالتها على

من بـاب وصول نصّ بأيـديهم، و لكن صـرف ذلـك لا يوجب كون الحكم هو على طبق ما أفتوا به، إذ من الممكن بأنّه لو وصل إلينا هذا النصّ لا نفهم منه ما فهموا منه، و لكن الاحتياط فى محلّه). (المقرّر).

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

الجواز فى البطيط. لأنّه لا يستر الكعبين بناء على كون المراد من الكعبين العظمين، لاحتمال كون المراد من الكعبين العظمين الناشزين

جانبی القدم کما هو من معانیه، و علی هذا یکون دلیلا علی الجواز فی ما یستر ظهر القدم و لا یغطی الکعبین، لأنّه من قرینة قوله (و لا یغطی الکعبین) یفهم أنّه یستر الباطن و الظاهر من القدم، هذا کلّه فی ما یتعلق بهذه المسألة.

أقول: و یظهر من المحقق رحمه اللّه «۱» فی المعتبر أنّ مستند الحکم فی عدم جواز ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق، هو فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حیث قال (و لا یجوز الصّلاة فی ما یستر ظهر القدم و لیس له ساق، کالنعل السندی و الشمشک، قاله الشیخان فی النهایة و المقنعة، و مستند ذلک فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و التابعین الخ).

و إن کان وجه ما قاله هذا، فقد عرفت ما فیه، و یظهر من عبارته هذه عدم اتکاله بما نقل المفید رحمه اللّه و الشیخ رحمه اللّه فی المقنعة «۲» و النهایة «۳» فی خصوص الشمشک و النعل السندی فی حکمه بعدم الجواز فی کل ما یستر ظهر القدم، فافهم.

المسألة الثامنة: من شرائط لباس المصلّی ألا یکون قذرا.

اشارة

اعلم أنّ الطهارة علی ضربین طهارة الحدیثة و طهارة الخبثیة، فموضوع الاولی النفس، و الثانیة الجسد، و علی کل حال لا إشکال فی کون الطهارة عن القذارة شرطا فی الصّلاة، و هل الطهارة و القذارة کلتاهما أمران وجودیان، أو الطهارة وجودی و القذارة عدمی أو بالعکس؟

لا یبعد کون القذارة وجودیا و الطهارة عدمیا لأنّ الطهارة الّتی یعبّر عنها

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۹۳.

(۲)- المقنعة، ص ۱۵۳.

(۳)- النهایة، ص ۹۸.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۹

بالفارسیة (به پاک بودن و پاکی) عبارة عن عدم وجود القذارة فی الشیء، و تکون النسبة بینهما العدم و الملکة، و علی کل حال تجب إزالة النجاسة عن الثوب، و کذا البدن للصّلاة.

[فی وجوب تطهیر البدن و اللباس عن القذارة]

و اعلم أنّ المستفاد من بعض الروایات، و قد جمعناها، هو أنّ الواجب تطهیر البدن و الثوب عن القذارة، بمعنی أنّ حصول القذارة أوجب التطهیر، کما یظهر من الروایة رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: لا صلاة إلّا بطهور، و یجزیک عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلک جرت السّنة من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أمّا البول فإنّه لا بد من غسله). «۱»

و هذه الروایة و ان کان صدرها و هو قوله (لا صلاة إلّا بطهور) موجبا لتوهم کونها متعرضة للطهارة الحدثیة، و لکن ذیلها یدفع هذا التوهم، و هو تعرضه (للاستنجاء) و تدلّ علی وجوب تطهیر البدن عن القذارة بثلاثة أحجار (و أخبار اخر بهذا المضمون فی الأبواب المختلفة، جمعها سیدنا الاستاد مدّ ظلّه کما رأیت فی بعض مسوداته المکتوبة بقلمه الشریف).

و الغرض من ذکر هذا المطلب لیس بیان کون الشرط هو الطهارة، أو کون المانع هو النجاسة، أو کون المعتبر شرطیة الطهارة و مانعیة

النجاسة كلتيهما فى الصّلاة، بل الغرض هو أنّ ما يوجب التطهير هو القذارة، لعلّه ينفعك فى بعض الموارد، و على كل حال لا إشكال فى وجوب تطهير البـدن و الثوب للصّلاة، و لا إشـكال فى اعتبار ذلك فى البدن و فى اللباس سواء كان ساترا فعلا أو ليس بساتر، فلا اختصاص لهذا الحكم بخصوص الساتر،

[فروع]

اشارة

و بعد ذلك نقول بعونه تعالى: إنّ الكلام يقع

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۹ من أبواب احكام الخلوة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۰

فى هذه المسألة فى طى فروع:

الفرع الأول: [هل يكون محمول النجس مثل نفس النجس فى بطلان الصّلاة او لا؟]

اشارة

كما لا تجوز الصّلاة فى اللباس النجس، هل لا تجوز فى المحمول النجس، أو تجوز الصّلاة و لو كان مع المكلف المحمول النجس؟ اعلم أنّ المسـتفاد من صحيحة زرارة «۱» المعروفـة المتمسك بها فى الاستصـحاب، هو كون وجه وجوب تطهير الثوب على الشـخص كون الشـخص ملابسا له، لأنّه بعد ما فرض فى الرواية وقوع الدم أو غيره أو شيء من المنى فى ثوبه (قال عليه السّلام لا يجب الاعادة، لأنّـك كنت على يقين من طهارتـك) و وجه نسـبة طهـارة الثوب إلى الشـخص بقوله (من طهارتك) ليس إلّا كون الشـخص ملابسا للثوب، و كون الثوب مصاحبا له، فعلى هذا يستفاد من ذلك أنّ كل ما يلابس الشخص يجب عليه تحصيل طهارته، و لا تجوز الصّلاة فى كـل شـيء متنجس يكون ملابسا للشـخص، لأنّ وجه اسـتناد طهارة الثوب إلى الشـخص بقوله (من طهارتك) ليس إلا حيث كون الثوب ملابسا له، و حيث كان ملابسه فقد اسند طهارة الثوب إلى الشخص بقوله (من طهارتك).

فيستفاد منها أنّ كل ما يلابس الشخص، و هو ملابس له يجب تحصيل طهارته، و فى مورد الرواية حيث يكون الشخص على يقين من طهارة ما يلابسه، فقد صحّ كل صـلاة صلّى فيه، و على هذا لا فرق فى كون ملابس الشخص ثوب الشخص أو محمولا، لأنّ المحمول أيضا ممّا يلابس للشـخص، و على هـذا الوجه لا فرق بين كون المحمول ممّا تتمّ فيه الصّلاة، أو ما لا تتمّ فيه الصّلاة، كما لا فرق فى الثوب بين كونه ممّا تتم، أو ممّا لا تتمّ مع قطع النظر عما يدلّ على صحة الصّلاة فى ما لا تتمّ

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۱

فيه الصّلاة إن كان شاملا لما لا تتمّ فيه الصّلاة إذا كان محمولا، و يأتى الكلام فيه فى طى الكلام فى الفرع الثانى، و هو اسـتثناء ما لا تتمّ فيه الصّلاة إن شاء اللّه.

[فى ذكر بطلان الصّلاة فى المحمول المتنجس]

اشارة

و يمكن أن يستدل لعدم صحة الصّلاة فى المحمول المتنجس بوجهين آخرين:

الوجه الأول:

و هى مرسلة عبد اللّه بن سنان عمن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أنّه قال: كل ما كان على الانسان أو معه ممّا لا تجوز الصّلاة فيه واحده، فلا بأس أن يصلّى فيه و ان كان فيه قذر، مثل القلنسوة و التكة و الكمرة و النعل و الخفين و ما اشبه ذلك). «۱»
لأنّ قوله (معه) يدلّ على المحمول، فمنطوق الرواية يدلّ على جواز الصّلاة فى كل ما كان على الانسان، أو مع الانسان ممّا لا تجوز الصّلاة فيه واحده، و مفهومه يدلّ على عدم جواز الصّلاة فى كل ما كان على الانسان أو معه ممّا كان تتمّ فيه.
و إن كان هذا وجه عدم صحة الصّلاة فى المحمول، فكما ترى يستفاد منها عدم جواز الصّلاة فى المحمول فى خصوص ما يكون ممّا تتمّ فيه الصّلاة، و أمّا إذا كان المحمول ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة واحده فالصّلاة فيه جائزة و لكن التمسك بهذه الرواية مشكل لكونها مرسلة «۲» و بعد كون الرواية مرسلة لا وجه لأنّ يتمسّك بها لجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من المحمول.

الوجه الثانى:

اشارة

أن يقال: بشمول بعض الاطلاقات الدالّة على عدم جواز الصّلاة فى النجس و المتنجس للمحمول أيضا، و دعوى أنّ الظاهر من لفظ (فى) هو الظرفية، و لا يصدق على من صلّى مع محمول النجس بأنّه صلّى فى النجس فاسدة

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- أقول: مضافا إلى أنّ كون المفهوم للقضية مشكل إلّا على مختار سيدنا الاستاد مدّ ظلّه فى المفهوم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۲

بأنّ ما نرى فى بعض الروايات من التعبير (بفى) بالنسبة إلى المحمول، شاهد على صدق (صلّى فيه) أو (لا تصل فيه) على المحمول، مثل ما رواها محمد بن يحيى رفعه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال صلّ فى منديلك الّذى تتمندل به، و لا تصلّ فى منديل يتمندل به غيرك) «۱»، و هكذا ما ورد فى السيف مع أنّ السيف محمول، مثل ما رواها وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه أنّ عليا عليه السّلام (قال: السيف بمنزلة الرداء تصلّى فيه ما، لم تر فيه دما و القوس بمنزلة الرداء). «۲»

[الاحوط عدم جواز الصّلاة فى المحمول المتنجس كما هو مختارنا]

و هذا وجه اخر يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه فى طهارته لشمول حكم عدم جواز الصّلاة فى النجس و للمحمول المتنجس، و على كل حال فالأحوط، كما كان مختارنا سابقا، عدم جواز الصّلاة فى المحمول المتنجس، فلا نرفع اليد من الاحتياط الّذى بينا فى حاشيتنا على العروة فى هذه المسألة، لما قلنا من أنّ ظاهر رواية زرارة هو الشمول للمحمول أيضا مضافا إلى إمكان دعوى شمول الاطلاقات الواردة فى النهى عن الصّلاة فى النجس للمحمول أيضا كما يظهر من كلام بعض الفقهاء شمول الحكم للمحمول، و كما يظهر من عبارة السرائر قال فى السرائر فى لباس المصلّى (و لا يجوز الصّلاة فى ثوب فيه خمر، أو شىء من الأشربة المسكرة، و كذلك الفقاع، و ما لا تتم الصّلاة فيه- من جميع الملابس، و ما يطلق عليه اسم الملبوس منفردا كالتكة و الجورب بفتح الجيم، و القلنسوة بفتح القاف

و اللام و ضمّ السین، و الخف، و النعل، و الخاتم، و الدملج بضم الدالّ و اللام، و الخلخال، و المنطقة و غیر ذلک مثل السیف و السکین- تجوز الصّلاة فیه و إن کان علیه نجاسة، و أمّا ما لا یکون ملبوسا و لا

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۴۹ من أبواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۵۷ من أبواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۳

یطلق اسم الملبوس علیه، لا- تجوز الصّلاة فیه إذا کان فیه نجاسة، لأنه یکون حاملا للنجاسة، و الأوّل خرج بالاجماع من الفرقة علی ذلک، و لا یظن ظان أنّه لا یجوز إلّا فی التکة و الجورب و القلنسوة و الخف و النعل فحسب، لمّا نجد فی بعض الکتاب، و ذلک أنّ أصحابنا قالوا: کل ما لا تتمّ فیه الصّلاة منفردا یجوز الصّلاة فیه و إن کان علیه نجاسة، ثمّ ضربوا المثل فقالوا: مثل التکة و الخف، و عدوا أشیاء علی طریق ضرب المثل، و المثل عند المحققین غیر مستوعب للممثل الخ). «۱»

لأنّ المستفاد من عبارته هو کون خروج ما لا تتمّ بالاجماع، و أمّا المحمول فلا تجوز الصّلاة فیه، لأنّ الشخص حامل للنجاسة، فافهم.

الفرع الثانی: [فی ذکر الروایات المربوطة]

اشارة

یستفاد من بعض الروایات جواز الصّلاة فی کل ما لا تتم الصّلاة فیه واحده.

الروایة الاولی:

ما رواها زرارة عن أحدهما علیهما السّلام (قال: کلّ ما کان لا تجوز فیه الصّلاة واحده، فلا بأس بأن یکون علیه الشیء مثل القلنسوة و التکة و الجورب). «۲»

الروایة الثانیة:

ما رواها حماد بن عثمان عمن رواه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یصلّی فی الخف الّذی قد أصابه القذر، فقال: إذا کان ممّا لا تتمّ الصّلاة فیه فلا بأس). «۳»

الروایة الثالثة:

ما رواها زرارة (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: إنّ قلنسوتی

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۶۴.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۴

وقعت فی بول، فأخذتها فوضعتها علی رأسی، ثمّ صلیت، فقال: لا بأس). «۱»

الروایة الرابعة:

ما رواها إبراهیم بن أبی البلاد عمن حـدثهم عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام (قال: لا بأس بالصّـلاة فی الشـیء الّذی لا تجوز الصّـلاة فیه واحده یصیبه القذر مثل القلنسوة و التكة و الجورب). «۲»

الروایة الخامسة:

ما رواها عبـد اللّه بن سـنان عمن أخبره عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام (أنّه قال كلّ ما كان علی الانسان أو معه ممّا لا تجوز الصّـلاة فیه واحده، فلا بأس أن یصلّی فیه و ان كان فیه قذر مثل القلنسوة و التكة و الكمرة و النعل و الخفین و ما أشبه ذلك). «۳»
و لا یبعـد انتهاء سـند كل من هـذه الروایات إلی زرارة، لأنّ الاولی ینتهی سـندها إلیه، و ینتهی سـند الثانیـة إلی حماد بن عثمان عمن رواه، و لاـ یبعـد كـون مـن روی عنه هـو زرارة، و ینتهی سـند الثالثـة إلی زرارة و ینتهی سـند الرابعـة إلی إبراهیم بن أبی البلاـد عمن حـدثهم، و لا یبعـد كون من حدثهم هو زرارة و ینتهی سـند الخامسة إلی عبد اللّه بن سـنان عمن أخبره، و لا یبعد كون من أخبر عبد اللّه بن سنان هو زرارة، فعلی هذا الاحتمال لیس الراوی لهذه المسألة فی هذه الروایات إلّا زرارة،

[فی ذكر الاحتمالات الثلاثة فی المراد ممّا لا تتم الصّلاة فیه]

اشارة

و لاـ إشـكال فی أصـل الحكم فی الجملـة، إنّما الكلام فی أنّ ما هو المراد ممّا لا تتمّ فیه الصّـلاة الّتی جوّز الصّـلاة فیه، فنقول: إنّ هنا احتمالات ثلاث:

الاحتمال الأول:

ان یكون المراد منه كلّ ما لا یقبل لأنّ یستر به العورة،

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(۲)- الروایة ۴ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(۳)- الروایة ۵ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۵

و لا تتمّ فیه الصّلاة واحده بهیئته و مادته، بمعنی أنّه لو تبدل هیئته فبمادته أیضا لا یقبل لأنّ یستر به العورة.

الاحتمال الثانی:

أن یكون المراد ممّا لا تتمّ فیه الصّـلاة كلّ ما لا تتمّ فیه الصّـلاة بهیئـة فقط، و إن كان بنحو یقبل بمادته لأنّ تتمّ فیه الصّـلاة كالقلنسوة مثلا.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۴، ص: ۱۵۵

الاحتمال الثالث:

أن يكون المراد ما لا يقبل لأنّ يستر به العورة بهيئته المعمولة الفعلية لبسه فى محل من البدن، و بعبارة اخرى كلّ ما يكون من الألبسة فى موضعه المعمول لبسه من البدن إن كان بوضعه الفعلى مع كونه فى محله المخصوص من البدن ممّا لا- تتمّ فيه الصّلاة، فيجوز الصّلاة فيه و إن كان نجسا، فبناء على هذا إن كان القميص المعمول عند الأعاجم الّذى لا يستر إلا ما فوق العورة، أو ما يقال به (الجليقة) أو الجورب الّذى بهيئته يستر العورة، و لكن كل ذلك متى يكون فى البدن لكن فى المحل المعد لبسه فى هذا الموضع فتجوز الصّلاة فيه و لو كان نجسا على هذا الاحتمال، لأنّ القميص محله فوق العورة، و كذا (الجليقه) و الجورب محله الرجل ما دون العورة فلا- تتمّ الصّلاة فيها بوضعها الفعلى لانها مع كونها فى محلّها لا- تستر بها العورة، نعم يكون على هذا الاحتمال ممّا تتمّ فيه الصّلاة العباء و القباء و نحوهما، لأنّهما بوضعهما الفعلى و كونهما فى محلهما من البدن، تستر بهما العورة.

إذا عرفت هذه الاحتمالات الثلاثة يقع الكلام فى أنّ الظاهر من روايات الباب أىّ من الاحتمالات، فنقول بعونه تعالى: إنّ ما يضعف الاحتمال الأوّل هو ان بعض المذكورات مثالا لما لا تتمّ فيه الصّلاة فى بعض روايات الباب، كبعض أفراد القلنسوة و الجورب، يكون ممّا يقبل بمادته لأنّ تتمّ فيه الصّلاة و إن لم يكن بهيئته قابلا لذلك، فعدهما بطريق الاطلاق ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة، شاهد على عدم كون

تبيان الصلاة، ج‌۴، ص: ۱۵۶

المراد ممّا لا تتمّ هو ما لا تتمّ فيه الصّلاة حتّى بهيئة، مضافا إلى أنّ الظاهر ممّا لا تتم الصّلاة فيه، أو ما تتم، هو ما يكون فعلا ممّا تتمّ، أو ما لا- تتمّ كالقلنسوة، لأنّ الظاهر استثناء نفس القلنسوة، و القلنسوة ليس إلا لباس مخصوص بهيئته خاصة تكون فعلا، و الّا مادتها ليست قلنسوة.

و لا يبعد كون الظاهر من روايات الباب الاحتمال الثانى، لأنّ الظاهر من اللفظ ما لا تتم فيه الصّلاة صدقه على كل ما كان بهيئته فعلا لا تتمّ فيه الصّلاة و ان لم يكن فى محله المعهود له من البدن، فتأمل.

ثمّ إنّه هل يشمل الحكم لكل ما لا- تتمّ و إن كان محمولا- أو يختص الحكم بخصوص ما لا- تتمّ من اللباس، و أمّا المحمول من النجس فتفسد الصّلاة فيه و إن كان مما لا تتمّ فيه الصّلاة.

[ان كان مدرك الحكم مرسلة عبد اللّه بن سنان فتشمل للمحمول]

اعلم أنّه كما قلنا فى المحمول، إن كان المدرك فى المسألة مرسلة عبد اللّه بن سنان المتقدمة فتشمل للمحمول أيضا، لأنّ الظاهر منها جواز الصّلاة فى كلّ ما كان على الانسان، أو معه ممّا لا تجوز الصّلاة فيه، و أثرها عدم البأس بالمحمول إذا كان لا تتم الصّلاة فيه، و لكن قد عرفت عدم إمكان التعويل على رواية عبد اللّه بن سنان، لكونها مرسلة.

و أمّا التمسك فى عدم البأس بالمحمول النجس إن كان ممّا لا تتمّ ببعض الروايات المتقدمة الدالّة على نفى البأس عن مطلق ما لا تتم، بدعوى كون المحمول الّذى لا- تتمّ فيه الصّلاة من أفراده، و خصوصا يستفاد من هذه الاطلاقات أنّ طهارة المصلّى لا يعتبر بالنسبة إلى ما لا تتمّ فيه الصّلاة، فإذا لا فرق بين المحمول و غيره إذا كان ممّا لا تتمّ الصّلاة فيه واحده، بل يمكن دعوى كون العفو بالنسبة إلى

تبيان الصلاة، ج‌۴، ص: ۱۵۷

المحمول أولى ممّا إذا كان ما لا تتمّ لباسا، لقوة كون المدار ملابسة الشخص مع النجس، فإذا عفى عن الملبوس إذا كان ممّا لا تتم،

فغير الملبوس، و هو المحمول أولى بالعفو، و لكن مع ذلك استثناء المحمول مورد الاشكال، فتأمل.

الفرع الثالث:

إذا كان الثوب طويل الـذيل بحيث يجر على الأرض مقـدار منه، و فرض نجاسـة هذا المقدار الّذى يجر على الارض، فهل نقول: بعدم جواز الصّلاة فيه لكونه لباسا للمصلّى، أو عدم البأس بذلك، وجهان: لا يبعد دعوى كون الميزان هو المتعارف، فإنّ كان الثوب بحيث لا يعد المقدار الزائد الّذى يجر على الأرض ثوبا و ملابسا للشخص، و صلّى فيه، و لا يصدق باعتباره كون المصلّى طاهرا أو نجسا، فلا إشكال فى الصّلاة فى مثل هذا الثوب إذا كان ذيله نجسا و إلّا فلا تجوز الصّلاة فيه.

الفرع الرابع:

هـل يشترط طهـارة مـا يلقى المريض فوقه أو تحته؟ الظـاهر أنّه إن لم يكن له سـاتر غيره بحيث يستر بما وضع فوقه، أو تحته، أو بهما، فحكم هذا الثوب الملقى كاللحاف مثلا حكم اللباس، فيعتبر خلّوه عن النجاسة، و إلّا فشمول الحكم له مشكل.

الفرع الخامس: [فى الصور المذكورة للجهل بالموضوع و الحكم]

اشارة

إذا صلّى فى النجس فهل الصّلاة فاسدة أم لا؟

اعلم أنّ للمسألة صورا:

الصورة الاولى:

أن يصـلّى الشـخص فى النجس عامدا عالما بالحكم و الموضوع، فلا إشـكال فى فساد الصّلاة فى هذه الصورة سواء وقع بعض الصّلاة مع النجس، أو كلهـا، فتجب عليه الاعـادة فى الوقت و القضاء فى خارجه، و وجهه ظاهر، لأنّ مقتضـى شـرطيته الطهارة عن الخبث، أو مانعية النجاسة، على الكلام فى ذلك،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۸

هو هذا، فافهم.

الصورة الثانية:

أن يصلّى فيه جاهلا بالحكم، بأن يكون جاهلا بكون البول مثلا نجسا، أو يعلم بذلك، و لكن يكون جاهلا باعتبار شرطيته الطهارة عن البول، أو مانعيته، على الكلام فيه، فى الصّلاة، فصلاته فاسدة أيضا لعدم معذورية الجاهل بالحكم إلا فى موردين فقط.

الصورة الثالثة:

أن يكون جاهلا بالحكم عن قصور لا عن تقصير.

الصورة الرابعة:

أن يصلّى فيه جاهلا بالموضوع، و لا يعلم بذلك إلّا بعد الفراغ عن الصّلاة، بأن يكون جاهلا بوقوع النجاسة و صلّى، ثمّ تبيّن أنّه صلّى فى النجس، و لا إشكال فى صحة الصّلاة فى هذه الصورة، أمّا أوّلا فلما قلنا فى مبحث الإجزاء مفصّلا من كون هذا الفرد من المأمور به الفاقد للشرط أو الواجد للمانع، فردا للطبيعة المأمور بها، و نقول بنحو الاختصار: بأنّه بعد ما قلنا فى الاصول: بأنّ عنوان البحث فى الإجزاء على ما عنونوه من إجزاء الحكم الظاهرى أو الاضطرارى عن الواقعى، غير سديد و أنّه ليس ما امر به إلّا الطبيعة، غاية الأمر تارة يكون فرد منها هو الواجد للأجزاء و الشرائط، و هو الواقعى الأولى، و تارة لا يكون كذلك، بل يكون فرد الطبيعة فاقد الجزء، أو الشرط من باب الاضطرار، مثل من اضطرّ عن القيام فى الصّلاة، و يقال به الواقعى الاضطرارى، و تارة يكون الفرد فاقدا لبعض الأجزاء، أو الشرائط، أو كليهما، و لكن مع ذلك يكون فردا للطبيعة من باب جهل المكلف بالجزء أو الشرط المفقود فى هذا الفرد، ففى كل هذه الموارد ليس المامور به إلّا الطبيعة، و ليس ما أتى به المكلف فى الأوّل و الثانى و الثالث إلّا فردا للطبيعة، و بعد ما لا يدعو الامر إلّا إلى الطبيعة فقهرا إذا أتى بها فى ضمن أىّ فرد من هذه الأفراد

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۹

فى مورد يكون كل منها فردا لها، فيسقط الأمر بالطبيعة، و هذا معنى الإجزاء، و قلنا:

بأنّ لسان الأدلة فى مورد الاضطرار بترك بعض الأجزاء، أو الشرائط، أو إتيان بعض الموانع على عدم جزئية الجزء و شرطية الشرط و مانعية المانع، هو كون الفاقد فردا للطبيعة، و كذلك فى مورد الأحكام الظاهرية نقول: بأنّ لسان جعل الأمارة حجة أو اعتبار الاصول، هو كون ما أتى طبق الأمارة، أو الأصل فردا للطبيعة، و بعد كون ذلك فردا للطبيعة، فقهرا يسقط الأمر بها، و هذا معنى الإجزاء، و سقوط الإعادة و القضاء.

و قد بينا فى الاصول بيان عدم الفرق فى ذلك بين الاصول و الامارات، و عدم وجه لتفصيل المحقق الخراسانى رحمه اللّه بالإجزاء فى الاصول، و عدمه فى الأمارات، و أيضا بينا وجه عدم ورود إشكال التصويب المدعى الاجماع على بطلانه، و بيّنا بأنّ الحق هو الاجزاء و إن انكشف الخلاف بعد الاتيان، لأنّ هذا مقتضى دليل اعتبار الأمارة و الأصل، لأنّه ليس دليل اعتبارهما مقيدا بصورة عدم كشف الخلاف، و إلّا فلا بد من أن ينتظر المكلف فى العمل بهما و الأخذ بمؤداهما إلى اخر عمره، لأنّه يحتمل دائما انكشاف الخلاف، و لا يمكن الالتزام بذلك.

فبعد ذلك نقول: بأنّ فى مسئلتنا حيث صلّى الشخص و انكشف بعد صلاته كون لباسه نجسا، فتصح صلاته، و لا يجب عليه الإعادة أو القضاء بمقتضى القاعدة، لأنّه أتى بما هو المأمور به، و ليس صلاته الواقعة فى النجس حال الجهل فاقدا لما يعتبر فى طبيعة الصّلاة، بل هو واجد لما تكون فى الطبيعة، لأنّه و إن صلّى فى النجس إلّا أنّه حيث كان مستصحب الطهارة، فدليل اعتبار الاستصحاب جعل هذا الفرد من الصّلاة مع الثوب النجس فى حكم الطاهر، فصار هذا الفرد بذلك فردا للطبيعة،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۰

و واجدا لما لا بد من وجوده فى فرد طبيعة الصّلاة، فمقتضى القاعدة الصحة فى هذا الفرض، و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و كذلك لو صلّى بمقتضى قاعدة الطهارة أعنى: كان شاكّا فى نجاسة ثوبه مثلا، و لم يكن مستصحب النجاسة أو الطهارة، و لكن حكم بطهارته بمقتضى أصالة الطهارة، ثمّ بعد الصّلاة انكشف كون ثوبه نجسا، لكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء كما بينا.

[فى الروايات الدالّة على عدم وجوب الاعادة و القضاء]

و أمّا ثانيا يدلّ على الصحة، و عدم وجوب الاعادة و القضاء فى الفرض بعض الروايات:

منها الرواية الّتى رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلّى فى ثوب فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به (قال: عليه أن يبتدئ الصّلاة. قال: و سألته عن رجل يصلّى و فى ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته، ثمّ علم. قال: مضت صلاته و لا شىء عليه).

«۱»

منها الرواية الّتى رواها عبد اللّه بن سنان (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلّى، ثمّ صلّى فيه، و لم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلّى، و إن كان لم يعلم به، فليس عليه إعادة، و إن كان يرى انّه أصابه فنظر، فلم ير شيئا أجزأه أن ينضحه بالماء). «۲»

منها الرواية الّتى رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى و فى ثوبه عذرة من إنسان، أو سنور، أو كلب، أ يعيد

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۱

صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد). «۱»

و فى هذه الرواية دلالة على عدم مانعية أجزاء غير المأكول فى صورة الجهل، لأنّ السنور من غير المأكول، فافهم.

منها الرواية الّتى رواها العيص بن القاسم (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى فى ثوب رجل أياما، ثمّ إنّ صاحب الثوب أخبره أنّه لا يصلّى فيه. قال:

لا يعيد شيئا من صلاته). «۲»

منها الرواية الّتى رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه و هو لا يعلم، فلا إعادة عليه، و إن هو علم قبل أن يصلّى فنسى و صلّى فيه، فعليه الاعادة). «۳»

منها الرواية الّتى رواها محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: ذكر المنى فشدّده، فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصّلاة، فعليك إعادة الصّلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه و صلّيت فيه، رأيته بعد ذلك، فلا إعادة عليك، فكذلك البول). «۴»

و هذه الروايات تدلّ على عدم الاعادة و القضاء، و لا إشكال فى شهرتها رواية و فتوى، فلا يعتنى ببعض ما يعارض هذه الروايات، مثل الرواية ۸ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل، و هى ما رواها وهب بن عبد ربه عن

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الرواية ۷ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۲

أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الجنابة تصيب الثوب و لا يعلم به صاحبه، فيصلّى فيه، ثمّ يعلم بعد ذلك، قال: يعيد إذا لم يكن علم.

[فى الروايات الدالّة على لزوم الاعادة]

منها الرواية الّتى رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن رجل صلّى و فى ثوبه بول أو جنابة، فقال: علم به أ و لم يعلم، فعليه إعادة الصّلاة إذا علم). «۱»

منها الرواية الّتى رواها منصور بن الوليد الصيقل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:
قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل، فلمّا اصبح نظر فإذا فى ثوبه جنابة، فقال: الحمد للّه الّذى لم يدع شيئا إلّا و له حدّ، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا، فلا إعادة عليه، و إن كان حين قام لم ينظر، فعليه الإعادة). «۲»
و لا يخفى عليك أنّ سند هذه الرواية كما ذكره فى الوسائل هكذا (محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن الحسن بن على بن عبد اللّه بن جبلة عن سيف عن ميمون الصيقل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام) فنقل (الحسن بن على بن عبد اللّه بن جبلة) و هو غير صحيح، بل الصحيح (الحسن بن على عن عبد اللّه بن جبلة)، و ليس الراوى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (ميمون الصيقل) بل (منصور بن عبد اللّه الصيقل) على ما وجدنا فى نسخة الكافى، فهكذا السند الكلينى (عن محمد بن يحيى عن الحسن بن على بن عبد اللّه بن المغيرة عن عبد اللّه بن جبلة عن سيف بن عميرة عن منصور بن عبد اللّه الصيقل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام) نعم قد ذكر الشّيخ رحمه اللّه فى رجاله منصور بن الوليد الصيقل، و لم نجد فى الروايات إلّا ميمون ألبان.

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۳

و توهم كون منصور أعنى هذا المنصور، ضعيفا مدفوع بأنّه قد كثر منه الروايات عن المشايخ، و قد كثر رواية المشايخ عنه، كصفوان بن يحيى، و عبد اللّه بن سنان، و علقمة بن محمد، و غيرهم، و هذا من الأمور الّتى يوجب وثاقة الراوى.

[فى الجمع بين الروايات]

ثمّ إنّ هذه الروايات الثلاثة يعارض ظاهرها مع ما قدمنا من الروايات، و لا يخفى عليك بأنّ الرواية الاولى من هذه الثلاثة يحتمل فيها قويا اسقاط (لا) قبل قوله (يعيد) و إلّا فلا وجه لاختصاص الاعادة بخصوص صورة جهله بالنجاسة، و يمكن حمل الأمر بالاعادة فى هذه الروايات على الاستحباب، و لا ينافى ذلك الثانية من هذه الروايات الثلاثة بأن يقال: لازم ذلك حمل قوله (فعليه الاعادة) فى الوجوب فى صورة علمه بالنجاسة، و على الاستحباب فى صورة جهله بها، لأنّه، كما قلنا فى الاصول، الوجوب و الندب خارجان عن حقيقة الطلب، و يستفاد من الخارج، و إلّا فالأمر لا يدلّ إلّا على صرف البعث.
و قيل فى توجيه الرواية الثانية من الثلاثة بحمل قوله فى الرواية (علم به أ و لم يعلم) على الاستفهام، و كون الجواب قوله (فعليه الاعادة إذا علم)، و هو بعيد.
و على كل حال إن لم تقبل الروايات للتأويل بنحو لا تكون منافية مع الروايات الدالّة على عدم الاعادة، و يكون بينهما التعارض، فلا إشكال فى لزوم الاخذ بالروايات المستفيضة الدالّة على عدم وجوب الإعادة، لكونها موافقة مع الشهرة الفتوائية و الروائية، فلا بدّ من طرح ما يعارضها.
ثمّ إنّ فى هذه المسألة تفصيلين آخرين نتعرض لهما.
التفصيل الأوّل هو التفصيل بين الوقت و خارجه، فيجب إعادة الصّلاة إذا علم بالنجاسة بعد الصّلاة، و كان الوقت باقيا، و عدم الإعادة إذا علم بذلك فى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۴

خارج الوقت، و الثانى التفصيل بين صورة الفحص و عدمه فى مفروض مسئلتنا، فلا تجب الإعادة إذا تفحص قبل الصّلاة، و لم ير النجاسة، و وجوب الاعادة إذا لم يتفحص قبل الصّلاة و صلّى، ثمّ رأى النجاسة.

[الكلام فى التفصيل الّذى يظهر من كلام المحقّق]

أمّا الكلام فى التفصيل الأوّل كما يظهر من كلام المحقق رحمه اللّه حيث قال بعد قوله:

بعدم وجوب الاعادة: و قيل: يعيد فى الوقت، و الأوّل أظهر، فيظهر من كلامه وجود هذا القول بين القدماء قدّس سرّهم:

فما يمكن أن يكون وجها لذلك، هو أن يقال: بأنّه بعد دلالة بعض الروايات على عدم وجوب الاعادة، و إطلاقها يقتضى عدم وجوب الاعادة فى الوقت و خارجه، و بعض اخر يدلّ على وجوب الاعادة، و إطلاقها يقتضى وجوب الاعادة حتّى فى خارج الوقت، فنأخذ بالقدر المتيقن من كليهما، فقدر المتيقن من الطائفة الاولى عدم وجوب الاعادة فى خارج الوقت، و قدر المتيقن من الطائفة الثانية وجوب الاعادة فى الوقت، فيقيد بقدر المتيقن من كل منهما القدر الغير المتيقن من كل منهما، فتكون النتيجة وجوب الإعادة فى الوقت و عدمه فى خارجه، كما قال الشيخ الانصارى رحمه اللّه فى رفع التعارض بين ما يدلّ على عدم البأس ببيع العذرة، و بين بعض ما يدلّ على كون ثمن العذرة سحت، بحمل الأوّل على عذرة المأكول، و الثانى على عذرة غير المأكول.

و فيه أنّه لا شاهد لهذا الجمع، فلا وجه لهذا التفصيل.

[فى ذكر التفصيل بين الفحص و عدم الفحص]

أمّا الكلام فى التفصيل الثانى أعنى: الفرق بين صورة الفحص و عدمه، و هذا القول لم يكن بين القدماء، بل يظهر من بعض المتأخرين استنادا إلى الرواية ۲ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل، و هى ما رواها محمد بن مسلم عن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۵

أبى عبد اللّه عليه السّلام قال ذكر المنى فشدده فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصّلاة، فعليك إعادة الصّلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه، ثمّ صليت فيه، ثمّ رأيته بعد ذلك فلا إعادة عليك، فكذلك البول) و الرواية ۳ من الباب المذكور، و هى ما رواها منصور بن الوليد الصيقل (و قلنا فى الصفحة السابقة الكلام فى سندها) عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلمّا أصبح نظر فإذا فى ثوبه جنابة، فقال: الحمد للّه الّذى لم يدع شيئا إلّا و له حدّ، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادة عليه، و إن كان حين قام لم ينظر، فعليه الاعادة.

و لا يخفى أنّ الامر بالاعادة فى الرواية الاولى يمكن أن يكون من باب أنّ المورد مورد يكون له خصوصية، و هو أنّ المتعارف فى ثوب يصيبه جنابة هو أنّه لو تفحص عن المنى لوجده، و يمكن أن يقال: بلزوم الفحص فى مثل هذا المورد، و أمّا فى غير ذلك المورد فيعمل بعموم الروايات.

و أمّا فى الرواية الثانية فالظاهر منها هو ذكر شقوق المسألة، و أنّ الشخص إمّا أن يعلم بالنجاسة قبل الصّلاة، أو فى أثنائها، أو بعدها، ففى الاولين تجب الاعادة، و فى الثالثة لا تجب الاعادة، فيكون النظر مقدمة للعلم، و إلّا فإنّ كان فى مقام بيان الفرق بين النظر و عدمه، فلم يستوف شقوق المسألة، لأنّه ذكر شقين: الأوّل صورة النظر و عدم الرؤية، و الثانى صورة عدم النظر أصلا، و يبقى صورة لم يذكرها، و هى صورة عدم النظر ثمّ الرؤية مضافا إلى أنّ التفصيل خلاف المشهور، فافهم.

فرع تعرض له السيّد رحمه اللّه فى العروة فقال: لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثمّ صلّى فيه و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر أنّه من باب الجهل بالموضوع،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۶

فلا يجب عليه الاعادة او القضاء. «۱»

[فى ذكر منشأ فتوى السيد امور]

اشارة

ما یمکن أن یکون منشأ هذه الفتوی أمور:

الامر الأول:

و هی روایة منصور ابن میمون، أو ابن الولید، أو ابن عبد اللّه علی الکلام المتقدم فیها «۲»، بأن یقال: بعد دلالتها علی التفصیل بین الفحص و عدمه، و الحکم بعدم الإعادة فی الأول، و الإعادة فی الثانی فإطلاقها یقتضی شمول الحکم لصورة علم الشخص بالنجاسة و غسله و علمه بطهارته و الصّلاة فیها، ثمّ انکشف الخلاف، لأنّ المستفاد منها موضوعیة الفحص سواء کان الفحص عن أصل النجاسة، أو الفحص عن زوالها، و حصل بالفحص العلم بالزوال.

و فیه أنّه لا إطلاق للروایة، بل ظاهرها الفرق بین الفحص عن أصل النجاسة و عدمه. «۳»

الامر الثانی:

اشارة

و هی ما رواها میسّر «۴» (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: امر الجاریة فتغسل ثوبی من المنی فلا تبالغ فی غسله، فأصلی فیه، فإذا هو یابس. قال:

أعد صلاتک، أمّا إنّک لو کنت غسلته أنت لم یکن علیک شیء). «۵»

---

(۱)- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸۰، مسأله ۲ فی الصّلاة فی النجس.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۴۱ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- أقول: مضافا إلی أنّ السیّد رحمه اللّه لیس قائلا بالتفصیل بین الفحص و عدمه فی أصل المسألة أعنی: فی ما صلی، ثمّ انکشف وقوع صلاته فی النجاسة، فلم یعمل بهذه الروایة.

(المقرّر).

(۴)- (لا وجه للاشکال فی ضعف سند الروایة بمسیّر لأنّ میسّر بن عبد اللّه موثوق بیّن وجهه سید الاستاد مدّ ظلّه).

(۵)- الروایة ۱ من الباب ۱۸ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۷

بدعوی أنّ قوله فیها (أمّا إنّک لو کنت غسلت أنت لم یکن علیک شیء) علی موضوعیة غسله و علمه بطهارته.

[فی ذکر الاحتمالات فی الروایة]

اشارة

و فیه أنّه یحتمل فی الروایة احتمالان:

الاحتمال الأوّل:

أن یکون المراد هو الفرق بین غسل الشخص بنفسه ثوبه، و بین غسل غیره، فإنّ غسله بنفسه فلا تجب الإعادة، و أمّا إذا غسله غیره

فتجب الاعادة.

الاحتمال الثانى:

إنّ الثوب إن غسلته أنت بنفسك فتبالغ فى تطهيره، فلم تبق فيه نجاسته حتّى تكشف لك الخلاف بعد الصّلاة، فلأجل أنّ المتصدى للغسل إن كنت أنت تغسله بنحو لم يبق فيه شيء من النجاسة، فقال (إنّك لو غسلت أنت لم يكن عليك شىء) و أمّا إنّ غسله غيره فحيث أنّ الغير لا يهتم مثل نفسك، بل يسامح فى غسله فيبقى من النجاسة فيه، فالفرق بين غسل الغير و بين غسل نفس الشخص ليس إلّا من باب أنّ الأوّل لم يغسله و الثانى يغسله و يطهّره من النجاسة، لا أنّ مع بقاء النجاسة فى غسل كليهما يكون بين صرف غسل الغير و بين غسل الشخص فرق و على هذا لا دلالة للرواية على فتوى السيّد رحمه اللّه.

و الاحتمال الثانى إن لم يكن أقوى، فلا أقل من تساويه مع الأول، مضافا إلى أنّه يمكن أن يقال: بأن مقتضى القاعدة فى الإجزاء كما بينا، هو كون الامر بالعكس أعنى: عدم وجوب الاعادة فى صورة غسل الجارية، لأنّها الوكيل أو ذو اليد، و أمّا فى صورة تصدى الشخص الغسل بنفسه لأنّه جاهل المركب و لم يكن معذورا.

و لكن مع ذلك القول بالاجزاء فى الإخبار محلّ تأمل، و لذا قلنا فى المسألة فى حاشية العروة (الأقوى فيه وجوب الاعادة و القضاء، بل الأحوط ذلك فى إخبار

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۸

الوكيل) لأنّ فى غسل الشخص و كشف الخلاف لا إشكال فى وجوب الاعادة، و لذا قلنا (الأقوى) و أمّا فى اخبار الوكيل قلنا (الاحوط) لعدم معلومية الاجزاء فى إخباره، فافهم.

الصورة الخامسة: إذا انكشف له النجاسة فى أثناء الصّلاة و كان جاهلا بها قبل الصّلاة

اشارة

، فلها صور نتعرض لها فى طى أمور:

الامر الأول:

أن يرى حال الصّلاة أنّ بثوبه النجاسة و يعلم بوقوعه فى هذا الحال بحيث لم يقع جزء من أجزاءه صلاته فى النجاسة قبل ذلك، مثل أن يبتلى بالرعاف و لم يكن شاغلا بفعل من أفعال الصّلاة.

الامر الثانى:

أن يرى بثوبه النجاسة و يشك فى أنّها حدث فى أثنائها، أو كانت فى ثوبه من قبل الصّلاة.

الامر الثالث:

أن يرى فى أثناء الصّلاة نجاسة فى ثوبه أو بدنه، و يعلم بسبق النجاسة بحيث وقع تمام ما مضى من صلاته فى النجاسة، مثل أن يعلم أنّ تلك النجاسة من قبل الصّلاة، أو يعلم بأنّ بعض ما مضى من صلاته وقع فى النجاسة مثلا يكون فى الركعة الثانية من الصّلاة، و يعلم بوقوع النجاسة فى ثوبه أو بدنه فى أثناء الركعة الاولى.

أمّا الكلام فى الامر الأوّل فنقول:

لاـ إشكال فى صحة ما مضى من صلاته، فإن أمكن تبديل الثوب أو تطهيره بحيث لا يوجب فعل المنافى، فيفعل و يتم صلاته بعد ذلك، لدلالة بعض الروايات الواردة فى الدم الرعاف العارض فى أثناء

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۹

الصّلاة على ذلك، و من المسلّم عدم خصوصية لدم الرعاف، و ما فى رواية «۱» زرارة المعروفة بعد ما قال (و إن لم تشك ثمّ رأيته رطبا قطعت و غسلته ثمّ بنيت على الصّلاة) قوله (لأنّك لا تدرى لعله شىء أوقع عليك) فمن الواضح دلالتها على أنّ وقوع النجاسة فى أثناء الصّلاة بحيث لم يقع فعل من أفعالها مع النجاسة لا يوجب بطلان الصّلاة، مضافا إلى ما قلنا من إجزاء الأمر الظاهرى، فهو بالنسبة إلى ما مضى من صلاته أتى بفرد كان فردا للطبيعة حال جهله، و فى الحال ليس مشتغلا بفعل من أفعال الصّلاة، و فيما بقى من الصّلاة يغسل ثوبه، أو يطرحه، أو يبدله بثوب اخر، و المقدار من الزمان الّذى يطرح الثوب أو يغسله أو يبدّله و إن كان من أكوان الصّلاة إلّا أنّ عدم الشرط أعنى: طهارة اللباس مغتفرا إمّا من باب دعوى كون الصّلاة عبارة عن نفس الأقوال و الأفعال، و الأكوان المتخللة بين أفعالها خارجة عن الصّلاة، و ليست جزء لها، و إمّا من باب أنّه لو لم نقل بذلك، و قلنا: بأنّ الصّلاة عبارة عن الحالة الخضوعية بين يدى الرب عزّ اسمه، فعلى هذا من أوّل التكبير إلى اخر التسليم هو فى الصّلاة، و يعد هذا الخضوع الخاص صلاة من أفعاله و أقواله و أكوانه، و لكن نقول: بأنّ بعض روايات الواردة فى الرعاف يدلّ على العفو عن هذا الشرط فى هذا المقدار من الزمان، و عدم مانعية النجاسة فى الكون المتخلل بين العلم و تحصيل الشرط أو رفع المانع.

و أمّا الكلام فى الامر الثانى

أعنى: صورة الشّك فى كون النجاسة من السابق أو كونها طاريا فى أثناء الصّلاة حال الالتفات، فأيضا إن أمكن له طرح الثوب أو تبديله أو تطهيره بحيث لا يوجب وجود مناف من منافيات الصّلاة،

---

(۱)- (و هى من جملة روايات المتمسك بها فى باب الاستصحاب).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۰

فيجب عليه ذلك و تصح صلاته و يتمها، و إلّا فيجب عليه إعادة الصّلاة.

أمّا بالنسبة احتمال كونها من قبل، فلاستصحاب الطهارة إلى ان حصول العلم، لاحتمال طروها الآن، مضافا إلى أنّه لو فرض كون النجاسة من قبل الشروع فى الصّلاة، فما مضى من صلاته حيث وقع إمّا بمقتضى استصحاب الطهارة أو قاعدتها، و لو علم بذلك فعلا، و لكن ما مضى محكوم بالصحة، لما قلنا من الإجزاء، و لا فرق فى الإجزاء بين وقوع تمام الصّلاة و بين بعضها بمقتضى الأصل.

و أمّا بالنسبة إلى الكون و الزمان المتخلل بين حصول العلم بالنجاسة و بين رفعها بالتطهير أو بالتبديل أو بالطرح فأوّلا لما يستفاد من الروايات الواردة فى حصول الرعاف فى أثناء الصّلاة، و دلالتها على عدم البأس فى عدم الشرط أو وجود المانع فى الكون المتخلل، و لا خصوصية للمورد أعنى: الرعاف و حصول النجاسة فى الأثناء، بل المستفاد منها هو عدم مضرية النجاسة فى هذا الحال، و عدم بطلان الصّلاة بواسطة تلبسها بالنجاسة عند حصول العلم بها و اشتغاله بازالتها، لأنّه بعد كون ما مضى من صلاته محكوما بالصحة، فيكون حاله كحال من علم بطرو النجاسة فى هذا الحال، فيغتفر فى هذا الكون المتخلل وجود المانع.

و ثانيا يدلّ على الصحة فى هذا الفرد خصوص رواية زرارة حيث قال فيها (و إن لم تشك ثمّ رأيته رطبا قطعت الصّلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصّلاة، لأنّك لا تدرى لعله شىء أوقع عليك) لأنّ موردنا لا يدرى أنّ النجاسة من السابق أو تكون طاريا فى الحال، فلعلّه شىء أوقع عليه.

و أمّا الكلام فى الامر الثالث

و هو كما قلنا ما إذا علم بالنجاسة فى أثناء الصّلاة، و لكن علم بسبقها بحيث إنّه يعلم بوقوع تمام ما مضى من صلاته، أو بعض

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۱

ما مضى منها فى النجاسة فاعلم أنّه إن كنّا نحن و مقتضى القاعدة نقول: إنّ مقتضى القاعدة هو الإجزاء بالنسبة إلى ما مضى من صلاته فى النجاسة فى صورة الجهل بها، لما قلنا من الإجزاء فى ما إذا وقع تمام الصّلاة فى النجاسة فى حال جهل المصلّى بالموضوع، لأنه لا فرق بين وقوع كل الصّلاة فى النجاسة و بين وقوع بعضها فيها، مضافا إلى إمكان دعوى دلالة الرواية المتقدمة الدالّة على صحة الصّلاة، و عدم وجوب الاعادة إذا صلّى فى النجس جاهلا بالموضوع و انكشف ذلك بعد الصّلاة، لأنّ هذه الروايات لو عرض على العرف يلغى خصوصية انكشاف الخلاف بعد الصّلاة، و لا يفرقون بين وقوع بعضها فى النجاسة، أو كلها إن لم يقولوا بأنّ وقوع تمام الصّلاة فى النجاسة لو لم يكن موجبا للاعادة، ففى صورة وقوع بعضها يكون عدم الإعادة أولى.

و أمّا بالنسبة إلى الزمان المتخلل بين العلم بالنجاسة فى الأثناء و بين الغسل أو طرح الثوب أو تبديله، فكما قلنا من دلالة بعض أخبار الواردة فى الرعاف على ذلك بعد إلغاء خصوصية طروّ النجاسة فى الأثناء، لأنّ النجاسة فى ما مضى من صلاته إن كانت غير مانعة، فحال العلم بسبقها يكون حاله كحال العلم بطروّها فعلا، فتكون النتيجة بعد أجزاء ما مضى من صلاته، و العفو عن الكون المتخلل، هو أنّه فى هذه الصورة مثل الصورتين السابقتين إن أمكن له بعد علمه بالنجاسة فى أثناء الصّلاة تطهير الثوب، أو طرحه، أو تبديله فيفعل ذلك، ثمّ يتم صلاته و تقع صحيحة، و لا إعادة عليه، و إن لم يمكن له ذلك فيجب عليه إعادة الصّلاة بعد تحصيل الشرط أعنى: طهارة الثوب و رفع المانع.

و لكن هنا بعض الروايات يدلّ على بطلان الصّلاة فى هذا الفرض، فنقول

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۲

بعونه تعالى: بأنّ رواية زرارة المعروفة المتمسك بها فى باب الاستصحاب تدلّ على البطلان، لأنّ قوله (و إن لم تشك ثمّ رأيته رطبا قطعت الصّلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصّلاة، لأنّك لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليك) لأنّ المستفاد منها هو أنّ احتمال وقوع النجاسة فى الأثناء و طروّها فعلا بحيث لم يقع فعل من أفعال صلاته مقترنا لمانع، علّة لعدم وجوب الاعادة و عدم البطلان إن أمكن الغسل أو الطرح أو التبديل، فإذا علم بسبقها على الصّلاة و وقوع فعل من أفعالها مع النجاسة فتبطل الصّلاة، لعدم العلة، لكون حكم عدم الإعادة و وجوبها دائرا مدار وجود العلة و عدمها، مضافا إلى أنّه إن قلنا: بكون الفقرة الاولى من الرواية و هو قوله (قلت: إن رأيته و أنا فى الصّلاة؟ قال: تنقض الصّلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رايته) تعرضت لحكم صورة الجهل، لا لمورد العلم الاجمالى بوقوع النجاسة و كون الشّك فى موضعها، فتدل هذه الفقرة أيضا على بطلان الصّلاة لو كان جاهلا بالنجاسة قبل الصّلاة، ثمّ علم به فى أثنائها.

[مع دلالة الرواية لا مجال للتمسك بقاعدة الاجزاء]

فعلى هذا لا يبقى مجال للتمسك بالإجزاء، لأنّ الإجزاء يكون بمقتضى القاعدة، و لا ينافى عدم الإجزاء فى مورد من باب دليل خاص مثل المورد على ما يستفاد من هذه الرواية.

[مورد رواية محمّد بن مسلم مورد النسيان]

و من جملة ما يمكن أن يستدل بها على بطلان الصّلاة فى هذا الفرض هو ما رواها محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

ذكر المنى فشدّده فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصّلاة، فعليك إعادة الصّلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه و صليت فيه، ثمّ رأيته بعد ذلك، فلا إعادة عليك

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۳

فكذلك البول). «۱»

لأنّها تدلّ على أنّ رؤية المنى إن كان قبل أو بعد ما تدخل فى الصّلاة فعليك إعادة الصّلاة، فإذا علم فى الأثناء أعنى: بعد ما دخل فى الصّلاة فعليه إعادتها.

و فيه أنّ بعد احتمال كون مورد الرواية صورة العلم قبل الصّلاة، و كان دخوله فيها مع النجاسة نسيانا، فهى مربوط بفرض النسيان، و لا ربط لها بفرضنا، و لا يبعد ذلك، لأنّه فرض فيها رؤية المنى قبل الصّلاة و بعد ما دخل فيها، ففى صورة الرؤية قبلها لا يدخل فيها عمدا، فيكون بحسب الظاهر دخوله فيها مع الرؤية سابقا من باب النسيان، فكذلك يحتمل أن يكون رؤيته فى الأثناء كذلك أيضا بمعنى: كون الرواية متعرضة لصورة الرؤية فى الأثناء، ثمّ نسيانها و اتيانه ببعض أفعالها حال النسيان، ثمّ تذكر، فامر بالاعادة فى كلتا الصورتين لكونهما صورة النسيان فعلى هذا لا وجه لأنّ يستدل بهذه الرواية لبطلان الصّلاة فى مفروض مسئلتنا.

و أمّا ما رواها أبو بصير (عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلّى فى ثوب فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به قال: عليه أن يبتدئ الصّلاة. قال: و سألته عن رجل يصلّى و فى ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته، ثمّ علم؟ قال: مضت صلاته و لا شىء عليه). «۲»

فتدلّ على فساد الصّلاة لو دخل فيها مع الجهل بالنجاسة، و علم بها فى أثنائها، و تدلّ على عدم الاعادة لو التفت بعد الصّلاة.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴۱ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۴

و أمّا ما رواها محمد بن مسلم (قال: قلت: له الدم يكون فى الثوب علىّ و أنا فى الصّلاة؟ قال: إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه، و صلّ فى غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقلّ من ذلك فليس بشىء رأيته قبل أ و لم تره، و إذا كنت قد رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله و صلّيت فيه صلاة كثيرة، فأعد ما صليت فيه). «۱»

[فى مورد اختلاف نقل الكافى و التهذيب]

هذا متن الحديث بنقل (الكافى) (و أمّا بنقل التهذيب فذكرها مثله، لكن زاد قبل قوله (ما لم يزد) واوا و أسقط قوله (و ما كان أقلّ) فيكون نقل التهذيب هكذا (و ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشىء الخ) فنقول: أمّا على نقل الكافى فتارة يقال: بأنّ قوله (ما لم يزد) قيد للجملة الاولى و الثانية كليهما، و تارة يقال:

بكونه قيدا لخصوص الجملة الثانية، فعلى الأوّل تكون الرواية دالّة على وجوب طرح الثوب و إتمام الصّلاة إن كان له ثوب غيره ما لم يزد الدم على مقدار الدرهم، و تدلّ الجملة الثانية على وجوب المضىّ فى صلاته ما لم يزد الدم على الدرهم.

فعلى هذا ليست الرواية معارضة مع رواية زرارة و أبى بصير، لأنّ هذه الرواية متعرضة لصورة خصوص عدم كون الدم أكثر من الدرهم، و إن كان يبقى فى الرواية إشكال من حيث إنّه لم يجب طرح الثوب إذا لم يكن الدم أكثر من الدرهم.

و على الثانى تكون الجملة الاولى دالّة على وجوب طرح الثوب و اتمام الصّلاة، و لكن يوجب حمل الأمر بطرح الثوب على الاستحباب فى ما إذا كان الدم اقل من درهم، لأنّ إطلاق قوله (إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ) هو

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۲۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۵

الامر بطرح الثوب فى مطلق الدم، فلا بدّ من حمل الامر بالطرح على الاستحباب فيما يكون الدم أقل من الدرهم.

و هذا الحمل مع كونه خلاف الظاهر لا يمكن فى المورد، لعدم القول باستحباب الطرح فى صورة كون الدم أقل من درهم، مضافا إلى تعارض منطوق هذه الجملة مع مفهوم الجملة الثانية، لأنّ مقتضى الصدر هو طرح الثوب و إتمام الصّلاة إذا كان له ثوب اخر، و مفهومه عدم وجوب الطرح إن لم يكن له ثوب اخر و إتمام الصّلاة بدون الطرح سواء كان الدم أقل أو أكثر من درهم، لأنّ على هذا الاحتمال لم يكن القيد إلا قيدا لخصوص الجملة الثانية لا الاولى، و الحال أنّ مفهوم الجملة الثانية و هو قوله (و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم) هو عدم جواز المضىّ إذا كان أكثر من درهم إن لم يكن له إلّا ثوب واحد و بطلان صلاته، و الحال أن مفهوم الصدر يدلّ على عدم وجوب الطرح و لزوم المضى فى هذا الحال و إن كان أكثر من درهم، مضافا إلى أنّ الظاهر من الجملة الاولى و الثانية هو التفارق بين الصورتين من باب كون لباس اخر للمصلّى و عدمه، لا من باب كون الموضوع فى الجملة الاولى هو صورة كون الدم أقل من درهم.

و على كل حال بناء على إرجاع القيد إلى الجملتين فتكون مورد كل منهما كون الدم أقلّ من درهم، فلا تتعارض هذه الرواية مع رواية زرارة و غيرها ممّا دلّت على البطلان، و على تقدير إرجاع القيد إلى خصوص الجملة الثانية، مضافا إلى أنّه احتمال لا ظهور للرواية فى ذلك، لقابلية كون القيد راجعا إلى كل من الجملتين، فأيضا يمكن الجمع بينها و بين رواية زرارة، لأنّ الصدر و ان دلت على وجوب طرح الثوب إذا كان له ثوب غيره ثمّ إتمام الصّلاة، و لكن حيث إنّ الرواية مطلقة بالنسبة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۶

إلى حدوث النجاسة فى أثناء الصّلاة و حال العلم بها، و بالنسبة إلى علم الشخص بكونها قبل الصّلاة، فيقيد اطلاقها برواية زرارة الدالّة على بطلان الصّلاة فى خصوص العلم بالنجاسة فى الاثناء، مع علمه بان النجاسة كانت من قبل الصّلاة، و على كل حال لا تخلوا الرواية على نقل الكافى عن الاضطراب.

و أمّا على نقل الشيخ رحمه اللّه فى التهذيب، و هو بزيادة الواو قبل قوله (ما لم يزد) كما قدمنا فتصير (و ما يزد على مقدار الدرهم) جملة مستقلة غير مربوط بالجملتين الأوّلتين، و يكون مفاد الجملة الاولى من الرواية هو وجوب طرح الثوب إذا كان له ثوب اخر و اتمام الصّلاة، و مفاد الجملة الثانية عدم وجوب الطرح و لزوم إتيان الصّلاة مع الثوب النجس إذا لم يكن له إلّا ثوب واحد، ففى الحقيقة تكون الجملة الثانية مفهوم الجملة الاولى ذكر فى الكلام.

و على هذا يقع التعارض بينها و بين رواية زرارة، لأنّها تدلّ على وجوب طرح الثوب و اتمام الصّلاة إذا كان له ثوب اخر، و إتمام الصّلاة بلا طرح إذا لم يكن له إلّا ثوب واحد، و الحال أنّ رواية زرارة تدلّ على بطلان الصّلاة، و لا يمكن حمل رواية زرارة على صورة عدم إمكان الطرح، أو التطهير أو التبديل، لأنّ فى نفس رواية زرارة أمر بقطع الصّلاة و غسل الثوب، ثمّ اتمام الصّلاة إذ احتمل طروّ النجاسة فى حال الصّلاة.

[فلا يمكن العمل برواية محمد بن مسلم لكونها خلاف فتوى المشهور]

و إذا وقع التعارض فحيث إنّ إطلاق الحكم بغسل الثوب، أو طرحه، أو تبديله حتّى فى سعة الوقت خلاف فتوى المشهور، فلا يمكن العمل بهذه الرواية أعنى: رواية محمد بن مسلم، فلا بدّ من حملها على ضيق الوقت و عدم تمكنه من غسله و إعادة الصّلاة من رأس.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۷

ثمّ إنّ فی الروایـة و إن لم یکن إلّا طرح الثوب، لا ـ غسله و لا تبـدیله، و لکن من الواضـح أنّ الطرح کنایـة عن رفع المانع، فبای نحو أمکن رفع المانع لا بد من رفعه و إتمام الصّلاة بلا مانع علی القول بوجوب الطرح.

ثمّ إنّ ما قیل: من کون الکافی أضبط من التهـذیب و إن کان، تماما لکن لا ینفع فی موردنا أعنی: فی روایة محمد بن مسلم، لأنّا فی المورد لا نـدری بأن نسخ الکافی صـحیح أم لا، نعم لو علمنا بأنّ ما فی نسخ الکافی هو عین ما ضـبطه الکلینی رحمه اللّه، فیکون لهذا الکلام مجال، و علة ذلک کثرة اشتغالات الشّیخ رحمه اللّه و وفور تألیفاته و تصنیفاته.

و علی کل حال فالحق هو ما ذهب إلیه من بطلان الصّلاة لو دخل المکلف فی الصّلاة جاهلا بالنجاسـة، فانکشف فی الأثناء له ذلک (بمعنی وقوع تمـام صـلاته أو بعضـها جاهلا ـ فی النجاسـة، فانکشف له فی الأثناء) و إن أمکن له إزالـة النجاسـة و رفع المانع فی أثناء الصّلاة، فافهم، هذا تمام الکلام فی مسائل الراجعة إلی الصورة الخامسة.

الصورة السادسة:

اشارة

أن یعلم بنجاسة ثوبه، أو بدنه و نسی و صلّی، ثمّ بعد ما صلّی تذکر بوقوع صلاته فیها، فهل یجب علیه الإعادة فی الوقت و خارجه، أو لا یجب فی الوقت و خارجه، أو التفصیل بین الوقت و خارجه، فتجب الإعادة إذا تذکر فی الوقت، و عدم وجوب الإعادة إذا تذکر فی خارج الوقت؟

اعلم أن روایـات الـواردة فی المسألـة مختلفـة، فبعضـها یـدلّ علی وجوب الاعـادة فی الفرض مطلقـا فی الوقت و خـارجه، و هی علی ضربین: بعضها واردة فی غیر الاستنجاء، و بعضها فی الاستنجاء.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۸

الضرب الأول:

اشارة

منهما روایات:

الروایة الاولی:

مـا رواهـا زرارة، و هی الروایـة المفصـلة المتمسـکة بها فی الاستصـحاب، قطعها صاحب الوسائل رحمه اللّه و ذکر فی أبواب مختلفـة، نـذکر فقرة منها مربوطـة بمسألتنا (قال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره، أو شـیء من منی فعلمت أثره إلی أن اصـیب له الماء، فأصبت و حضرت الصّلاة و نسیت أن بثوبی شیئا و صلّیت، ثمّ إنی ذکرت بعد ذلک. قال: تعید الصّلاة و تغسله). «۱»

الروایة الثانیة:

ما رواها ابن مسـکان (قال: بعثت بمسألة إلی أبی عبد اللّه علیه السّـلام مع إبراهیم بن میمون قلت: سـله عن الرجل یبول فیصـیب فخذه قدر نکتة من بوله، فیصلی و یذکر بعد ذلک أنّه لم یغسلها؟ قال: یغسلها و یعید صلاته). «۲»

الروایة الثالثة:

ما رواها سماعة (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرى فى ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلّى؟ قال: يعيد صلاته كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه عقوبة لنسيانه. قلت: فكيف يصنع من لم يعلم، أ يعيد حين يرفعه؟ قال:
لا، و لكن يستأنف). «۳»

الرواية الرابعة

ما رواها الحسين بن زياد (قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلّى، ثمّ يذكر بعد أنّه لم يغسله؟
قال: يغسله و يعيد صلاته). «۴»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الرواية ۵ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الرواية ۶ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۹

الرواية الخامسة:

ما رواها عبد اللّه بن سنان (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنّه اصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلّى، ثمّ صلّى فيه و لم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلّى، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، و إن كان يرى أنّه أصابه شىء فنظر، فلم ير شيئا أجزأه أن ينضحه بالماء). «۱»

الضرب الثانى:

اشارة

و هو بعض ما ورد فى من نسى الاستنجاء:

منها: ما رواها سماعة

(قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم تهرق الماء، ثمّ توضأت و نسيت أن تستنجى، فذكرت بعد ما صلّيت، فعليك الإعادة، فإنّ كنت أهرقت الماء، فنسيت أن تغسل ذكرك حتّى صلّيت، فعليك إعادة الوضوء و الصّلاة و غسل ذكرك، لأنّ البول مثل البراز). «۲»
و مفاد كل هذه الروايات وجوب الإعادة إذا صلّى فى النجس نسيانا، و فى قبال ذلك يدلّ بعض الروايات على عدم وجوب الاعادة و هو طائفتان: طائفة منها واردة فى الاستنجاء.

منها: ما رواها هشام بن سالم

(عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يتوضأ، و ينسى أن يغسل ذكره و قد بال. فقال: يغسل ذكره و لا يعيد الصّلاة). «۳»

منها: ما رواها عمّار بن موسى

(قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: لو أنّ رجلا

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۴۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۰

نسى أن يستنجى من الغائط حتّى يصلّى لم يعد الصّلاة). «۱»

منها: ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام

(قال: سألته عن رجل ذكر و هو فى صلاته، أنّه لم يستنج من الخلاء؟ قال: ينصرف و يستنجى من الخلاء، و يعيد الصّلاة، و إن ذكر و قد فرغ من صلاته فقد أجزأه ذلك و لا إعادة). «۲»
و طائفة منها واردة فى غير الاستنجاء، و هى ما رواها أبو العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه، فينسى أن يغسله فيصلّى فيه، ثمّ يذكر أنّه لم يكن غسله، أ يعيد الصّلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصّلاة و كتبت له). «۳»

[فى ما يمكن ان يكون مدرک التفصيل هو رواية على بن مهزيار]

اشارة

و ما يمكن أن يستدل به على التفصيل بين الوقت و خارجه، و هى ما رواها على بن مهزيار (قال: كتب سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال فى ظلمة الليل، و أنّه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشكّ أنّه أصابه و لم يره و أنّه مسحه بخرقة ثمّ نسى أن يغسله و تمسح بدهن، فمسح به كفيه و وجهه و رأسه، ثمّ توضأ وضوء فصلّى، فأجابه بجواب قرأته بخطه: أمّا ما توهمت ممّا أصاب يدک فليس بشيء إلّا ما تحقق، فإنّ حققت ذلک كنت حقيقا أن تعيد الصّلاة اللواتى كنت صليتهنّ بذلک الوضوء بعينه ما كان منهنّ فى وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصّلاة إلّا ما كان فى وقت، و إذا كان جنبا أو صلّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد،

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب الخلوة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۱

فاعمل على ذلک إن شاء اللّه). «۱»

وجه الاستدلال قوله (من قبل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصّلاة إلا ما كان فى وقت، إذا عرفت ذلک نقول: أمّا هذه الرواية الّتى توهّم دلالتها على التفصيل، فنقول:

[مناقشة الرواية]

أمّا أوّلا: بأنّ الرواية لم يعلم صدورها عن الامام عليه السّلام

و صرف جلالة شأن على بن مهزيار لا يفيد، لأنّه إن قال: إنه بنفسه كتب إليه، فكان مجال لأنّ يدعى بأنّه لا يكتب إلّا إلى الامام عليه السّلام للسؤال عن الحكم الشرعى، و لكن هو يروى عن سليمان و أنّ سليمان كتب، و حال سليمان بن رشيد غير معلوم- إلّا أن يقال: بأنّ اهتمام المحدثين بها، و ضبطهم الرواية مع عدم بنائهم إلّا على نقل الروايات المنقولة عن الائمة عليهم السّلام، يوجب الظن القوى بكون المروى عنه هو الامام عليه السّلام-

و ثانيا: اختلال الواقع فى المتن من الحديث من وجوه:

الوجه الأول:

من حيث التفصيل بين الوقت و خارجه، و علل بأنّ الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصّلاة ما كان فى وقت، مع عدم كون السؤال عن الثوب، بل كان عن البدن.

الوجه الثانى:

عدم ذكر جواب ما سأله الراوى، لأنّ سؤاله عن البدن.

الوجه الثالث:

أنّه إن قلنا بكفاية غسلة واحدة فى تطهير الخبث، و عدم احتياج إلى التعدد، و حصول الطهارة عن الحدث بهذه الغسلة، فلا وجه للأمر بالغسل و إعادة الصّلاة، و إنّ قلنا بكفاية الغسلة الواحدة فى خصوص الطهارة عن

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۲

الخبث، و عدم كفايتها للطهارة عن الحدث، فلا فرق بين الوقت و خارجه، و إن قلنا بعدم حصول الطهارة الخبثية و الحديثية بغسله واحدة، فأيضا لا فرق بين الوقت و خارجه، و بالجملة اضطراب المتن يمنع عن التمسك بها.

و ثالثا: عدم فتوى المشهور على طبقها، بل إعراضهم عنها يوجب سقوطها عن الحجية

و إن فرض وضوح متنها، و صحة سندها، فالتفصيل لا وجه له استنادا بهذه الرواية.

إذا عرفت ذلك نقول: أما الروايات الواردة فى الاستنجاء الّتى تدلّ على عدم وجوب الاعادة، فهى متعارضة بخصوص ما ورد فى مورده الدالّ على وجوب الاعادة، و قد يتخيل بامكان الجمع بين ما دلّ على وجوب الاعادة، و بين ما دل على عدم وجوب الاعادة بأنّ ما دلّ على عدم وجوب الاعادة حيث إنّه نصّ فى عدم الوجوب، فيرفع اليد عن ظاهر ما دلّ على وجوب الاعادة من باب حمل الظاهر على النصّ، و يقال باستحباب الاعادة.

و اعلم أنّ الجمع بين الطائفتين بحمل ما دلّ على عدم وجوب الاعادة بما إذا انكشف فى الوقت، و ما دلّ على عدم وجوب الاعادة بصورة الانكشاف فى خارج الوقت غير صحيح، مضافا إلى عدم شاهد على ذلك، مناف مع ظاهر بعض الروايات مثل رواية أبى

العلاء، فإنّ فيها قال (قد مضت الصّلاة و كتبت له) مع أنّ الظاهر منها صورة تذكره بعد الصّلاة لم يمض الوقت بحسب المتعارف.

ثمّ إنّ الحق عدم إمكان الجمع بين الطائفتين من الروايات، لظهور الطائفة الاولى فى الاعادة و الثانية فى عدم وجوب الاعادة، مضافا إلى ما بينا فى الاصول من أنّ الاوامر الصادرة على ضربين: قسم منها ما يصدر فى مقام إعمال السلطنة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۳

المجعولة من الشارع، و يعبّر عنها بالأوامر المولوية، و قسم منها ليس فيها إعمال مولوية، بل يكون نظير أوامر الأطباء فى مقام بيان ذكر المصلحة المترتبة على الفعل، و من هذا القسم أمر المقلّد فإنّ فيه ليس إعمال مولوية و كذلك بعض الأوامر الصادرة من المعصومين عليهم السّلام، و المورد هكذا، لأنّ مفاد الطائفة الاولى من الروايات هو عدم صحة الصّلاة فى مفروض المسألة، و مفاد الطائفة الثانية هو الصحة، و ليست الطائفة الاولى فى مقام البعث و التحريك نحو الاعادة، و الثانية على عدمها حتّى يقال: بأنّ الطائفة الثانية قرينة على عدم كون البعث إلزاميا، فيجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار الدالّة على الاعادة على الاستحباب. «۱»

فاذا لا يمكن الجمع بينهما، فعلى هذا لا بد من الأخذ بما دلّ على وجوب الاعادة مطلقا فى الوقت و خارجه، و طرح ما يخالفها من الروايات، لكون الطائفة الاولى موافقة مع الشهرة، فافهم.

فرع:

لو نسى المكلف نجاسة شيء، ثمّ لاقى النجس مع بدنه او ثوبه فصلّى فى الثوب الملاقى للنجس و نذكر بعد الصّلاة، فالظاهر أنّ ذلك من صغريات الجهل بالموضوع لا نسيان الموضوع، لأنّه غير عالم بنجاسة هذا الثوب الملاقى فى زمان سابق حتّى كان من صغريات النسيان.

لم يتعرض مدّ ظلّه لصورة نسيان النجاسة و انكشاف ذلك فى أثناء الصّلاة.

مسئلة:

إذا لم يكن عنده إلّا ثوب واحد، و لا يتمكن من غسله لعدم ماء، أو لغيره، فهل يصلّى مع هذا الثوب النجس مطلقا سواء تمكن من النزع أ و لم يتمكن

---

(۱)- أقول: لا فرق من هذا الحيث بين كون الأمر مولويا أو ارشاديا، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۴

لبرد أو غيره، أو يصلّى عريانا مطلقا حتّى فى صورة البرد و غيره كوجود الناظر، أو يصلّى مع الثوب النجس إذا اضطر إليه من برد أو وجود ناظر، و يصلّى عريانا فى صورة عدم الاضطرار إلى اللبس من برد أو وجود ناظر.

[فى كون الصّلاة عاريا هو المشهور من زمان الشيخ الى زمان المحقّق]

لا يخفى عليك أنّ المشهور من زمان الشيخ «۱» رحمه اللّه إلى زمان المحقق رحمه اللّه هو وجوب الصّلاة عاريا إلّا فى صورة الاضطرار لبرد و غيره، فيصلى فى هذه الصورة فى الثوب النجس، و هذا مختار المحقق رحمه اللّه أيضا فى جملة من كتبه كالشرائع و النافع، و اختار فى المعتبر التخيير بين أن يصلّى عاريا، و بين أن يصلّى فى الثوب النجس، و تبعه العلّامة رحمه اللّه فى جملة من كتبه، و جملة من المتأخرين إلى زمان المحقق الاردبيلى رحمه اللّه، و تلميذه صاحب المدارك فاحتملا تعين وجوب الصّلاة فى الثوب النجس لو لم يخالف الاجماع و كان هذا القول جاريا على سبيل الاحتمال إلى زمان فاضل الهندى رحمه اللّه- شيخ الامامية فى

أصفهان فی أواخر قرن الحاد یعشر إلی أوائل قرن الثانی عشر- صاحب کشف «۲» اللثام، فهو أفتی بنحو الجزم بوجوب الصّلاة فی الثوب النجس، فهذا القول حدث فی زمانه، ثمّ صار مورد التسلم بین مقاربی عصرنا و معاصرینا، فممّا مرّ ظهر لک أنّ الفتوی بتعیّن وجوب الصّلاة فی الثوب النجس لم یکن عین و لا أثر منه عند القدماء، و تکون الفتوی علی خلافه تقریبا فی أحد عشر قرنا.

[فی الروایات الدالّة علی تعین الصّلاة فی الثوب النجس]

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ روایات الباب مختلفة، فبعضها یدلّ بظاهره علی وجوب الصّلاة فی الثوب النجس:

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۹۰.

(۲)- کشف اللثام جلد ۱ صفحه ۴۵۵.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۵

منها ما رواها محمد بن علی الحلبی (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل أجنب فی ثوبه و لیس معه ثوب غیره؟ قال: یصلّی فیه، فإذا وجد الماء غسله). «۱»

و منها ما رواها الحلبی (أنّه سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یکون له الثوب الواحد فیه بول لا یقدر علی غسله؟ قال: یصلّی فیه). «۲»

و منها ما رواها محمد الحلبی (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یجنب فی الثوب أو یصیبه بول و لیس معه ثوب غیره؟ قال: یصلّی فیه إذا اضطر إلیه). «۳»

فهاتان الروایتان أیضا عن الحلبی، و اعلم أن للحلبی روایة اخری تدلّ علی وجوب الصّلاة عاریا، و هی هذه (عن محمد بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة و لیس علیه إلّا ثوب واحد و أصاب ثوبه منّی؟

قال: یتیمم و یطرح ثوبه، فیجلس مجتمعا، فیصلّی فیومی إیماء). «۴»

و لا یبعد کون هذه الروایات الأربعة روایة واحدة، بل هذا قریب بالنظر، و لا ینافی الحکم فی أحدها بالصّلاة عاریا و فی الثلاثة الاخری بالصّلاة فی الثوب النجس، لأنّ المتأمل فی الروایة یری أنّ المورد الّذی أمر علیه السّلام بالصّلاة عاریا غیر المورد الّذی أمر بالصّلاة فی الثوب النجس، فمورد الأمر بالصّلاة عاریا، کما یظهر من الروایة ۴ من الباب ۴۶، مورد یکون الرجل فی فلاة من الارض، و من الواضح عدم وجود ناظر فی هذا الموضع، فلیس له کلفة فی أن یصیر عریانا، ففی هذا المورد

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۷ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الروایة ۴ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۶

أمر بالصّلاة عاریا، و أمّا مورد روایاته الاخری، خصوصا مع التصریح فی الروایة الثالثة منه «۱» و هو صورة الاضطرار إلی لبس الثوب من جهة وجود ناظر أو برد، فلا تنافی بین روایاته، و لا مانع من کونها روایة واحدة، و یأتی إنشاء اللّه تتمة الکلام عند التعرض لجمع الشیخ رحمه اللّه.

فعلی کل حال أربعة روایات بنقل الوسائل تدلّ علی تعین الصّلاة فی الثوب النجس:

الروایـة الاولی: ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه (أنّه سأل أبا عبد اللّه علیه السّـلام عن الرجل یجنب فی ثوب لیس معه غیره، و لا یقدر علی غسله، قال: یصلّی فیه). «۲»

الروایة الثانیة: ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

سألته عن الرجل یجنب فی ثوب و لیس معه غیره و لا یقدر علی غسله، قال:

یصلّی فیه). «۳»

و الراوی للروایتین کلیهما هو عبـد الرحمن، و لا یبعـد کونهما روایة واحدة أیضا، لبعد أنّه سـئل سؤالا واحدا مرّتین عن المعصوم علیه السّلام.

الروایة الثالثة: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام (قال سألته عن رجل عریان و حضرت الصّلاة، فأصاب ثوبا نصفه دم أو کله دم یصلّی فیه أو یصلّی عریانا؟ قال: إن وجد ماء غسله، و إن لم یجد ماء صلّی فیه و لم یصلّ عریانا).

---

(۱)- الروایة ۷ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۷

الروایـة الرابعـة: مـا رواها عمار الساباطی عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام (أنّه سـئل عن رجل لیس معه إلا ثوب و لا تحل الصّـلاة فیه، و لیس یجد ماء یغسله کیف یصنع؟

قال: یتیمم و یصلّی، فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصّلاة). «۱»

هذا کله فی ما یدلّ بظاهره علی تعین الصّلاة فی الثوب النجس.

و أمّا الروایات المخالفة، و هی ما تدلّ بظاهرها علی تعین الصّلاة عاریا فی هذا الحال، فهی روایات:

الروایـة الاولی: ما رواها سـماعة (قال: سألته عن رجل یکون فی فلاة من الارض و لیس علیه إلا ثوب واحـد و أجنب فیه و لیس عنده ماء کیف یصنع؟ قال یتیمم، و یصلّی عریانا قاعدا یؤمی إیماء). «۲»

الروایـة الثانیـة: مـا رواهـا أیضا سـماعة و هی هـذه: عن سـماعة (قال: سألته عن رجل یکون فی فلاة من الارض فأجنب و لیس معه إلا ثوب فأجنب فیه، و لیس یجد الماء، قال: یتیمم و یصلّی عریانا قائما یؤمی إیماء). «۳»

فلا یبعد کونهما روایة واحدة.

الروایـة الثالثـة: مـا رواهـا ابن مسـکان عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام (فی رجـل عریـان لیس معه ثوب، قال: إن کان حیث لا یراه أحد فلیصل قائما). «۴»

---

(۱)- الروایة ۸ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۸

الروایة الرابعة: ما رواها محمد بن علی الحلبی ذکرناها عند التعرض لروایات الحلبی فی طی الأخبار المتمسک بها لوجوب الصّـلاة فی

مفروض مسئلتنا فى الثوب النجس، و قلنا باحتمال كون ما نقل عنه من الروايات رواية واحدة. «۱»

[فى ما قيل فى فرض الدوران بين رفع اليد عن الموصوف او الصفة لا بدّ من المشروط فى ليس فى محله]

إذا عرفت ذلک نقول: أمّا ما يتوهم فى المقام من أنّ الدوران واقع بين رفع اليد عن الموصوف و هو الستر، و صفته و هو طهارته، و لا إشكال فى أنّه منع الدوران بين رفع اليد عن الشرط، و بين رفع اليد عن مشروطه، لا بد من حفظ المشروط، و رفع اليد عن الشرط، ففى المقام لا بد من أن يصلّى مع الثوب النجس، لأنّه لو فعل ذلک حفظ أصل الستر و لكن قطع النظر عن شرطه و هو طهارته.
فليس فى محلّه، و لا وجه له، لأنّ الأمر ليس كذلک، أمّا أوّلا فلأنّ الستر شرط مستقل فى الصّلاة، و كون المصلّى طاهرا بدنه و لباسه شرط اخر فى حياله، لا أن يكون أحدهما شرطا للاخر.
و ثانيا ليست الطهارة إلّا عدم القذارة، فالطهارة أمر عدمى، و النجاسة و القذارة أمر وجودى، فالنجاسة مانعة فيدور الأمر بين حفظ شرط و هو الستر، و بين عدم ابتلائه بالمانع و هو النجاسة.
إذا فهمت بطلان ذلک نقول بعونه تعالى: اعلم أنّ الظاهر من المحقق رحمه اللّه الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات بالتخيير بمعنى تخيير المكلف بين أن يصلّى عاريا أو فى الثوب النجس، لأنّه و إن كان الظاهر من كل من الطائفتين هو التعيين، لكن بعد تعارضهما نقول بالتخيير فى المقام أمّا أوّلا فلأنّه بعد كون الدوران فى المقام بين أن

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۹

يرفع اليد عن شرطية الستر، و بين أن يرفع اليد عن مانعيته النجاسة، و بين أن يرفع اليد عن كليهما فى مقام الثبوت، فظاهر الروايات الدالّة على أن يصلّى عاريا هو إسقاط شرطية الستر فى هذا الحال، و حفظ مانعية المانع، و ظاهر بعض ما دلّ على وجوب الصّلاة فى الثوب النجس، هو حفظ شرطية الستر و إسقاط مانعية المانع، فالحكم بالتخيير فى المقام لم يكن تخييرا شرعيا، لأنّ مورد التخيير الشرعى ليس فى مقام الامتثال، و هنا ما صار سببا لرفع اليد عن أحد من الشرط أو المانع ليس إلا عدم تمكّن المكلف فى مقام الامتثال من حفظهما، فالتخيير إن كان فى المقام فيكون عقليا.
و بعد ذلک نقول: أولا- بأنّه فى المقام لا معنى للتخيير العقلى، لأنّ معنى تخيير العقلى هو اختيار المكلف بين حفظ مصلحة الستر و ارتكاب مفسدة وجود المانع، و بين ترک مفسدة المانع بالصّلاة عاريا و رفع اليد عن مصلحة الستر، و على الالتزام بالتخيير لا بد و أن تكون المصلحة و المفسدة متساويين، لا كون احدهما أكثر من الاخر، و إلّا لا معنى للتخيير، بل لا بد على هذا حكم العقل بحفظ الأهم.
فعلى هذا نقول: لو كان التزاحم بين المصلحتين المتساويين يحكم العقل بالتخيير، و أمّا لو تزاحمت المصلحة مع المفسدة، فلا يحكم العقل بالتخيير، بل لا حكم له بحفظ أحدهما، ففى المقام لو حفظ الستر يقع فى مفسدة المانع، و لو حفظ ترک المفسدة بترک المانع يخرج من يده مصلحة الشرط، فإذا رأى العقل هذا الحال يرى عدم تأثير الشرط فى زيادة المصلحة فى المركب، و عدم تأثير عدم المانع فى المركب، فيحكم بعدم دخالة الشرط و المانع فى المركب (أقول: و يمكن الخدشة فى ذلک).
و ثانيا إنّ التخيير ليس جمعا عرفيا كى يقال فى مقام رفع التعارض بهذا النحو

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۰

من الجمع، فلا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه المحقق رحمه اللّه فى المعتبر، فافهم.
و أمّا الإشكال بهذا الجمع بأنّ فى رواية على بن جعفر قال (صلّى فيه و لم يصلّ عريانا) و هذا مناف مع التخيير، فيمكن دفعه، لأنّ قوله

(لم یصلّ عریانا) یمکن حمله علی مرجوحیة أحد فردی التخییر أعنی: عریانا، و کون الصّلاة فی النجس أفضل فردی التخیر، فافهم.

[ما قاله الشیخ ره من حمل ما دلّ علی الصّلاة فی الثوب النجس علی حال الاضطرار یلائم مع الروایات]

و أمّا ما قاله الشّیخ رحمه اللّه من حمل ما دل علی الصّلاة فی الثوب النجس علی صورة الاضطرار إلی لبس الثوب من برد أو غیره کوجود ناظر، فنقول: إنّ الروایات الدالّة علی وجوب الصّلاة فی الثوب النجس غیر اب عن ذلک الحمل خصوصا مع التصریح فی إحدی من روایات الحلبی بالأمر باتیان الصّلاة فی الثوب النجس إذا اضطر إلیه، و قلنا بأنّ المراد هو الاضطرار إلی اللبس من حیث البرد أو وجود الناظر لا- أن یکون قوله (إذا اضطر إلیه) تقریر مورد السؤال، یعنی: یکون المراد إذا اضطر من باب عدم ثوب اخر له، لبعد ذلک.

و أمّا ما یتوهم من منافات روایة علی بن جعفر بظاهرها مع جمع الشّیخ رحمه اللّه من باب أنّ مفروض السؤال فیها هو صورة یکون الرجل عریانا و حضرت الصّلاة فاصاب ثوبا نصفه دم أو کله دم، ففی هذا الفرض (قال: ان وجد ماء غسله، و إن لم یجد ماء صلّی فیه و لم یصلّ عریانا) و من الواضح أن الشخص لم یکن مضطرا إلی لبس النجس فی هذا الحال من جهة برد أو ناظر، لأنّه کان عاریا قبل الصّلاة فعلی هذا تدلّ الروایة علی وجوب الصّلاة فی الثوب النجس حتّی فی صورة عدم الاضطرار فتکون روایة علی بن جعفر بظاهرها مناف مع جمع الشّیخ رحمه اللّه.

فهو ممّا لا وجه له، لأنّ روایة علی بن جعفر أیضا قابل للحمل علی صورة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۱

الاضطرار، لأنّه من الممکن أنّ قبل صلاته لم یکن ناظر محترم ینظر إلیه، ثمّ وجد الناظر فی البین (أو أنّه کان البرد و لکن قبل ذلک لا یتمکن من رفع مشقة البرد لعدم ثوب له، و إذا وجد له ثوب فلا بدّ له من رفع مشقة البرد بلبس الثوب النجس و الصّلاة فیه) فعلی هذا لا تنافی بین جمع الشّیخ رحمه اللّه و روایة علی بن جعفر.

فبناء علی ذلک نقول: بأنّ فی الفرض یجب أن یصلّی عاریا إلّا فی صورة الاضطرار بلبس الثوب النجس من بردا أو وجود ناظر، و لو فرض عدم إمکان الجمع بینهما، و فرض التعارض بین الطائفتین من روایات الباب، فلا بدّ من ترجیح الروایات الدالّة علی أن یصلّی عریانا، لکونها موافقة للشهرة، لأنّ المشهور أفتوا بمضمونها، بل قلنا: بأنّه لم یکن قول علی العمل بمضمون الروایات الدالّة علی أن یصلّی فی النجس إلی زمان صاحب کشف اللثام «۱».

مسئلة: لو لم یکن للمکلف إلّا ثوبان یعلم بنجاسة أحدهما و طهارة الآخر، و لا یتمکن من غسل أحدهما فللمسألة صورتان:

الصورة الاولی: صورة تمکّنه من الصّلاة فی کل من الثوبین بحیث یکون الوقت موسعا، لأن یصلّی فی کل واحد منهما.

الصورة الثانیة: صورة ضیق الوقت و عدم بقائه إلّا بمقدار أن یصلّی فی أحد

---

(۱)- أقول: و لکن قلت بحضرته مد ظله: بأنّ الشهرة الفتوائیة الّتی یرجّح بها الروایات، کما أفدت غیر مرة، هی فتوی القدماء إلی زمان الشّیخ رحمه اللّه، لا من زمانه و ما بعد، و فی المسألة کما أفدت لیست هذه الشهرة لعدم فتوی قبل الشّیخ رحمه اللّه علی ذلک، و استرض ما قلت، و لکن بعد اختیار جمع الشّیخ رحمه اللّه لا- تصل النوبة إلی التعارض حتّی نحتاج فی مقام الترجیح إلی هذه الشهرة، فافهم و الحمد للّه أوّلا و آخرا. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۲

من الثوبین فقط.

أمّا الکلام فی الصورة الاولی فالمشهور هو وجوب الصّلاة فی کل من الثوبین صلاة فی ثوب، و صلاة اخری فی ثوب اخر- خلافا

للحلى فى السرائر و ما حكى عن ابن سعيد، فأوجبا طرح الثوبين و الصّلاة عاريا.

[فتوى المشهور وجوب الصلاة فى كل من الثوبين]

و الحق ما ذهب إليه المشهور أمّا أوّلا فلكون مقتضى القاعدة كفاية العلم الاجمالى فى مقام الامتثال فى مثل موردنا الّذى لا يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلى، لأنّه إن استشكل بكفايته فى مقام الامتثال فى صورة التمكن من الامتثال التفصيلى، لكن لا يستشكل فى هذه الصورة، فيصلى فى كل من الثوبين صلاة، فيقطع بامتثال الأمر المتعلّق بالصّلاة واجدة لشرط الطهارة.

و أمّا ثانيا فلخصوص رواية صفوان الواردة فى خصوص المسألة و هى رواية صحيحة، لأنّ سند الشّيخ رحمه اللّه إليه صحيحا، و أفتى على طبقه الأصحاب رضوان اللّه عليهم، و لم يحك مخالف إلّا الحلى و ابن سعيد على ما حكى عنه، و هى هذه (محمد بن على بن الحسين باسناده عن صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول، و لم يدر أيّهما هو، و حضرت الصّلاة، و خاف فوتها، و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال يصلّى فيهما جميعا). «۱»

و رواه الشّيخ باسناده عن سعد عن على بن إسماعيل عن صفوان مثله.

[نقل كلام محقق الحلّى رحمه اللّه فى السرائر]

اشارة

و أمّا الحلى فما يستفاد من عبارته و هى هذه (و إذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس و الآخر طاهر، و لم يتميّز له الطاهر، و لا يتمكن من غسل أحدهما قال بعض

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۴ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۳

أصحابنا: يصلّى فى كل واحد منهما على الانفراد وجوبا، و قال بعض منهم: نزعهما و يصلّى عريانا، و هذا الّذى يقوى فى نفسى و به افتى، لأنّ المسألة بين أصحابنا فيها خلاف، و دليل الاجماع منفى، فإذا كان كذلك، فالاحتياط يوجب ما قلناه.

فإنّ قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصّلاة فيهما على الانفراد، لأنّه إذا صلّى فيهما جميعا تبين و تيقّن، بعد الفراغ من الصلاتين معا، أنّه قد صلّى فى ثوب طاهر.

قلنا: المؤثرات فى وجوه الأفعال تجب ان تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها، و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة و هذا يجوّز عند افتتاح كل صلاة من الصلاتين أنّه نجس، و لا يعلم أنّه طاهر عند افتتاح كل صلاة، فلا يجوز أن يدخل فى الصّلاة إلّا بعد العلم بطهارة ثوبه و بدنه، لأنّه لا يجوز أن يستفتح الصّلاة و هو شاك فى طهارة ثوبه، و لا يجوز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر فى ما بعد، و أيضا كون الصّلاة واجبة على وجه تقع عليه الصّلاة فكيف يؤثر فى هذا الوجه ما يأتى بعده، و من شأن المؤثر فى وجوه الأفعال أن يكون مقارنا لها لا يتأخر عنها على ما بيناه (إلى أن قال) و ليس لأحد أن يقول: إنّه بعد الفراغ من الصلاتين يقطع على براءة ذمته و أنّ العبادة مجزية، لانّا قلنا لا يصح ذلك، لأنّ بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف و ينبغى أن يحصل اليقين فى حال ما وجب، و ينبغى أن يتميز فى حال ما وجب عليه حتّى يصح منه الاقدام عليه و ذلك يكون قبل فراغه عن الصّلاة انتهى). «۱»

[فى توضيح كلام الحلّى رحمه اللّه]

هو أنّ فى نظره إشكالين أحدهما من ناحيهٔ القصد، و هو قابل لأنّ يكون نظره إمّا إلى اعتبار قصد الوجه و التميز بدعوى أن الشخص فى الفرض لا يقدر على أن

---

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۱۸۴- ۱۸۵.

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۱۹۴

يأتى بالمكلف به على وجه وجوبه وصفا أو غايهٔ، و لا على التميز لإجمال الّذى يكون فى البين، لأنّه لا بد من أن يصلّى صلاتين على ما تقولون كلّ صلاهٔ فى احد من الثوبين، فهو يقصد الوجوب بأىّ منهما.

و إمّا إلى أنّه لا يمكن له قصد التقرب، لأنّه بعد ما لا يدرى عند كل صلاهٔ- من باب عدم علمه بأنّ الثوب الّذى يصلّى فيه طاهر أم لا- ان هذا العمل مقربا للمولى أم لا، فلا يتمكن من أن يقصد التقرب به، فمن هذا الحيث لا يصح كل من الصلاتين، و هذا الاشكال يستفاد من قوله (المؤثرات فى وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنهٔ لها).

و ثانيهما و هو ما يظهر من قوله (و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضهٔ أن يقطع على ثوبه بالطهارهٔ هو اعتبار العلم عند العمل بكون المأمور به واجدا للشرط، و فاقدا للمانع، و إلّا فلا يجوز أن يستفتح الصّلاهٔ و هو شاك فى طهارهٔ ثوبه.

نقول: أمّا إشكاله الأول، فإنّ كان راجعا إلى اعتبار قصد الوجه و التميز، فالحق عدم اعتباره و ان كان راجعا إلى مضريهٔ الاجمال بقصد القربهٔ، ففيه أنّه من المسلم أنّ محرّك المكلف نحو كل من الصلاتين فى الفرض ليس إلّا داعى التقرب، فهو لأجل التقرب إلى اللّه، و لأجل الأمر الصادر منه يأتى بالصلاتين، غايهٔ الأمر حيث يرى أنّه لا يفرغ ذمته عن التكليف إلّا باتيان الصلاتين، فهو يأتى بهما قربهٔ إلى اللّه، غايهٔ الأمر لا يقصد بكل منهما بالخصوص الوجوب، و عدم هذا القصد غير مضر، لعدم اعتبار قصد الوجه.

[ردّ كلام المحقّق الحلّى ره]

فظهر لك عدم ورود ما أورده الحلى رحمه اللّه فى وجه لزوم الصّلاهٔ عاريا فى مفروض مسئلتنا، فمحرّك المكلف هو الأمر الحقيقى المعلوم، لا احتمال الأمر فى موردنا، لعلم المكلّف بالتكليف و انبعاثه على إطاعهٔ التكليف بهذا النحو للإجمال

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۱۹۵

الطارى له.

إذا عرفت ذلك اعلم أنّ ما يظهر من كلمات بعض أعاظم العصر من أنّ الامتثال بداعى الأمر المعلوم مقدم على الامتثال باحتمال الأمر، يصح فى محلّه و قلنا نحن أيضا و أنّ المحرك باحتمال الأمر ليس إلّا فى الشبههٔ البدويهٔ، لأنّ الشخص لا ينبعث نحو الفعل إلّا باحتمال وجود الأمر، و أمّا فى مثل ما نحن فيه فلا إشكال فى أنّ المحرّك هو الأمر المعلوم، لعلمه بالتكليف لا احتمال الأمر.

ثمّ إنّه ظهر لك أنّ فى المورد من جههٔ عدم تمكن المكلف من الامتثال التفصيلى، لا إشكال فى كفايهٔ الامتثال الاجمالى بالاتيان بصلوهٔ فى ثوب و صلاهٔ اخرى فى ثوب اخر، و إن كان كلام فى كفايهٔ الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى و الإشكال فى كفايته، لأنّه بعد ما كان مقتضى التدين و التشرع بالشرع هو التسليم فى قبال ما يصدر من الشارع، و التوقف فى الامور حتّى ترد الوظيفهٔ منه، و ما نرى من وضع الشرع و نحوهٔ العبادات من كونها توقيفيهٔ، و انتظار صدورها من العباد بنحو خاص يصدر من الشارع، و يحتاج كل عمل من الاذن منه، كما يقول تعالى شأنه (قل اللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون).

[فى حكم نجاسهٔ احد الثوبين فى ضيق الوقت]

فنحوهٔ الامتثال لا- بد من أن يتبّه الشارع عليها، و ليس للعبد اختيار طريق مخصوص فى ذلك بنفسه فعلى هذا الاكتفاء بالامتثال

الاجمالى مع التمكن من التفصيلى أيضا محتاج من صدور الاذن منه، ففى كل مورد لم يصدر منه الاذن، لا يمكن أن يقال بكفايته، فعلى هذا الالتزام بكفاية الامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى مشكل هذا «۱» اما الصورة الثانية اعنى صورة ضيق الوقت، و عدم التمكن

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مد ظله العالى: بأنّه أمّا أوّلا أنّ باب الاطاعة و المعصية أمره بيد

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۶

من أن يصلّى صلاتين فى الثوبين المشتبهين فى الوقت، بل يتمكن من أن يصلّى فى أحد من الثوبين فى الوقت فقط، فهل يصلّى فى أحد من الثوبين أو يصلّى عاريا، أو يكون مخيرا بين الصّلاة عاريا، و بين الصّلاة فى أحد من الثوبين المشتبهين.

اعلم أنّه لو قلنا فى المسألة السابقة- أعنى: فى ما لم يكن للمكلّف إلّا ثوب واحد و هو نجس- بالصّلاة فيه كما قال بعض، لا الصّلاة عاريا، ففى المقام لا إشكال فى وجوب الصّلاة فى هذا الثوب المشتبه، لأنّه بعد تقديم حفظ الستر و إلغاء مانعية النجاسة فى ما يكون المانع معلوما، ففى المقام لم تكن المانعية معلوما، لعدم علمه

العقل، فلا بدّ من أن يعمل على طبق حكم العقل إلّا فى كل مورد تصرف الشارع، و جعل طريقا خاصا للاطاعة، و لا إشكال فى أن العقل يحكم بكفاية الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و ثانيا إن كان الأمر، كما أفدت، فلازمه عدم كفايته فى مقام الامتثال حتّى مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى أيضا إلّا فى كل مورد أذن الشارع، مثل موردنا الوارد فيه رواية خاصة، و إلّا فلا يمكن على هذا القول بالاكتفاء بالامتثال الاجمالى على القاعدة، لأنّه بعد كون نحوة الاطاعة محتاجة إلى الاذن من الشارع، فلا فرق فى ذلك بين صورة التمكن من الامتثال التفصيلى و عدمه.

و على هذا يصحّ كلام الحلى رحمه اللّه على مبناه فى هذه المسألة، لأنّه بعد عدم إجماع فى البين، و عدم حجية خبر الواحد عنده، فلا يعمل بالرواية المتقدمة، فلم يرد من الشارع إذن، فلا بدّ من أن يصلّى الشخص فى الفرض صلاة واحدة عريانا، لا فى الثوبين المشتبهين، فإذا قلت تمّ مجلس بحثه الشريف فى هذا اليوم، و عطف عنان الكلام فى اليوم البعد إلى مسئلة اخرى نتعرض له بعد ذلك إنشاء اللّه، و لم يتعرض لما أفاد فى اليوم السابق، و قال فقط: بأنّه لا بد من أن يصلّى الشخص صلاتين كل واحد منهما فى أحد من الثوبين، و يدل على ذلك الرواية المتقدمة، و لم ادر أنّه بقى على مختاره، و هو عدم كفاية الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى أم رجع منه، و على كل حال أرجو منه تعالى أن يمنّ علينا بطول بقائه الشريف. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۷

بنجاسة هذا الثوب، لاحتمال كون المتنجس هو الثوب الاخر الّذى لا يصلّى فيه و يقدم حفظ الستر أيضا، بل فى هذه الصورة أولى، لأنّه بعد كون حفظ الستر مقدما فى صورة الدوران بين حفظ الستر، و بين رفع المانع المعلوم، ففى صورة عدم معلومية المانع يكون أولى، و لهذا قال السيّد رحمه اللّه «۱» فى العروة على مبناه- من وجوب الصّلاة فى الثوب النجس فى المسألة السابقة- بوجوب الصّلاة فى أحد ثوبى المشتبه فى هذه المسألة.

و أمّا إن قلنا فى المسألة السالفة: بوجوب طرح الثوب النجس، و وجوب الصّلاة عاريا إلّا فى صورة الاضطرار بلبس الثوب النجس، فنقول فى هذه المسألة أيضا بوجوب الصّلاة عاريا، و عدم كفاية الصّلاة فى أحد من الثوبين المشتبهين، لأنّه بعد فرض كون اللازم- بعد دخل شرط فى المكلف به- من إحراز وجوده إمّا وجدانا أو بالأصل و إلّا لا يكتفى بالمكلف به المشروط بهذا الشرط، و كذا المانع، فنقول: إن الستر شرط فى الصّلاة و النجاسة مانع، فلا بدّ فى امتثال الأمر بالصّلاة من إتيان صلاة واجدة لهذا الشرط، و لعدم المانع إمّا وجدانا و إمّا بأحد الاصول المحرزة لذلك.

فإذا كان اللازم ذلك ففى المقام بعد كون كل من الثوبين، مع العلم الاجمالى بنجاسة أحد منهما، غير معلوم الطهارة، و لا أصل فى أحد منهما يحرز به طهارته، لا الاستصحاب، و لا أصالة الطهارة، لمنافات ذلك مع العلم الاجمالى، مع فرض كون الأصل جاريا فى كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالى، و لكن معه إمّا لا يجرى الأصل فى طرفى العلم على مبنى فى العلم الاجمالى، و إمّا يجرى و يتساقط بالتعارض

---

(۱)- العروة، ج ۱، ص ۷۶، مسئلة ۴.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۸

على مبنى اخر، فعلى كل حال لا يمكن إحراز طهارة أحد الثوبين لا وجدانا، و لا بالأصل.

فإذا كان الأمر كذلك، ففى الفرض لا يمكن للمكلف تحصيل ثوب طاهر فاقد للمانع أعنى: النجاسة، فيكون فى الأثر كل من الثوبين الغير المحرز طهارتهما فى حكم واجد المانع، لأنّه كما لا يمكن الصّلاة فى الثوب النجس كذلك لا يمكن فيهما، فعلى هذا يكون دوران الأمر بعد ذلك بين حفظ شرطية الستر و الصّلاة فى أحد من الثوبين، و بين الغاء المانع و الصّلاة عاريا، فإذا كان الدوران بينهما بمقتضى ما قلنا، فبعد ما استكشفنا فى المسألة السالفة بعد الجمع بين الروايات الدالّة على الوجوب عاريا و بين الروايات الدالّة على وجوب الصّلاة فى الثوب النجس، و الجمع بينهما، و الحكم بوجوب الصّلاة عاريا إلّا فى صورة الاضطرار، بأنّ الشارع لم يعمل تعبد فى المورد، بل بعد ما رأى من أنّه لا يمكن للمكلّف حفظ الشرط و رفع المانع كلاهما، فقدم ملاك رفع المانع إلّا فى صورة الاضطرار، بلبس الثوب النجس.

[هذه المسألة من صغريات المسألة السابقة]

نقول فى المقام أيضا: بوجوب الصّلاة عاريا، و عدم كفاية الصّلاة فى أحد من الثوبين فقط، لأنّ مسئلتنا هذه أيضا بعد ما قلنا تكون من صغريات المسألة السابقة، لعدم قدرة المكلف بعد عدم أصل محرز للطهارة من حفظ الشرط و رفع المانع كليهما، فحيث أن فى هذه الصورة قدم الشارع بمقتضى الجمع الّذى قلنا جانب رفع المانع و عدم لزوم حفظ الشرط، نقول: بوجوب الصّلاة عاريا فى هذا الفرض، فظهر لك مما مرّ أنّ فى الصورة الاولى يجب على المكلّف من إتيان بصلاتين احدهما فى ثوب و الاخرى فى ثوب اخر، و فى الصورة الثانية على مختارنا تجب الصّلاة عاريا عليه.

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۹

المقدّمة الخامسة: فى مكان المصلى

اشارة

اعلم أنّ المرسوم عند الفقهاء تعرّض مسائل فى بحث مكان المصلّى، و لم يكن بعضه من المسائل المربوطة بمكان المصلّى مثل مسئلة محاذاة المرأة للرجل حال الصّلاة، و على كل حال يقع الكلام فى مكان المصلّى فى طى مسائل:

المسألة الاولى:

اشارة

فی اشتراط کون مکان الصّلاة مملوکا للمصلّی، أو مأذونا فی التصرف فیه.

أعلم أنّ ما یعتب فی مکان المصلّی هو کون المکان مملوکا للمصلّی مأذونا فی التصرف فیه، و کما قلنا فی مبحث لباس المصلّی عند التعرض لاشتراط هذا الشرط فی لباسه بأنّه لیس فی المسألة نص وارد دالّ علی اعتبار هذا الشرط، و بطلان إذا وقعت فی مکان لیس من المصلّی و لا یؤذن له فی التصرف فیه، و المدرک فی ذلک لیس إلّا کون ذلک من صغریات مسئلة اجتماع الأمر و النهی.

فمن یقول بالاجتماع و تغلیب جانب النهی، فلا بدّ من الالتزام بفساد الصّلاة فی المکان المغصوب، و أمّا نحن فحیث التزمنا بالجواز، لما بینا وجهه فی الاصول مفصلا

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۰

و فی لباس المصلّی بنحو الاختصار، فلا یمکن لنا الالتزام بفساد الصّلاة فی المکان المغصوب من هذا الحیث، و کذلک لا وجه للتمسک بالفساد بأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده، و الصّلاة ضدّ للتصرف فی ملک الغیر، فیکون منهیا عنه، و بعد کونه منهیا عنه، و النهی فی العبادة یقتضی الفساد، فتفسد الصّلاة فی مکان الغیر المأذون من قبل المالک، و لا وجه للتمسک للفساد بالاجماع، لأنّه، کما قلنا فی لباس المصلّی، لا إجماع فی المسألة یکشف عن وجود النص، بل القائلین بالفساد لم یقلوا بذلک إلّا من باب عدم کون الصّلاة فی المغصوب مقرّبا.

[وجه فساد الصّلاة عدم کونها مقرّبة]

و الحق کما قلنا فی وجه الفساد هو أنّه لا بد فی العبادات من أن تکون بنحو یمکن التقرب بها، لاعتبار إتیانها بقصد التقرب، و مع کون الفعل مورد زجر المولی و نهیه، لم یکن مقربا له، لأنّ المکلّف بهذا الفعل یکون عاصیا و طاغیا للمولی، فکیف یمکن أن یکون هذا الفعل مقرّبه فعلی هذا لا یقبل هذا العمل لأنّ یتقرب به، فلا یقبل لصیرورته عبادة، لعدم إمکان قصد العبودیة و التقرب به، فلأجل هذا تکون فی مکان الغیر بغیر إذنه فاسدة، لأنّه بصلاته یأتی بما هو مزجور عنه، و هو التصرف فی ملک الغیر بغیر إذنه، فتفسد الصّلاة فی مکان المغصوب.

ثمّ إنّه کما مرّ منّا فی لباس المصلّی یکون مورد فساد العبادة، علی ما قلنا، کل مورد یکون النهی منجّزا علی المکلف، و أمّا لو لم یکن منجّزا مثل أن یکون جاهلا بالغصبیة، أو ناسیا لها فلا تفسد الصّلاة، لأنّ العمل علی هذا لم یکن عصیانا و طغیانا حتی لا یقبل لأنّ یتقرب به، نعم فی ما یکون نفس الشخص غاصبا و نسی الغصبیة و صلّی فی المکان الّذی غصبه، فالمختار عندنا أیضا عدم صحة الصّلاة و إن قلنا بعدم فساد الصّلاة فی المکان المغصوب فی صورة النسیان و الجهل، لأنّه یشکل عندنا

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۱

الحکم بکون نسیان مثل هذا الشخص عذرا حتّی یقبل العمل لأنّ یتقرب به و تصح الصّلاة لمثله مع النسیان، و قد بیّنا بعض مطالب أخر الراجع إلی هذا الشرط فی لباس المصلّی عند التعرض لهذا الشرط فیه، راجع.

المسألة الثانیة: [فی الکلام فی محاذاة المرأة مع الرجل فی حال الصّلاة]

اشارة

هل تبطل صلاة کل من الرجل و المرأة إذا کانت المرأة مقدمة علیه أو بمحاذاته، أو لا، بل یکره ذلک؟

اعلم أنّ الکلام تارة یقع فی أصل المسألة فی الجملة، و تارة فی بعض خصوصیاتها.

أمّا الکلام فی أصل المسألة، فنقول بعونه تعالی: أمّا العامة فلا یوجد فی کلماتهم تعرّض لحکم محاذاة الرجل و المرأة حال الصّلاة فی

ما يصليان منفردا، و لكن فى باب الجماعة تعرّضوا لحكم محاذاتها، فبعضهم اعتبروا فى سعة الموقف وجوب تأخر النساء عن الرجال، كما بيّن الشّيخ رحمه اللّه الكلام فى ذلك فى الخلاف فراجع.

و أمّا عندنا فما يظهر من المفيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه و بعض اخر هو عدم جواز محاذاة المرأة للرجل حال ما يصليان منفردا، و لكن المرتضى رحمه اللّه و بعض اخر و المشهور عند المتأخرين جواز ذلك على كراهة.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ أوّلا من التعرض لأخبار الباب، و بيان مقدار دلالتها حتى نختار ما هو مقتضى الحق فى المقام.

فنقول: إنّ روايات الباب على أنحاء، بعضها ما يستدل به على المنع، و بعضها ما يمكن أن يستدل به على الجواز، و بعضها ما يمكن أن يستدل به على التفصيل فعلى هذا نتعرض للروايات، فنقول بعونه تعالى: إن صاحب الوسائل رحمه اللّه انعقد سبعة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۲

أبواب- من الباب ۴ إلى ۱۰ من أبواب مكان المصلى- فى الوسائل ذكر فيها روايات راجعة إلى هذه المسألة، و لكن بعضها غير مربوط بمسئلتنا، فنذكر الروايات و نتعرض لمقدار دلالتها فنقول:

[فى ذكر الروايات الواردة فى محاذاة المرأة مع الرجل]

الرواية الاولى:

ما رواها إدريس بن عبد اللّه القمى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى و بحياله امرأة قائمة على فراشها جنبا، فقال: إن كانت قاعدة فلا يضرك، و إن كانت تصلّى فلا). «۱»

اعلم أنّ لادريس بن عبد اللّه القمى رواية واحدة فى الباب مضطربة المتن من حيث اختلاف النسخ فى فقرة منها، و هى بعد قوله (بحيال امرأة) فعلى نقل الكافى (قائمة على فراشها جنبه) و على نقل التهذيب (قائمة على فراشها جنبا) و ذكر أنّه فى بعض نسخ التهذيب (قائمة على جنب فراشها) كما فى حاشية فقيه، و خصوصا من جهة عدم مناسبة (قال: إن كانت قاعدة فلا تضرك) مع فرض كون السؤال عن الرجل يصلّى بحيال امرأة قائمة، أو نائمة على ما نقل من نقل نائمة، بل قائمة فى بعض النسخ، لأنّه مع فرض كون امرأة قائمة على نقل أو نائمة على نقل، لا يناسب أن يقول فى مقام الجواب (إن كانت قاعدة فلا تضرك) لأنّ الجواب لا يناسب السؤال، فالرواية مضطربة من حيث المتن.

الرواية الثانية:

ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى و المرأة بحذاه عن يمينه أو عن يساره، فقال: لا بأس به إذا كانت لا تصلّى). «۲»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۳

و له أيضا رواية واحدة فى الباب تدلّ على عدم البأس بصلوة الرجل بحيال المرأة إن كانت لا تصلّى المرأة، و بمفهومها يدلّ على

البأس إذا كانت تصلّى، و حيث إنّ المفهوم يدلّ على البأس بصلوة الرجل ان كانت المرأة تصلّى حذاه فإنّ دل على الجواز رواية فيمكن حمل البأس فى هذه الرواية على البأس الجامع مع الكراهة، و فى التهذيب هكذا: نقل عن الرجل يصلّى و المرأة بحذاه يمنة أو يسرة و قال فى الوسائل (عن يمينه أو يساره، فقال: لا بأس به إذا كانت لا تصلّى.

الرواية الثالثة:

ما رواها معاوية بن عمار قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أقوم صلّى و المرأة جالسة بين يدىّ أو مارة، قال: لا بأس بذلك، إنّما سميت بكة لأنّه تبك فيها الرجال و النساء). «۱»

غير مربوطة بمسألتنا لأنّ المفروض فى الرواية كون المرأة جالسة أو مارة لا أن تصلّى فى حذاء الرجل.

الرواية الرابعة:

ما رواها على بن الحسن بن رباط عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يصلّى و عائشة قائمة معترضة بين يديه و هى لا تصلّى). «۲»

و هى أيضا غير مربوطة بمسألتنا لعدم كون المفروض فيها كون المرأة تصلّى و الرجل بحيالها يصلّى.

الرواية الخامسة: ما رواها ابن أبى يعفور، و له روايتان

اشارة

بنقل الوسائل:

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۴

الاولى:

و هى هذه عبد اللّه بن أبى يعفور (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: اصلّى و المرأة إلى جنبى و هى تصلّى، قال لا: إلّا أن تقدّم هى أو أنت، و لا بأس أن تصلّى و هى بحذاك جالسة أو قائمة). «۱»

و هى تدلّ على عدم جواز المحاذاة إلا أن تقدّم أحدهما على الآخر زمانا فى الصّلاة، و لا يمكن حمل الرواية على التقدم المكانى، لأنّ لازم ذلك عدم جواز محاذاتهما، و مع ذلك كان الجائز تقدم المرأة على الرجال فى الصّلاة، و لا يمكن الالتزام بجواز تقدم المرأة على الرجل مع فرض الالتزام بعدم جواز محاذاتهما، و كون احدهما فى عرض الاخر حال الصّلاة، فقوله (إلا أن تقدم هى أو انت) لا بد من حمله على التقدم الزمانى.

الثانية:

هى هذه عبد اللّه بن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال: لا بأس أن تصلّى و المرأة بحذاك جالسة او قائمة). «۲» و اعلم أنّ هـذه الروايـة ليست غير الروايـة الاولى، لأنّ الشـيخ رحمه اللّه فى التهـذيب نقل، و صاحب الوسائل نقل عنه، غايـة الأمر فى الباب ۴ أسـقط صـدر الروايـة، فتوهم كونهـا غير الروايـة الاولى، و الحال أنّ ما روى ابن أبى يعفور ليس إلا روايـة واحـدة، فليس فى الباب رواية عن ابن أبى يعفور تدلّ على الجواز.

الرواية السادسة: ما رواها جميل

اشارة

، و اعلم أنّ له بنقل الوسائل روايات:

الاوّل:

و هى هذه عن جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه (قال: لا بأس أن تصلّى

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۵ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۵

المرأة بحذاء الرجل و هو يصـلّى فإنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان يصلّى و عائشة مضطجعة بين يديه و هو حائض، و كان إذا أراد أن يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها يسجد.) «۱»

و الظاهر كون هذه الرواية مشتملة على ما لا يقبله الذوق السليم، بل يكون مفادها موافقا مع مشرب العامة، و ما تنسب عائشة إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انتخابها لنفسها مثل ما ينقلون خذلهم اللّه بانّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رفعها لأنّ ترى مجلس الرقص، و نحن مع ما نعلم من جلالته صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم و علوّ شأنه نعلم أنّ وضـعه و مشـيه غير هـذا، و كيف يمكن اسـتناد مثل هـذه القضية و نظائرها به صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

الثانى:

و هى هذه عن جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (فى الرجل يصـلّى و المرأة بحذائه أو إلى جنبيه قال: إذا كان سـجودها مع ركوعه فلا بأس). «۲»

فهى كما نقول يمكن كونها متحدة مع رواية ابن بكير، و على كل حال كما نقول فى ذيل رواية ابن بكير ما يستفاد منها هو الجواز فى صورة كون سجود المرأة مع ركوع الرجل.

الثالث:

و هى هذه عن جميل بن دراج (عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلّى و المرأة تصلّى بحذاه، قال: لا بأس). «۳»

فيحتمل قويّا كون هذه الرواية متحدة مع السابقة، غاية الأمر لم يذكر فيها تمام ما فى السابقة، لبعد تعدد سؤال الجميل عنه عليه السّلام عن مسئلة واحدة، و مع هذا الاحتمال بعد ما قلنا من أنّ العمدة فى حجية خبر الواحد بناء العقلاء، فنقول ليس

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۶ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۵ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۶

بنائهم على جعل هذه الرواية روية اخرى غير السابقة، فإذا كان الأمر كذلك فالقدر المتيقن من بنائهم على الاخذ برواية جميل هو عدم البأس فى صورة كون سجودها مع ركوعه، و إن أبيت عن ذلك نقول: بأنّ بعد كون الرواية الثانية من جميل دالا على الجواز فى خصوص ما إذا كان سجودها مع ركوعه، لأنّ مفهومها عدم الجواز فى غير هذه الصورة، فيقيد إطلاق روايته الثالثة بها، فبعد الجمع لا تدلّ روايتى الجميل على الجواز فى صورة المحاذاة الحقيقية، فليست روايات الجميل دليلا على الجواز المطلق، فافهم.

الرواية السابعة:

ما رواها محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضّال عن ابن بكير عمن رواه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلّى و المرأة تصلّى بحذاه، أو إلى جانبه، فقال: إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس). «۱»

و لا يبعد كون راوى هذه الرواية أيضا جميل، و كونها عين الرواية الثانية من الروايات المتقدمة من جميل، لأنّ الراوى فى كل منهما ابن فضّال، غاية الأمر فى أحدهما عمّن أخبره عن جميل، و فى أحدهما عن ابن بكير عمن أخبره، و يكون مضمونهما متحدا و إن كان اختلاف مختصر فى متنها (إلّا أنّ سند الرواية الثانية من روايات الجميل ينتهى إلى ابن فضال، و هو يروى عن أخيه عن جميل و على هذا فيبعد كونهما رواية واحدة).

و على كل حال تدلّ الرواية على الجواز بمجرد تأخر المرأة عن الرجل و لو بمقدار يقع موضع سجودها فى موضوع ركوع الرجل، و بعبارة اخرى تكون كل

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۶ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۷

واحد من مواضعها السبعة مؤخّرا عن كل واحد من مواضعه السبعة، فيكون موضع سجودها مؤخرا عن موضع سجوده، و موضع ركوعها عن موضع ركوعه، و هكذا، و الرواية يحمل على ذلك لا أن يكون هذا ظاهر قوله فيها (إذا كان سجودها مع ركوعه). «۱»

الرواية الثامنة: روايات زرارة بنقل الوسائل

اشارة

، و قد نقل منه روايات أربعة:

الاولى:

ما رواها عن الفقيه باسناده عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: إذا كان بينها و بينه ما يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعدا، فلا بأس إن صلّت بحذاه واحدها). «۲»

و قد أسقط صاحب الوسائل الفقرة الأخيرة و هى قوله (إن صلّت بحذاه واحدها) عن الرواية، و زاد لفظ (لا) قبل قوله (يتخطى).

الثانية:

ما رواها زرارة (قال: قلت له؟ المرأة تصلّى بحيال زوجها فقال:

تصلّى إذا كان بينها و بينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعدا). «۳»

و على كل حال هما رواية واحدة لاتحاد مضمونهما باختلاف يسير (و لعل لفظ (لا) فى الرواية الثانية الّتى رواها ابن ادريس قبل قوله (يتخطى) تكون زائدة كما نقل عن بعض بان لفظ (لا) ليس فى السرائر) و على كلّ حال تدلّان على عدم

---

(۱)- (أقول: بل الظاهر كون المراد من الرواية هذا)، فهذه الرواية لا تدلّ على الجواز المطلق، بل تدلّ على الجواز فى صورة كون سجودها مع ركوعه، فليست دالّة على الجواز، المطلق حتّى يستفاد منها الجواز و لو مع عدم التأخر اليسير مثل ان يكون سجودها مع ركوعه. (المقرّر)

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۳ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۸

الجواز إلّا إذا كان بينها و بينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع.

الثالثة:

ما رواها محمد بن ادريس فى اخر السرائر نقلا من كتاب حريز، و هى ما رواها حريز عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: قلت له: المرأة و الرجل يصلّى كل واحد منهما قبالة صاحبه قال نعم إذا كان بينهما موضع رحل). «۱»

و هى تدلّ على الجواز إذا كان بينهما موضع رحل، و لا يبعد أيضا عدم كونها رواية اخرى غير الاولى و الثانية، لبعد سؤال زرارة مرات عن المسألة الواحدة، فليس بناء العقلاء على جعلها رواية مستقلة.

الرابعة:

ما رواها عمر بن أذينة عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن المرأة تصلّى عند الرجل؟ قال: لا تصلّى المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدامها و لو بصدره). «۲»

و هى تدلّ على عدم الجواز إلا إذا كان قدامها و لو بصدره.

الرواية التاسعة:

ما رواها حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى المرأة تصلّى إلى جنب الرجل قريبا منه؟ فقال: إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس).

«۳»

و هى بمنطوقها تـدلّ على الجواز إذا كان بينهما موضع رحل، و مفهومها على عـدم الجواز إذا لم يكن بينهما الفصل بهـذا المقـدار (و يمكن أن يخدش فى دلالتها على مسئلتنا بأنّ الرواية غير متعرضة لصورة كون كل من الرجل و المرأة فى الصّلاة، لأنّه قال (فى المرأة تصلّى إلى جنب الرجل قريبا منه) و هو غير متعرض لكون الرجل فى

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۶ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۹

الصّلاة أم لا.

الرواية العاشرة:

ما رواها محمـد الحلبى قال: سألته (يعنى: أبا عبد اللّه عليه السّـلام) عن الرجل يصـلّى فى زاوية الحجرة و ابنته أو امرأته تصـلّى بحذائه فى الزاوية الاخرى؟

قال: لا ينبغى إلّا أن يكون بينهما ستر، فإنّ كان بينهما ستر أجزأه. «۱»

و رواه الشّـيخ كما مرّ، و اعلم أنّ الموجود فى النسـخ هنا بالتاء المثناة فوق بعـد المهملـة، و تقدم بالمعجمة ثمّ بالباء المواحدة و يمكن صحتهما (هكذا فى الوسائل). «۲»

تـدلّ على أنّه لاـ ينبغى ذلك إلّا أن يكون بينهما ستر أو شبر، و قوله (لا ينبغى) لا ظهور له فى الكراهـة، لأنّ كثيرا ما عبّر فى مقام بيان التحريم بلفـظ (لاـ ينبغى) فهـذه الروايـة من الأخبـار المفصّـِلة بين ما يكون بينهما الفصل بستر أو بشبر فيجوز، و بين ما لا يكون فصـل بينهما بهذا المقدار فلا يجوز.

الرواية الحادية عشرة: ما رواه محمد بن مسلم

اشارة

، و له على ما ذكر فى الوسائل نقلا عن الشّيخ فى التهذيب (و رأيت فى التهذيب) روايتان:

الاولى:

و هى هذه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام (قال: سألته عن الرجل يصلّى فى زاوية الحجرة و امرأته و ابنته تصلّى بحذاه فى الزاوية الاخرى؟ قال:

لا ينبغى ذلك، فإنّ كان بينهما شبر أجزأه، يعنى إذا كان الرجل متقدما للمرأة بشبر). «۳»

الثانية:

و هى هذه عن محمد عن أحدهما عليهما السّلام (قال: سألته عن المرأة تزامل

(۱)- الرواية ٣ من الباب ٨ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الوسائل، ج ٢، ص ۴۳۲.

(۳)- الرواية ١ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۰

الرجل فى المحمل يصلّيان جميعا، قال: لا، و لكن يصلّى الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة). «۱»

و رواهما فى الكافى، و جعلها رواية واحدة أعنى: على ما فى الكافى نقل رواية واحدة مشتملة على الفقرتين مع اختلاف قليل بين نقل الكافى و التهذيب.

و على كل حال يستفاد من روايته الاولى أنّه لا ينبغى أن يكون كل من الرجل و المرأة محاذيا للاخر حال الصّلاة إلّا أن يكون الفصل بينهما بشبر على بعض النسخ، أو ستر على بعض النسخ، و لا يخفى عليك أنّ قوله (لا ينبغى) ليس ظاهرا فى حدّ ذاته فى الكراهة كما يقال فى بعض الموارد، و أيضا لا يبعد ان يكون الصادر من المعصوم عليه السّلام هو (ستر) لا (شبر) لأنّ السائل فرض فى سؤاله أنّهما فى حجرة و من البعيد كون الحجرة صغيرا بحيث إذا وقف الرجل فى زاوية منها، و المرأة فى زاويته الاخرى يكون الفصل بينهما بقدر شبر فقط، فالظاهر كون ما صدر هو (ستر) لا (شبر) يعنى: إذا كان بينهما ستر فلا تضر المحاذاة. «۲»

و أمّا رواية الثانية فنقول: إن كان ما روى محمد بن مسلم رواية واحدة كما فى الكافى، و هو الحق، ففى فقرة الاولى سئل سؤالا و أجاب عنه عليه السّلام، و فى الفقرة الثانية سئل سؤالا اخر و هو مورد كون الرجل و المرأة يتزاملان فى المحمل، أعنى: كون كل

(۱)- الرواية ٢ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- أقول: لا مانع من كون الصادر منه عليه السّلام (شبرا) لأنّ السائل و ان فرض حجرة يصلّى الرجل فى زاوية منها، و المرأة فى زاويته الاخرى، و لكن جواب الامام عليه السّلام كليّا، و هو أنّ ملاك الجواز وجود الفصل بشبر، و عدم الجواز مع عدم الفصل بشبر، و على كل حال إن كان الصادر سترا فلا ينافى ظاهر الرواية مع ما دلّ على عدم مضرية المحاذاة مع الفصل بعشرة أذرع، و أمّا إن كان الصادر شبرا فينافى معه. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۱

منهما محاذيا للاخر، فتدلّ الرواية على أن الرجل يصلّى أوّلا ثمّ المرأة، و الغرض عدم وقوع صلاتهما معا فى محاذاة الآخر، لا ان يكون اللازم تقديم خصوص صلاة الرجل، فإن كان الصدر (شبرا) فينافى مع الذيل، لأنّ فى المحمل الفصل بالشبر حاصل، و مع هذا أمر بأن يصلّى الرجل أوّلا ثمّ بعده المرأة حتّى لا تقع صلاته فى محاذاة الرجل، و لعل هذا أيضا شاهد على كون الصادر منه عليه السّلام سترا لا شبرا فى الفقرة الاولى.

و أمّا إن كانت الثانية رواية مستقلة كما نقلها التهذيب، فمفادها أيضا واضح، و لا تدلّ على الجواز، بل تدلّ على المنع مع تحقق الفصل بشبر، بل و ذراع.

و له رواية اخرى، و هى هذه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (فى المرأة تصلّى عند الرجل؟ قال: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس). «۱»

و هذه الرواية رواها الحجّال عن محمد بن مسلم تدلّ على الجواز فى صورة وجود الحاجز بينهما بمنطوقها، و على عدم الجواز فى صورة عدم الحاجز بمفهومها، و يحتمل أن يكون الحاجز فى هذه الرواية قرينة على كون الوارد فى روايته الاولى هو (سترا) لا (شبرا)،

فافهم.

الرواية الثانية عشرة:

اشارة

ما رواه عمار و هى ما رواها فى التهذيب هكذا: محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن على بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق عن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّى و بين يديه امرأة تصلّى؟ قال: لا يصلّى حتّى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع و إن

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۸ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۲

كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك، فإنّ كانت تصلّى خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه، و إن كانت المرأة قاعدة أو نائمة فى غير صلاة فلا بأس حيث كانت).

[فى ما عدّ صاحب الوسائل الروايات ثلاثة مع كونها واحدة]

نقل فى الوسائل هذه الرواية عن الشّيخ رحمه اللّه، و عدها روايات ثلاث «۱»، و لكن ليست إلّا رواية واحدة، غاية الأمر قطعها صاحب الوسائل و عدّها روايات ثلاث، فتمام الرواية ذكر فى الباب ۷ و هى ۱ منه، و قطعها فنقل بعضها فى الباب ۴ و هو ۶ منها و بعضها فى الباب ۶ و هو ۴ بعضها، فما رواها عمار ليست إلّا رواية واحدة.

و على كل حال تدلّ هذه الرواية على عدم جواز تقدم المرأة و محاذاتها للرجل فى حال يصلّيان معا إلّا بالفصل بعشرة أذرع، فهى من الروايات الدالّة على عدم الجواز بدون فصل هذا المقدار.

الرواية الثالثة عشرة: و هى ما رواها ابو بصير

اشارة

، و قد نقل صاحب الوسائل منه ثلاث روايات:

أوّلها:

و هى هذه: ابو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل و المرأة يصلّيان معا فى المحمل؟ قال: لا، و لكن يصلّى الرجل و تصلّى المرأة بعده). «۲»

ثانيها:

و هى هذه: عن ابن مسكان عن أبى بصير هو ليث المرادى (قال:

سألته عن الرجل و المرأة يصلّيان فى بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال:

لا إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع، ثمّ قال: كان طول رحل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذراعا

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۴ و أيضا الرواية ۴ من الباب ۶ و أيضا الرواية ۱ من الباب ۷ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۳

و كان يضعه بين يديه إذا صلّى يستره ممّن يمرّ بين يديه). «۱»

ثالثها:

و هى هذه: عن عبد اللّه بن مسكان عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل و المرأة يصلّيان جميعا فى بيت، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟

قال: لا حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه). «۲»

و لا يخفى عليك أنّ الروايـة الثالثة و الثانية رواية واحدة رواها فى الكافى و التهذيب مع اختلاف يسـير فى متنها فعلى هذا ما رواه أبو بصير روايتان أوّلهما تـدلّ على عـدم جواز محاذاتها مطلقا و وجوب تقـدم صـلاة أحـدهما على الآخر زمانا، و ثانيهما على الجواز إذا كان الفصل بينهما بقدر شبر، أو ذراع، فلا تدلّ على الجواز المطلق، بل تدلّ على التفصيل.

الرواية الرابعة عشرة: ما رواها معاوية بن وهب

، و هى هذه: معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أنّه سأله عن الرجل و المرأة يصلّيان فى بيت واحد؟ قال:

إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه واحدها، و هو واحده فلا بأس). «۳»

فهى أيضا من الروايات المفصلة دلالتها على التفصيل بين فصل الشبر و عدمه، فلا تدلّ على الجواز المطلق.

الرواية الخامسة عشرة: ما رواها هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه ع

(قال:

الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبتيه). «۴»

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۷ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۴)- الرواية ۹ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۴

و هـذه الروايـة مع ورودهـا فى الجماعـة و احتمـال كون هـذا الوضع معتبرا فى سـنة الموقف فى الجماعـة، لاـ تـدلّ على جواز محاذاة

الحقيقية بينهما، لأنّ فيها قال (كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبتيه.

الرواية السادسة عشرة: ما رواها الفضيل عن أبى جعفر ع

(قال: سميت بكة لأنّه تبك فيها الرجل و النساء، و المرأة تصلّى بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك، و لا بأس بذلك، و إنّما يكره فى ساير البلدان). «۱»

و لا يمكن العمل بهذه الرواية، لعدم عامل بها بين أصحابنا رضوان اللّه عليهم، لعدم قائل بالتفصيل بين مكّة و غيرها فيجوز فيها و يكره فى غيرها.

الرواية السابعة عشرة: ما رواها على بن جعفر

اشارة

، و قد ذكر فى الوسائل منه روايات أربع فى ما نحن فيه:

أوّلها:

ما رواها عن قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يصلّى ضحى و أمامه امرأة تصلّى بينهما عشرة أذرع، قال: لا بأس ليمض فى صلاته). «۲»

تدلّ على الجواز فى صورة الفصل بعشرة أذرع.

(و المراد من صلاة الضحى لعلّه هى الصّلاة الّتى تصلّيها العامة) فهى لا تدلّ على الجواز فى صورة المحاذاة مع عدم الفصل.

ثانيها: ما رواها الشّيخ فى التهذيب باسناده عن على بن جعفر عن أخيه

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۷ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۵

موسى بن جعفر عليه السّلام فى حديث (قال: سألته عن الرجل يصلّى فى مسجد حيطانه كوى كله قبلته و جانباه، و امرأته تصلّى حياله يراها و لا تراه، قال: لا بأس). «۱»

و هى لا تدلّ على الجواز المطلق حتّى مع عدم الحائل، لأنّ المفروض فيها هو أنّ بينهما حيطان و يكون كوى كله «۲».

ثالثها: ما رواها عبد اللّه بن جعفر فى قرب الاسناد

عن عبد اللّه بن الحسن عن على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل هل يصلح أن يصلّى فى مسجد قصير الحائط و امرأة قائمة تصلّى، و هو يراها و تراه؟ قال: إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس). «۳»

تدلّ على الجواز بمنطوقها مع وجود الفصل بينهما بحائط طويل أو قصير، و بمفهومها على عدم الجواز إن لم يكن بينهما حائط طويل أو قصير، فهذه الرواية على تقدير كونها غير روايته الثانية مع عدم دلالتها على الجواز المطلق، تدلّ على عدم جواز فى الجملة، لدلالتها بالمفهوم على عدم جواز الصّلاة فى صورة عدم وجود الفصل بحائط طويل أو قصير.

رابعها: ما رواها الشّيخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن مسعود العياشى عن جعفر

اشارة

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۸ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- أقول: لا تدلّ على الجواز إمّا من باب وجود الحائل بينهما لفصل الحيطان و يكون كوى بحيث يمنع عن المشاهدة، و إمّا من باب أنّ بينهما فصل لاجل فصل الحيطان بينهما، و ربما كان الحيطان بحيث يكون معه الفصل بقدر شبر، أو قدر ما يتخطى، أو قدر عظم، فيكون لسانها لسان بعض ما يدلّ على الجواز فى صورة الفصل بأحد هذه الامور، فتأمل. (المقرّر).

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج۴، ص: ۲۱۵

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۸ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۶

بن محمد عن العمركى عن على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام (قال: سألته عن إمام كان فى الظهر فقامت امرأته بحياله تصلّى و هى تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم و ما حال المرأة فى صلاتها و قد كانت صلت الظهر؟ قال: لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة). «۱»

و فى هذه الرواية احتمالات ثلاث:

الاحتمال الأول:

هو كون فساد صلاة المرأة مستندا إلى اقتدائها العصر بالظهر، و فرض عدم جواز اقتداء صلاة العصر بالظهر (و هذا بعيد، لقوله (و لا يفسد ذلك على القوم) لعدم مجال لتوهم بطلان صلاة القوم من باب عدم صحة اقتداء المرأة صلاة عصرها بالظهر).

الاحتمال الثانى:

كون فساد صلاتها مستندا إلى وقوع صلاتها محاذيا لصلاة الامام و منشأ فساد صلاتها كان مستندا إلى وقوع صلاتها محاذيا لصلاة الرجل و هو الامام، و منشأ فساد صلاتها فقط هو أنّها شرعت فيها متأخرة فيفسد صلاة المتأخر لا المتقدم.

الاحتمال الثالث:

اشارة

احتمـال كون الحكم فى الروايـة ببطلاـن صـلاتها من بـاب كون عملهـا على خلاف سـنة الموقف فى الجماعـة، لأنّ سـنة الموقف فى الجماعة هى تأخر النساء عن الرجال، لا من باب كون فساد صـلاتها مسـتندا إلى وقوعها محاذيا لصـلاة الرجل و لهذا لو كانت صلاتها فرادى لم تفسد صلاتها على هذا الاحتمال فعلى هذا يكون الفساد مستندا إلى عدم رعاية المرأة سنة الموقف فى الجماعة كما عليه

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۹ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۷

بعض العامـة، فـإنّهم- مع عـدم قول بينهم على جواز المحـاذاة حـال الصّـلاة إذا كـان صـلاة الرجل و المرأة فرادى- لم يجوز بعضـهم محاذاة المرأة للرجل حال الصّلاة فى الجماعة من باب كون ذلك خلاف سنة الموقف كما نقل الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف.

و على كل حال إن قلنا بالاحتمال الثانى فهذه الرواية من الروايات المانعة من المحاذاة، و إن قلنا بالاحتمال الثالث فلا، و على أىّ حال لم يكن أحد من الروايات المنقولة عن على بن جعفر دالّا على جواز محاذاة كل من الرجل و المرأة حال الصّـلاة مطلقا، لما عرفت من أن الاولى و الثانية و الثالثة تدلّ على الجواز مع الفصل، و الرابعة إمّا غير مربوط بما نحن فيه، و إمّا تدلّ على عدم الجواز مطلقا.

هذا حال الأخبار الواردة فى الباب و قد علم ممّا مرّ، أوّلا أنّه ليس تمام الأخبار الّتى ذكر صاحب الوسائل فى الباب ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ مربوطـا بمـا نحن فيه، و ثانيـا أنّ بعض أخبارهـا ليس أخبـارا مسـتقلا، بل متحـد مع بعض الآخر، و ثالثا عرفت مقـدار دلالة الأخبار.

فـإذا عرفت ذلـك نقول بعونه تعـالى: بأنّه ليس بين روايات الباب ما يـدلّ على الجواز المطلق، لأنّ ما تتوهم دلالته على ذلك روايتان من روايات الجميل «۱»، و رواية فضيل «۲» و كلها ليست قابلة للتمسك على الجواز المطلق بها.

أمّـا الروايـة الجميـل فلاشـتمالها على مـا لا يمكن نسـبته إلى النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم مع أنّ العلـة لا يناسب مع الحكم، لأنّ المذكور فى العلة هو عدم كون عائشة مشتغلة بالصّلاة،

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل و أيضا الرواية ۶ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۸

و مفروض الكلاـم يكون موردا يكون كـل من الرجل و المرأة فى الصّـلاة و يصـلّيان بحـذاء الاخر (مع إمكان دعوى عـدم كون هـذه الروايـة غير روايـة اخرى من روايات جميل أعنى: غير رواية ۳ من باب ۶ من أبواب المـذكور من الوسائل المقيـد فيها الجواز بما إذا كان سجودها مع ركوعها).

[عدم وثوق النفس بكون رواية الاخرى من الجميل رواية مستقلة]

و امّا الرواية الاخرى من جميل، فكما بينا لا يوثق الانسان بكونها رواية مستقلة غير روايته الاخرى أعنى: غير الرواية ۳ من باب ۶، لبعد كون الجميل يسأل عن حكم مسئلة واحدة ثلاث مرات، و بعد احتمال ذلك فليس بناء العقلاء على صدور روايات ثلاثة رواها جميل، فقـدر المتيقن ليست إلّا روايـة واحـدة، و لا نـدرى بأنّ ما صـدر عنه عليه السّـلام و رواها جميل هو الجواز على نحو الاطلاق، كما هو الظاهر من روايته ۴ من باب ۴ و ۶ من باب ۵ بنقل الوسائل، أو ما نقل عنه المقيـد فيه بما إذا كان سـجودها مع ركوعه لا على الجواز المطلق كما هو الظاهر من ۳ من باب ۶ و هى روايته الاخرى بنقل الوسائل، فلا حجة لنا على الجواز المطلق، بل المتيقن هو الجواز فى صورة تقـدم الرجـل على المرأة بحيث يكون سـجود المرأة محاذيـا لمحـل راس الرجـل حـال الركوع، فليس فى مـا نقل عن جميل ما

يمكن جعله حجة على جواز المحاذاة، مضافا إلى أنّه لو فرض صدور رواية راويها جميل تدلّ على الجواز المطلق و رواية على الجواز مقيدا بما إذا كان سجودها مع ركوعه، فلا بدّ من تقييد مطلقها بمقيدها.

و أمّا رواية فضيل «۱» بنقل الوسائل، فهى و إن كانت دالّة على جواز المحاذاة فى مكّة بدون كراهة، و على جوازها مع الكراهة فى ساير البلدان، و لكن هذه الرواية

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۹

غير قابلة الاعتناء، لعدم قائل بهذا التفصيل بين أصحابنا رضوان اللّه عليهم.

إذا عرفت ما بينا لك من عدم وجود رواية تدلّ على جواز المحاذاة مطلقا فى قبال التفصيلات الواردة فى الروايات، فنقول: أمّا منع المحاذاة مطلقا فيستفاد من رواية محمد بن مسلم، و من رواية عبد اللّه بن أبى يعفور بناء على حمل قوله عليه السّلام فيها (إلّا أن تقدم هى أو أنت) على التقدم الزمانى، كما هو الحق كما بينا فى ذيل الرواية سابقا، و من أحد روايات أبى بصير، و من رواية إدريس بن عبد اللّه إن لم نقل بكونها مضطرب المتن كما مضى الكلام فيها، و من رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، و خصوصا تدلّ رواية محمد بن مسلم و رواية أبى بصير على عدم جواز المحاذاة بالمنطوق بدون إشكال فى متنهما.

[الروايات الدالّة على التفصيل ضربان]

اشارة

و فى قبال هذه الروايات كما بينا يدلّ بعض الروايات على التفصيل، و هو على ضربين:

الضرب الأول:

ما يدلّ على جواز ذلك إذا كان الرجل مقدّما على المرأة بمقدار، أو فيما كان بينهما حاجزا و سترا و حيطان، و هى ما رواها محمد بن مسلم «۱»

إن كان قوله (فإن كان بينهما ستر أجزأ) بالسين و التاء لا بالشين و الباء كما بينا وجه قوة كونه سترا لا شبرا، و رواية ۹ من باب ۵، و ۲ من باب ۶، و ۳ من باب ۶، و ۵ من باب ۶، على تقدير كونها غير رواية ۳ من باب ۶، و ۱ من باب ۸، و ۲ من باب ۸، و هى رواية اخرى عن محمد بن مسلم، و ۳ من باب ۸، و ۴ من باب ۸.

و هذه الروايات لو فرض تعارضها مع الروايات الدالّة على المنع من باب

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۰

دعوى شمول إطلاق أخبار المانعة لموردها، فيمكن الجمع بينهما بحمل الأخبار المطلقة الظاهرة فى المنع على الأخبار المقيدة (مع إمكان دعوى عدم تعارضهما من باب كون كل واحد من الطائفتين واردا فى غير مورد الآخر، لأنّ أخبار المانعة متعرض لصورة كون

کل من الرجل و المرأة محاذیا للاخر فی الصّلاة و أخبار المفصّلة متعرض لصورة تقدم مکان الرجل علی المرأة و لو بقلیل).

الضرب الثانی:

اشارة

بعض الروایات یدلّ علی التفصیل، و لکن یتوهم دلالته علی التفصیل لا بالنحو المذکور فی الضرب الأول، بل علی التفصیل بین صورة الفصل بینهما بشبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو قدر موضع رحل، أو ما یتخطی، أو قدر عظم الذراع، أو عشرة أذرع، فتدل علی عدم الجواز مع عدم وجود الفصل بأحد هذه الامور، و الجواز مع حصول الفصل بهذه المقادیر، و منشأ العمدة فی حمل بعض الفقهاء رضوان اللّه علیهم الأخبار المانعة علی الکراهة، هو هذه الأخبار.

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ فی المقام احتمالین:

الاحتمال الاوّل:

الالتزام بکراهة المحاذاة مع عدم حصول أحد الامور المتقدمة من الشبر و الذراع و غیرهما، و عدم الکراهة أصلا مع حصول الفصل بعشرة أذرع أو وجود الحاجز بینهما، غایة الأمر أنّ مع عدم حصول أحد هذه الامور تکون الکراهة شدیدة، و کلما یصیر الفصل اکثر یخفف مرتبة الکراهة بالنسبة إلی ما کان الفصل أقلّ، مثلا فی صورة الفصل بالشبر تخفف مرتبة من الکراهة ففی الفصل بقدر الذراع تخفف مرتبة من الکراهة بالنسبة إلی صورة الفصل بالشبر، و هکذا إلی أن یصل الفصل بعشرة أذرع ترتفع الکراهة بتمامها.

و وجه الأخذ بهذا الاحتمال هو أن یدعی بأنّه بعد ما یعرض علی العرف بعض

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۱

الروایات الدالّة علی المنع مطلقا، و یعرض علیه بعض ما یدلّ علی الجواز إذا حصل الفصل، و جعل حدودا مختلفة للجواز، ففی بعضها حدد بالشبر، و فی بعضها الذراع، و فی بعضها ما یتخطی، أو ما لا یتخطی، و عظم الذراع، و فی بعضها عشرة أذرع، فیفهم العرف من هذه التحدیدات المختلفة أنّ الحکم لیس تحریمیا، و إلّا فلا معنی لذکر تحدیدات مختلفة للجواز مع التفاوت الفاحش بین بعضها مع بعض الآخر، فمن هذا الاختلاف نکشف کون النهی الوارد فی بعض الأخبار تنزیهیا لا- تحریمیا، و بحسب تفاوت مراتب الکراهة اختلفت التحدیات، فمن حیث إنّ فی کل من التحدیدات مرتبة من الکراهة علی الجواز علی تحقق هذا الحد.

الاحتمال الثانی:

أن یقال: بأنّه بعد ما قلنا من عدم وجود روایة دالّة علی الجواز المطلق، و بعد ما قلنا من أنّ بعض الروایات المفصلة متعرضة لحیث تقدم الرجل علی المرأة مکانا حال الصّلاة، و عدم المحاذاة فی هذه الصورة، و لا یکون بین هذه الأخبار و اخبار المانعة إمّا تعارض بناء علی عدم إطلاق لروایات المانعة یشمل المنع فی صورة تقدم الرجل بالمقدار المذکور فی هذه الطائفة من الأخبار المفصلة، و إمّا یمکن الجمع بینهما لو فرض تعارض بینهما بحمل المطلق علی المقید، فتکون النتیجة هو عدم الجواز مع المحاذاة، و عدم حصول الفصل بهذا المقدار، و الجواز مع تقدم الرجل علی المرأة بصدره، أو إذا کان سجودها مع رکوعه و غیرهما.

فیبقی ما یمکن دعوی تعارضها مع أخبار المانعة روایات أحدها روایات زرارة و حریز الدالّة بعضها علی الجواز فی ما کان الفصل بینهما بقدر موضع رحل، و بعضها فی ما کان الفصل بقدر ما یتخطی، أو ما لا یتخطی او قدر عظم الذراع، فمع

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۲

ما بينا فى طى شرح روايتهما قلنا أوّلا بأنّ من القريب كون كل هذه الروايات رواية واحدة (إلّا ما نقل حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و لكن الكلام فيها الكلام فى أن أيا منها صدرت عن المعصوم عليه السّلام هل الرواية الدالّة على الجواز اذا كان الفاصل موضع رحل.

او الدالة على الجواز اذا كان الرجل قدام المرأة و لو بصدره او الدالّة على الجواز اذا كان الفصل بقدر رحل او كان الفصل بما يتخطى او قدر عظم الذراع فلا ندرى ما صدر معينا.

[لا يمكن الاستدلال باحد الروايات لعدم معلومية ما صدر من المعصوم]

اشارة

فلا يمكن الاستدلال بأحدها، إذ من الممكن أنّ ما سمع زرارة من المعصوم عليه السّلام هو ما يدلّ على الجواز فى ما كان الرجل مقدما على المرأة و لو بصدره، فيخرج من القسم الثانى من الروايات المفصّلة، بل يكون من القسم الأوّل الّذى قلنا بإمكان جمعه مع الروايات المانعة بالإطلاق و التقييد.

(و ثانيا بأنّه إن كانت روايات زرارة روايات متعددة، فيحتمل أنّه سمع زرارة من الامام عليه السّلام كلا ما يناسب مع كل ما روى عنه، و نقل كلامه عليه السّلام بالمعنى، و بعد هذا الاحتمال، فيمكن أن يقال: إنّه بقرينة إحدى رواياته علّق الجواز فيها بما إذا كان الفصل بقدر موضع رحل، و الحال أنّ الرحل هو ما يقال به بالفارسية (پالان شتر) فتكون هذه الرواية فى مقام الفصل بنحو الحائل لا فى مقام فصل السعى «۱»، غاية الأمر كفاية الحائل بقدر الرحل مثل رواية من روايات على بن جعفر الّتى علّق الجواز فيها بما إذا كان بينهما حائط طويل أو قصير، و بقرينة روايته الاخرى علق

---

(۱)- مراده دام عزّه من (السعى) بحسب سعة الشبر، أو ذراع، أو عشرة أذرع كما قال بعدا إن شاء اللّه. مصحح

الجواز بما إذا كان الرجل مقدما على المرأة و لو بصدره أنّ ما سمع زرارة عنه عليه السّلام هو الحكم بالجواز فى ما يكون بينهما ساتر، أو يكون الرجل مقدما على المرأة، فيكون المراد من روايته الاخرى لأجل ما ذكرنا من القرينة، هو وجود ساتر بقدر ما يتخطى، أو بقدر عظم الذراع، و إن أبيت عن ذلك فنقول: بأنا لا نفهم بأنّ أىّ رواية من رواياته قرينة على الاخرى، فلا يمكن كون رواياته مستندة للفتوى بالجواز).

و على فرض عدم كون رواياته رواية واحدة فروايته الدالّة على موضع رحل غير معلوم المراد، لأنّه لا نعلم بأنّ المراد محلّ الرحل حتّى كان المراد الفصل بينهما بقدر موضع الرحل، أو يكون المراد بيان كون الحائل بقدر الرحل، و روايته الدالّة على الجواز إذا كان الرجل مقدما على المرأة و لو بصدره قلنا بكونها من القسم الأوّل من الأخبار المفصلة، فتبقى روايته الاخرى الدالّة على الجواز فى ما إذا كان الفصل بما يتخطى، أو قدر عظم الذراع، فهذه إحدى الروايات الّتى يمكن كونها معارضة مع أخبار المانعة.

ثانيها رواية محمد بن مسلم، فقلنا بأنّ ما يقرب بالنظر كون الوارد فيها (ستر) لا (شبر)، و أمّا رواية عمار فهى و إن كانت من الروايات المفصلة إلّا أنّه لا إشكال فى تقييد إطلاق اخبار المانعة بها، فتكون النتيجة هو جواز محاذاتهما إذا كان الفصل بينهما أكثر من عشرة أذرع، و إلّا فلا تجوز محاذاتهما.

إذا عرفت بأنّ ما يمكن تعارضها مع روايات المانعة هو هذه الروايات الثلاثة المتقدمة فيمكن أن يقال: بأنّ هذه الروايات المتعرضة للشبر، أو الذراع أو ما يتخطى، أو عظم الذراع قابلة للحمل على الجواز فى ما يكون الرجل قدام المرأة بقدر أحد هذه المقادير، أو على صورة يكون بين الرجل و المرأة ساتر بقدر أحد هذه

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۴

المقادير و لهذا بعض الشواهد:

[ذكر الشاهدين لما قلنا]

الأول:

بعـد حمل الروايات المانعـة على خصوص صورة لم يكن الفصل بين الرجل و المرأة بعـد شبر أو ذراع، لأنّ لازم ذلك حمل مطلقات المانعـة على مورد نـادر، لنـدرة وقوع صـلاتهما قريبـا من الاـخر بحيث لم يكن الفصـل بينهما إلّا شبر أو ذراع، بل يمكن دعوى عـدم وجود ذلك، فلا تقبل هـذه المطلقات للحمل على هـذا المورد، و أمّا لو حملت روايات المجوزة فى صورة الفصل بشبر، أو ذراع على صورة تقـدم الرجل على المرأة بهـذا المقدار، فتحمل روايات المانعة على صورة المحاذاة و روايات المجوزة على جواز هذه المحاذاة إذا كـان الرجـل مقـدما عن المرأة بقـدر أحـد هـذه المقـادير، فيرتفع المنع بصـرف التقـدم بهـذا المقـدار، فلاـ تعارض على هـذا بين الطـائفتين، و لاـ حمـل بعض مـا دلّ على المنع على المورد النادر، و أنّ بعض روايات الواردة فى المحمل مثل الروايـة الّتى تـدلّ على المنع مع أنّ المـتزاملين فى المحمـل يكون الفصـل بينهمـا بشـبر و أكـثر «۱»، و هـذا أيضـا مبعّـد حمـل روايات المانعـة على المنع فى خصوص صورة عدم الفصل بشبر أو ذراع أو نحوهما بحمل أخبار المجوزة على الجواز فى صورة الفصل بينهما بقدر هذه المقادير.

الثانى:

أنّ حملهـا على صورة التقـدم أعنى: تقـدم الرجـل على المرأة بشبر، أو ذراع أو نحوهما مؤيـد ببعض ما ورد فى الروايات من جواز أن يصـليا معا إذا كان الرجل مقـدما عليها و لو بصـدره، أو ركبته أو إذا كان سـجودها مع ركوعها، فلو حمل هذه الروايات على المحمل المـذكور فيرتفع التعارض بين الروايات، و تكون النتيجـة عـدم جواز صـلاتهما محاذيا للاخر إلّا أن يقـدم الرجل على المرأة بأحد من المقادير

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۵

المذكورة فى الروايات، أو أن يكون بينهما ساترا أو الفصل بعشرة أذرع.

[فى توضيح الروايات المتقدمة]

و نقول توضيـحا للمطلب: بـأنّه ليس بين روايات الباب ما يـدلّ على الجواز المطلق على ما بينا سابقا، فيبقى بعض الروايات الّتى يمكن الاسـتدلال به على الجواز فى الجملـة، و بعض يـدلّ على المنع، فنقول: إنّ لسـان الروايـات مختلفـة بعضـها يـدلّ على المنع المطلق إمّا بمنطوقهـا أو بمفهومهـا مثل روايـة إدريس بن عبـد اللّه القمى، و عبـد الرحمن بن أبى عبـد اللّه و عبـد اللّه، بن أبى يعفور، و ما رواها العمركى عن على بن جعفر و هو عن موسـى بن جعفر عليه السّلام، و بعضها على المنع، و مورده المحمل مثل أحد روايات محمد بن مسلم، و رواية أبى بصير، و بعضها على التفصيل بين الفصل بعشرة أذرع و عدمه، فيجوز فى الأول، و لا يجوز فى الثانى مثل رواية من روايـات على بن جعفر على نحو تقـدم، و روايـة عمـار بن موسـى، و بعضـها على التفصـيل بين وجود الحـاجز بين الرجل و المرأة، أو الساتر، أو الحائط القصـير أو الطويل، و عدمه بالجواز فى الأول، و عدمه فى الثانى مثل روايتين من روايات محمد بن مسلم، و روايتين

من روايات على بن جعفر، و رواية محمد بن على الحلبى، و بعضها على التفصيل بين الفصل بشبر، أو ذراع، أو مقدار عظم الذراع، أو قدر موضع الرحل، أو موضع رحل، ما يتخطى، أو ما لا يتخطى، أو قدر عظم الذراع فصاعدا على اختلاف مضامين هذه الطائفة من الروايات، مثل رواية معاوية بن وهب، و روايتى أبى بصير، و روايات زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام، و حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

فمجموع الروايات ينتهى لسانها إلى خمسة أقسام المتقدمة، و من الواضح عدم تعارض بين الطائفة الاولى و الثانية، و كذلك بينهما و بين الثالثة بحمل المطلق على المقيد، فيحمل أخبار المنع على غير مورد الحاجز، و كذلك بينها و بين الرابعة، لأنّ

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۶

نتيجة الجمع بين أربعة طوائف هو المنع إلّا إذا كان بينهما حاجز، أو كان الفصل بينهما بعشرة أذرع.

فتبقى الطائفة الخامسة فإنّ ظاهرها الجواز مع وجود الفصل بشبر، أو ذراع، أو غيرهما من المذكورات فى روايات هذه الطائفة، و الحال أنّ ظاهر روايات المنع هو المنع فى هذا المورد، كما أنّها معارضة مع الطائفة الثالثة و الرابعة، لأنّ مفادهما عدم الجواز مع عدم الفصل بالحاجز أو بعشرة أذرع.

[قبل ذكر علاج التعارض لا بدّ من ذكر مقدّمة]

اشارة

و قبل علاج التعارض نقول؟ بأنّ هذه المسألة لم تكن معنونة قبل زمان الصادقين عليهما السّلام- و ما كان معنونا بين فقهاء العامة هو مسئلة اعتبار عدم محاذاة المرأة مع الرجل فى الجماعة و عدمه، و بعبارة اخرى كان الكلام بينهم فى سنة الموقف بأنّه هل يعتبر فيها عدم محاذاة المرأة للرجل أم لا؟ و هذه المسألة كانت موردا للخلاف بين أبى حنيفة و بين أحمد و الشافعى، و لكن كلامهم و خلافهم كان فى الجماعة لا فى الفرادى، و كان المتعارف تأخر المرأة عن الرجل فى الجماعة بحيث كان خلاف ذلك مستنكرا عند المسلمين- فلمّا بلغ زمان الصادقين عليهما السّلام و كان زمان بسط يديهما لشرع أصحابهما رضوان اللّه عليهم بالسؤال عن صورة الفرادى، و من البعيد كون سؤالهم عن الكراهة، بل الظاهر كون سؤالهم عن صحة الصّلاة فى صورة محاذاتها، أو صورة تقدم المرأة على الرجل و عدم صحتها، و لهذا ترى أنّ فى صورة السؤال عن ذلك فى المحمل أجاب عليه السّلام (بأن يصلّى الرجل أوّلا ثمّ تصلّى المرأة) مع مشقة ذلك على المسافر، و هذا من جملة مبعدات حمل التفصيل فى الروايات على مراتب الكراهة.

هذا حال المسألة عند فقهاء العامة، و قد عرفت بأنّ مسئلة المحاذاة فى الفرادى لم تكن معنونة عندهم كما ترى أنّها غير مذكورة فى الكتاب المعدة لنقل موارد

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۷

الاختلاف، مثل خلاف الشّيخ رحمه اللّه و الناصريات و الانتصار للسيد رحمه اللّه و الغنية لابن زهرة رحمه اللّه و المختلف للعلامة رحمه اللّه، نعم كما قلنا كانت المسألة عندهم فى سنة الموقف فى صلاة الجماعة.

و أمّا عند فقهائنا رضوان اللّه عليهم فما نرى فى كلمات من تعرّض للمسألة هو المنع، كالسيد و الشيخان و من تبعهما، فى صورة تقدم المرأة على الرجل، أو محاذاتهما، غير أنّ ابن إدريس كان قائلا بالجواز، و لكن طريقته فى الفقه غير طريقة القدماء، هذا حال المسألة بحسب وضعها من الصدر الأوّل و عند القدماء.

إذا عرفت هذا نقول: إمّا حال المسألة بحسب الاخبار، فقد عرفت أنّ الاخبار بحسب اللسان و المفاد على طوائف خمسة، و ما يكون محل الكلام هو رفع تعارض الطائفة الخامسة مع طوائف أربعة، و خصوصا مع الطائفة الاولى الدالّة على المنع.

فنقول: إنّ فى الطائفة الخامسة من الروايات المتعرضة للتفصيل بين الشبر و الذراع و غيرهما، و بين عدم الفصل بهذه الامور تحتمل وجوه:

الوجه الأول:

أن يحتمل هذه الطائفة على الفصل السعى بمعنى: أنّه إذا كان بين الرجل و المرأة فصلا بحسب سعة الشبر، أو ذراع، أو غيرهما فتجوز محاذاتهما فى الصّلاة.

و مبعّد هذا الاحتمال هو بعض الروايات الواردة فى المنع عن صلاتهما محاذيا للاخر فى المحمل مع فرض حصول الفصل فى المتزاملين فى المحمل بشبر و أكثر.

الوجه الثانى:

أن تحمل هذه الطائفة على الفصل بالارتفاع، يعنى: أنّه إذا كان بينهما حاجز، أو ستر بقدر شبر، أو ذراع، أو غيرهما من المذكورات يرتفع المنع،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۸

و مؤيده بعض الروايات الدالّة على الجواز فى صورة الحاجز طويلا كان أو قصيرا.

الوجه الثالث: فى العلاج

أن تحمل هذه الطائفة على أنّ المنع يرتفع إذا كان الرجل مقدما على المرأة بمقدار أحد هذه الامور، فكان المراد أنّ فى صورة تقدم الرجل على المرأة بقدر أحد منها، فتجوز صلاتهما فى حال واحد، و يؤيد ذلك بعض الدالّة على الجواز إذا كان الرجل مقدما على المرأة و لو بصدره، أو ركبتيه، أو كان سجودها مع ركوعه.

فإنّ حملت هذه الطائفة على هذا المحمل فيرتفع التعارض بينها و بين المانعة، بحمل أخبار المانعة على صورة محاذاة الحقيقية، و هو صورة كونهما متساويين فى الموقف و حال الركوع و السجود، و لا تعارض على هذا بينها و بين الطائفة الثالثة و الرابعة أيضا، لأنّهما تدلّان على الجواز فى صورة وجود الحاجز أو الفصل بعشرة أذرع، فتكون النتيجة المنع إلّا فى هاتين الصورتين، و فى صورة تقدم الرجل على المرأة فى الموقف بقدر شبر أو أحد من الامور المتقدمة، و هكذا يرتفع التعارض بينها و بين الطوائف على الاحتمال الثانى.

و أمّا على الاحتمال الأوّل فحيث يكون ظاهر هذه الطائفة على هذا الاحتمال هو كفاية الفصل بالشبر و نظائره فى رفع المنع، و ظاهر بعض الأخبار هو المنع، فيشمل هذه الصورة، بل بعضها نصّ فى المنع مطلقا فى خصوص مورد هذه الطائفة مثل رواية محمد بن مسلم الدالّة على المنع فى المتزامين فى المحمل، و ظاهر أخبار المفصلة بين وجود الحاجز و عدمه، و بين الفصل بعشرة أذرع و عدمه هو المنع فى صورة عدمهما، فمفادها المنع فى مورد الفصل بالشبر و نظائره، فيقع التعارض بين هذه الطائفة أعنى: الطائفة الخامسة، و بين طوائف أربع.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۹

فقد يقال فى مقام رفع التعارض، كما قال بعض، بأنّه تحمل أخبار المانعة على الكراهة، و اختلاف الأخبار فى المنع من حيث إنّ لسان بعضها المنع، و بعضها المنع مع الفصل بالحاجز، و بعضها مع الفصل بعشرة أذرع، و بعضها مع الفصل بالشبر و أمثاله من المذكورات فى الروايات، شاهد على ذلك، فيحمل كل طائفة على مرتبة من الكراهة، فإذا لم يكن الفصل بينهما أصلا فالكراهة أشد، و إذا حصل

الفصل بشبر تكون كراهة أقل مرتبة منها، و إذا حصل الفصل بالحاجز أو بعشرة أذرع فالكراهة أقل منها.
و بعد ما عرفت من أنّه يمكن الجمع بين الروايات بأحد من النحوين، فأىّ نحو منهما أولى من الآخر فى مقام الجمع، هل تحمل الروايات الدالّة على المنع مطلقا، أو فى صورة عدم الحاجز و عدم الفصل بعشرة أذرع على الكراهة، فتكون النتيجة كراهة المحاذاة، أو تحمل أخبار الطائفة الخامسة على صورة تقدم الرجل على المرأة، أو على صورة كون الفصل من حيث الارتفاع بشبر أو غيره، فتكون النتيجة عدم الجواز فى صورة عدم تقدم الرجل على المرأة و عدم الحاجز و عدم الفصل بعشرة أذرع (فإن حملت المحاذاة الواردة فى هذه الروايات على المحاذاة الحقيقية، و كان الاستثناء منها، و حملت هذه الطائفة على المحمل الأوّل أعنى: على الفصل من حيث السعة، فيكون الاستثناء متصلا، و امّا لو حملت على المحمل الثالث فيكون منقطعا، لأنّ صورة تقدم الرجل على المرأة خارج عن المحاذاة الحقيقية (إلّا أن يقال: إن المحاذاة أعم من الحقيقى، فيكون الاستثناء على الاحتمال الثالث متصلا أيضا).
إذا عرفت ذلك فكما قلنا حمل الروايات المفصلة على الاحتمال الثالث مؤيد ببعض المؤيدات، فلو لم نقل بأنّ الجمع بين الروايات المانعة هو بقاء الأخبار المانعة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۰

بحالها، و حمل أخبار المجوزة على صورة تقدم الرجل هو الاظهر، فلا أقل من دوران الأمر بين هذا الحمل، و بين الحمل على الكراهة بالتصرف فى الأخبار المانعة بقرينة روايات المجوزة، و حمل اختلاف أخبار المجوزة فى المقدار على اختلاف مراتب الكراهة، و لا نرى كون جمع الثانى بنظر العرف مقدّما.
و إذا احتمل كون مفاد روايات المجوّزة هو صورة التقدم بشبر، أو ذراع، أو غيرهما من المذكورات بقرينة بعض ما دلّ على الجواز فى صورة تقدم الرجل و لو بصدره، أو إذا كان سجودها مع ركوعه، أو إذا كانت تصيب ثوبه، فحينئذ تسقط روايات الجواز عن الخصوصية بالنسبة إلى موضوع أخبار المانعة، و بعد عدم ظهورها فى أحد الاحتمالين، فلا يمكن الجمع بينها و بين الأخبار المانعة بحسب الدلالة، فلا بد فى مقام التعارض الاخذ بما فيه الترجيح إن كان لأحد الطرفين ترجيح على الآخر، و اذا نرجع إلى المرجحات نرى أنّ الترجيح مع الأخبار المانعة لاشتهاره فتوى و رواية مضافا إلى إمكان أنّ يقال: بأنّ الأخبار المانعة مخالف للعامة، لأنّ العامة لم يمنعوا عن محاذاة الرجل و المرأة إلّا فى صلاة الجماعة، فالفتوى بالجواز مشكل.

[مسائل:]

اشارة

ثمّ إنّ هنا مسائل:

المسألة الاولى: [اذا شرعا معا فصلاتهما باطلة]

المستفاد من الأدلة بطلان صلاة كل من الرجل و المرأة إذا شرعا معا، لأنّ الأمر دائر بين بطلان صلاتهما، أو صحة صلاتهما، أو بطلان أحدهما المعيّن، أو بطلان أحدهما الغير المعيّن.
أمّا الرابع فأحد الغير المعين غير موجود، و أمّا الثالث فلا ترجيح لأحد المعين على الاخر حتّى يقال بفساد المعيّن، و أمّا الثانى فمن الواضح عدم إمكان أن يقال بصحة الصلاتين، فيتعين الأول، و هو بطلان صلاة كل منهما.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۱

المسألة الثانية: [اذا شرع احدهما أوّلا فصلاة المتأخر باطلة]

اشارة

اعلم أنّ المستفاد من الروايات هو بطلان صلاتهما لو شرعا معا، لكن لا بمعنى أنّ صلاتهما تتحققان آنا ما ثمّ تبطلان معا كما يظهر ذلك من الجواهر، لأنّا نكون محتاجا إلى فرض وقوعهما آنا ما ثمّ بطلانهما لو كان دليل فى البين دالا على كون المتصف بالبطلان هو الصّلاة المتحققة، كما يكون الأمر كذلك فى (اعتق عبدك عنّى) فإنّه بعد دلالة الدليل على أنّه (لا عتق إلّا فى ملك) فلا بدّ من فرض ملكية آنا ما، ثمّ وقوع العتق فى ملكه، و أمّا فى ما نحن فيه، فكون المتصف بالبطلان هو الصّلاة الصحيحة المتحققة، فيكون أول الكلام، بل يكون معنى بطلانهما هو عدم صيرورتهما صلاة فى مرتبة واحدة، لوجود المانع من الصحة، و هو المحاذاة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه لو شرع أحدهما أوّلا ـ ثمّ بعده شرع الآخر محاذيا له، مثلا شرع الرجل أوّلا ثمّ بعده شرعت المرأة أو بالعكس، فهل تبطل صلاة كل منهما أيضا، أو تبطل صلاة المتأخر فى الشروع فقط، وجهان و قولان، يظهر من صاحب «۱» الجواهر رحمه اللّه الأوّل مستندا إلى رواية محمد بن مسلم، و أبى بصير، و عبد اللّه بن أبى يعفور بدعوى أنّ إطلاقها يقتضى بطلان صلاة كل منهما إذا كانا محاذيين، أو كانت المرأة مقدما على الرجل.

و لكن الحق هو بطلان صلاة خصوص المتأخر، لأنّه بعد دلالة الروايات على كون عدم المحاذاة شرطا، أو وجودها مانعا، فمن شرع من الرجل أو المرأة فى الصّلاة أوّلا فصلاته واجدة لشرط الصحة، و فاقدة للموانع، و من شرع بعد ذلك فصلاته غير واجدة للشرط، أو واجدة للمانع، فصلاة الأوّل وقعت صحيحة لحصول كل ما يعتبر فيها وجودا أو عدما، بخلاف صلاة الثانى فإنّها غير واجدة لما

---

(۱)- جواهر، ج ۸، ص ۳۱۸.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۲

هو المعتبر فى الصّلاة فلم تنعقد صلاته، كما أنّ الظاهر من بعض الروايات هو بطلان صلاة المتأخر مثل الرواية الاولى، و هى رواية إدريس بن عبد اللّه القمى، و يمكن دعوى استفادة ذلك من غيرها من الروايات أيضا، حيث إنّ ظاهرها تعلق النهى بالمتأخر، و بعد كون النهى وضعيا، فظاهره فساد صلاة خصوص من تعلق به النهى لا المتقدم.

[فى كلام صاحب الجواهر ره من بطلان صلاتهما]

و أمّا ما قاله صاحب الجواهر رحمه اللّه من دعوى بطلان صلاتهما بإطلاق رواية محمد بن مسلم، و أبى بصير، و عبد اللّه بن أبى يعفور، فغير تمام أمّا رواية محمد بن مسلم فظاهرها التعرض لصورة كون دخولهما فى الصّلاة معا، و لا تعرض فيها لصورة تأخر أحدهما عن الآخر فى الشروع، و هكذا رواية أبى بصير، و أمّا رواية عبد اللّه بن أبى يعفور فهى متعرضة لصورة شرعت المرأة فى الصّلاة قبل الرجل، و الرجل يسأل عن جواز شروعه فى الصّلاة محاذيا لها فأجاب عليه السّلام بعدم الجواز، إلّا أنّ تقدم هو أو هى فلا دلالة لهذه الروايات على بطلان صلاتهما فى صورة كان شروع أحد منهما مقدما على الآخر، هذا تمام الكلام فى هذه المسألة، فافهم.

المسألة الثالثة:

اشارة

لا یخفی علیک أن المنع الوضعی حرمة أو کراهة علی الکلام فیه یرتفع بأمرین: الأوّل بتقدم الرجل علی المرأة مکانا، الثانی بوجود الحاجز بینهما و هذان الحکمان فی الجملة لیسا محل الکلام، إنّما الکلام فی حدّهما، بمعنی أنّ أیّ مقدار من تقدم الرجل علی المرأة کاف فی رفع المنع، و أنّ الحاجز الّذی یرتفع به المنع بأیّ حد، فیقع الکلام فی أمرین:

الامر الاول:

اشارة

کما قلنا یرتفع المنع بتقدم الرجل علی المرأة، فالکلام یقع فی أنّ أیّ مقدار من التقدم یکفی فی رفع المنع، و لا بدّ من استفادة ذلک من أخبار الباب، فنقول: إنّ لسان الأخبار مختلف، ففی روایة عمار قال علیه السّلام (فإن کانت تصلّی خلفه،

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۳

فلا بأس و إن کانت تصیب ثوبه) و فی روایة من روایات زرارة قال علیه السّلام (إلّا أن یکون قدامها و لو بصدره) و فی روایة من روایات جمیل قال (إذا کان سجودها مع رکوعه فلا بأس) و ظاهر هذه التعبیرات و إن کان مختلفا حیث إنّ روایة عمار قابلة للاحتمالین:

الاحتمال الأول:

أن یکون المراد من تأخر المرأة و إن کان هذا المقدار بمقدار تصیب ثوب الرجل، هو کون هذا المقدار معتبرا فی جمیع حالات صلاتهما حال القیام و حال الرکوع و حال السجود، و لازم ذلک تأخرها عنه فی جمیع الحالات بهذا المقدار.

الاحتمال الثانی:

أن یکون المراد کفایة هذا المقدار من التأخر فی خصوص موقفهما، بمعنی أن یکون موقفها مؤخرا عنه بهذا المقدار الیسیر عن موقفه، و بعبارة اخری کان هذا المقدار من التأخر معتبرا فی خصوص حال القیام، و لازم ذلک هو عدم اعتبار تأخرها بهذا المقدار حال الرکوع و السجود، فلو وقفت بحیث تکون محاذیا للرجل ببعض بدنها حال الرکوع و السجود لا تضر بصلاتها، لأنّها متأخرة عنه فی حال القیام بهذا المقدار، فعلی الاحتمال الثانی یرتفع المنع بمقدار من تقدم الرجل علی المرأة اقل من المقدار المعتبر علی الاحتمال الأوّل.

و أمّا روایة زرارة فلا یبعدان یکون المراد بقوله علیه السّلام (إلا أن یکون قدامها و لو بصدره) یعنی یکون الرجل مقدما علی المرأة بمقدار صدره، و أمّا روایة جمیل فقوله علیه السّلام فیها (إذا کان سجودها مع رکوعه) لا یبعد أن یکون المراد هو کون مسجدها محاذیا بموضع رکوع الرجل.

و لکن مع ذلک یمکن أن یقال: بأنّ مفاد کل من هذه الروایات المتعرضة لهذه

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۴

الجهة واحدة و لیس تقریبا بینها اختلاف أمّا قوله (و إن کان قدامها و لو بصدره) مع قوله (إذا کان سجودها مع رکوعه) بحسب المفاد متحد تقریبا، و التقدم المحدود بینهما واحد تقریبا، و روایة عمار و إن کان مفادها بحسب الاحتمال الأوّل فی قوله (فان کانت تصلّی خلفه فلا بأس و ان کانت تصیب ثوبه) مخالف مع مفاد الروایتین، و لکن حیث یکون فیها احتمال اخر و هو احتمال الثانی،

فيمكن أن يكون المراد الاحتمال الثانى، فتكون مفادها موافقا تقريبا معهما أيضا، فيرتفع المنع بتقدم يسير و إن كان بمقدار مذكور فى الروايات، و إن كان الاحوط تأخر المرأة عن الرجل فى تمام حالات الصّلاة حال القيام و الركوع و السجود.

الامر الثانى: ممّا يرتفع به المنع هو وجود الحاجز بينهما

، و الأخبار المتعرضة لهذه الجهة وردت بالسنة مختلفة، و الأحوط وجود الحاجز من الرؤية فى جميع حالات الصّلاة:
و الحمد للّه و الصّلاة و السلام على رسوله و آله تمّ الكلام فى مقدمات الصّلاة، و بعد ذلك نشرع فى مبحث الأذان و الإقامة إن شاء اللّه.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۵

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه رب العالمين و الصّلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين المعصومين

المقدّمة السادسة: فى الاذان و الاقامة

[ابتداء بحث الاذان و الاقامة]

اعلم أنّ ما يأتى بالنظر و يقرب بالذهن هو كون الأذان نداء للصّلاة و إعلانا لها لأنّ الناس يتوجهون به نحو أدائها كما يظهر من قوله تعالى إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ «۱» و قوله وَ إِذا نادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ الخ «۲» فقوله إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ أى: اذّن لها، و قوله (إذا ناديتم) أذّنتم، فالأذان نداء للصّلاة، كما أنّ ما يقرب بالذهن هو كون الاقامة أيضا نداء لها، غاية الأمر الاذان نداء لحضور الناس لأداء الصّلاة، و الاقامة نداء لاقامة الصّلاة لأنّ يصير الحاضرون متهيئين لها.
هذا فى الأذان و الاقامة فى الجماعة واضح، و أمّا بالنسبة إلى صلاة الفرادى

---

(۱)- السورة الجمعة/ الآية ۹.

(۲)- السورة المائدة/ الآية ۵۸.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۶

فأيضا حيث يستفاد من «۱» بعض روايات الباب من أنّ المصلّى إذا أذّن و أقام يصلّى خلفه صفان من الملائكة، فالأذان و الاقامة نداء لهم أيضا بالصّلاة. «۲»

[الاذان و الاقامة خارجان عن حقيقة الصّلاة شرطا و شطرا]

و بعد كون الأذان و الإقامة نداء للصّلاة يظهر لك أنّهما خارجان عن الصّلاة، و ليسا دخيلا فيها لا شرطا و لا شطرا، فلا وجه لأنّ يقال: بوجوب الأذان و الاقامة وجوبا شرطيا أو شطريا بمعنى أن يكونا شرطين أو شطرين من شرائطها أو من أجزائها، مضافا إلى عدم الدليل على اعتبارهما فى الصّلاة شرطا أو جزء، فالقول بوجوبهما الشرطى أو الشطرى ممّا لا وجه له.
و أمّا الكلام فى وجوبهما نفسيا أو تكليفا أو استقلاليا، لا الوجوب الغيرى و الوضعى و التبعى، فنقول: أمّا الأذان فيظهر للمراجع إلى أخبار الباب عدم وجوبه لظهور بعض الأخبار فى ذلك، و كذلك الاقامة ليست بواجبة، أمّا أوّلا فالوجه فى عدم وجوب الإقامة، كما أن ذلك وجه لعدم وجوب الأذان أيضا، هو أنّ الاذان و الاقامة ممّا يكون الناس مبتلى بهما فى كل يوم و ليلة خمس مرات قبل إتيان فرائض الخمس من الصدر الأوّل من زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى الآن، فإنّ كانا واجبين لم يكن وجوبهما بهذه المرتبة

من الخفاء بحيث يكون مورد النقض و الابرام عندنا، بل لو كانا واجبين لصار وجوبهما ضروريّا مثل أصل الصّلاة، فكما أنّ وجوب الصّلاة من الضروريات عندنا جماعة المسلمين كذلك وجوبهما، فمن عدم ظهور وجوبها عند

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۴ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- أقول: هذا تقريب منه مد ظله لا أنّه يمكن دعوى استظهار ذلك من الروايات، فتأمل.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۷

المسلمين إلى الآن نفهم و نكشف عدم وجوبهما. «۱»

[لم نجد فى الاخبار ما دلّ على وجوبهما]

و أمّا ثانيا فنقول: إنّه بعد ما كنّا أهل النص فإذا نراجع أخبار الباب لم نجد ما يوجب الالتزام بوجوب الإقامة، و وجوب الأذان، أمّا الأذان فكما قلنا عدم وجوبه و استحبابه واضح، لدلالة بعض الروايات على ذلك، و لا حاجة لطول الكلام فى ذكره، و كذا الاقامة لا فى الجماعة و لا- فى الفرادى، لا- فى الحضر و لا- فى السفر، لا على الرجال و لا على النساء، لأنّه و ان وردت بعض ما يوهم وجوب الاقامة فى الحضر مثلا، أو على الرجال، أو فى الجماعة، و لكن بعد ضم هذا البعض ببعض الآخر الدالّ على عدم الوجوب بالإطلاق، أو بالتصريح فى هذه الموارد، لا تجد دليلا ظاهرا على الوجوب، كما أنّ بعض ما يستفاد منه أنّ أقل ما يجزى هو الاقامة أيضا لا يدلّ على الوجوب، لأنّ لفظ الإجزاء لا يفيد الوجوب، كما أنّ بعض ما يدلّ على عدم وجوب إعادتها، إذ انسى و صلّى، ثمّ بعد الفراغ تذكر بأنّه لا يأتى بها (قال لا يعيد

---

(۱)- أقول: كما قلت له مدّ ظلّه فى مجلس بحثه، لا نسلم ذلك، إذ ربما يتفق فى العبادات ما يكون موردا لابتلاء المسلمين و لم يكن حكمه ضروريا، كما ترى فى باب التسبيحات الأربع فى الصّلاة، فإنّه مع الابتلاء به فى كل يوم و ليلة مرات، مع ذلك يكون الخلاف فى أنّ الواجب هو المرة أو ثلاث مرات، فبهذه الدعوى الآتى ادعيت فى المقام نقول بأنّ الواجب ليس إلّا مرة واحدة مثلا قال مد ظله: فرق بينها و بين الاذان، لأنّ التسبيحات حيث تقرأ إخفاتا، فلم يحرز وضعها من الصدر الأوّل إلى الآن.
قلت: و إن تقرأ إخفاتا، و لكن بعد عموم الابتلاء بها لا بد و أن يصير حدها من مرة أو ثلاث مرات ضروريا، لأنّ المسلمين يد بيد يسألون عن حده، و ما ورد من صاحب الشرع على صادعه افضل الصّلاة، فلا ملازمة بين شدة الابتلاء و بين وضوح أمره، نعم مع ذلك لا- يبعد دعوى أنّ أمرا من الامور إذا لم يكن داعيا على إخفائه و كتمانه، إذا كان واجبا لم يبق خلاف فى وجوبه عند المسلمين، و ليصير وجوبه ضروريا. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۸

و لا يعود لمثلها) فقوله (لا يعود لمثلها) لا يدلّ على وجوبها، بل هذا التعبير يناسب مع الاستحباب أيضا فيقول يواظب حتّى لا يفوت منه مستحب، و كذلك بعض ما يستفاد منه جواز قطع الصّلاة، قبل الركوع أو مطلقا قبل إتمام الصّلاة إذا نسيتها، لأن يعيدها لا يدلّ على وجوبها، لأنّ قطع الصّلاة جوّز لأجل درك المستحب كما جوّز لأجل أمر دنيوى.
فعلى كل حال لا- يجد المراجع إلى أخبار الباب وجوب الأذان و الاقامة، خصوصا بعد عدم القول بوجوب الأذان لا وجه للقول بوجوب الاقامة، لأنّ بابهما واحد، و هما نداء للصّلاة كما ترى فى بعض «۱» الروايات من اطلاق الأذان على الأذان و الاقامة، و هذا شاهد على كون بابهما واحدا كما أنّه لا وجه للتمسك بوجوب الاذان الّتى قال فى ذيلها (فانما الأذان سنة) «۲» بأنّ المراد من السنة هو

فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فلا ينافى عدم وجوب إعادتها مع صورة النسيان، لوجوبه و عدم جواز تركه عمدا مثل ساير ما فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، لأنّ الظاهر من السنة هو الاستحباب فلا بدّ من حمل السنة على الاستحباب، و إن رأيت من حمل السنة على فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان من باب الدليل، و إلّا فالظاهر من السنة الاستحباب.

[الحقّ استحباب الاذان و الاقامة]

هذا تمام الكلام فى هذه الجهة فعلى هذا الحق هو استحباب الأذان و الاقامة، غاية الأمر استحبابهما اكد بالنسبة إلى صلاة الغداة و المغرب، لدلالة بعض الروايات على ذلك، كما أنّهما يستحبان على النساء كما يستحبان على الرجال و إن كان بالنسبة إلى الرجال اكد، كما أنهما يستحبان فى الجماعة و الفرادى، و يظهر كل

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۹ من أبواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲۹ من أبواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۹

ذلك لمن يراجع أخبار الباب بعد ضم بعضها مع بعض الآخر، فالقول بوجوبهما أو وجوب خصوص الآذان لا وجه له.

[فى ذكر بعض الجهات فى المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلك نتوجه عنان الكلام إلى جهات:

الجهة الاولى:

بعد ما عرفت من مشروعية الأذان و الاقامة، و ورود الأخبار على مطلوبيتهما، و الحث عليهما، و الثواب المترتب عليهما لا إشكال بمقتضى صراحة بعض الأخبار و ما نرى فى الخارج عند المسلمين من مشروعية الأذان و كذا الاقامة للصلوات الخمس، فى استحباب الأذان للصّلاة، بمعنى: أنّ من يريد الصّلاة فرادى أو جماعة يستحبّ أن يؤتى بالأذان للصّلاة.

إنّما الكلام فى أنّه هل يكون أذان اخر مشروعا و مستحبا فى الشرع غير أذان الصّلاة، و هو الأذان الذى يسمونه (أذان الاعلام) أم لا؟ و بعبارة اخرى تارة يكون الشخص عازما على إتيان أحد صلوات الخمس فرادى، أو قوم يعزمون على إتيان أحدها جماعة، فلا إشكال فى استحباب الأذان قبل الصّلاة.

و تارة لا يكون الشخص عازما على إتيان الصّلاة، و لا يريدون صلاة الجماعة أصلا و لكن دخل وقت الظهر مثلا، أو المغرب، أو الصبح، فهل يكون أذان مشروعا لمجرد الاعلام بالوقت و إن لم يكن المؤذن بنفسه عازما لاتيان الصّلاة عقيب الأذان فرادى أو بالجماعة، أولا؟

اعلم أنّ ما نرى من وضع تشريع الاذان نرى انّه شرع للاعلام و النداء بالصّلاة لا لاعلام مجرد الوقت و ان لم تكن صلاة فى البين كما ان من يتأمل فى بعض فصول الأذان أيضا يرى أنّ تشريعه يكون للنداء بالصّلاة، كما ترى من (حىّ على الصّلاة) أو (حىّ على الفلاح) أو (حى على خير العمل) مضافا إلى ما نرى من أنّ

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۰

العمل الخارجی فی الصدر الأوّل کان علی أن یؤذّن المؤذّن و یقیم الصّلاة فی أوقاتها، و لم یکن بناء علی إتیان الأذان لمجرد الاعلام بالوقت، و فوضع مشروعیته و العمل الخارجی فی الصدر الأوّل من زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان علی إتیان الأذان قبل الفرائض إعلاما لاقامة الصّلاة کی یجتمعوا نحوها.

إذا عرفت ذلک تفهم أنّه لا دلیل علی استحباب أذان الاعلام، و بعد عدم الدلیل فالأصل عدم مشروعیته، و لا نجد فی أخبار الباب روایة تدلّ علی استحباب الأذان للاعلام، فارجع إلیها حتّی یظهر لک صدق ما ادعیاه، کما أنّه بعد ما نراجع کلمات الفقهاء لم نجد تعرضا لأذان الاعلام قبل المحقق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه، و لکن لهما کلام یمکن استظهار استحباب الأذان للاعلام منه، ثمّ بعد ذلک الشهید رحمه اللّه أنکر أذان الاعلام، فعلی هذا لیس فی البین وجه قوی علی استحباب الأذان للاعلام إلّا أن یقال بأنّ أدلة التسامح فی أدلة السنن تشمل فتوی الفقیه، و یقال: إنّ بعض الفقهاء أفتی علی استحبابه للاعلام، فیقال باستحبابه من هذا الباب، و إلّا فلم نجد فی روایات الباب ما یستظهر منه استحباب الأذان للاعلام.

الجهة الثانیة: فی فصول الأذان و الاقامة.

اشارة

اعلم أنّ فصول الأذان ثمانیة عشر علی المشهور عندنا عملا و فتوی «۱»، التکبیر فی أوّله أربع مرات، و الشهادتان مرتان مرتان و (حیّ علی الصّلاة) مرتان و (حیّ علی الفلاح) مرتان و (حیّ علی خیر العمل) مرتان و (اللّه أکبر) مرتان و (لا إله إلا اللّه) مرتان و قال الشّیخ فی الخلاف «۲»: و فی أصحابنا من قال: عشرون کلمة

---

(۱)- تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۴۱.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۷۴.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۱

(التکبیر) فی آخره أربع مرات.

[فی ذکر الاقوال فی الاذان و الاقامة]

و أمّا عند العامة، فبعضهم قال، بأنّ الأذان تسعة عشرة کلمة فی غیر صلاة الفجر، التکبیر أربع مرات و الشهادتان ثمان مرات مع الترجیع، و الدعاء إلی الصّلاة و إلی الفلاح مرتان مرتان، و التکبیر مرتان، و الشهادة بالتوحید مرة واحدة، و فی خصوص صلاة الفجر إحدی و عشرون کلمة التثویب مرتان، و هذا قول الشافعی.

و قال بعضهم و هو أبو حنیفة، بأنّ فصوله خمس عشرة کلمة بإلغاء الترجیع و التثویب، فیکون التکبیر أربع مرات، و الشهادتان کل واحد منهما مرتان فقط، و حی علی الصّلاة و حی علی الفلاح مرتان مرتان، و التکبیر مرتان و التهلیل مرة واحدة.

و قال بعضهم و هو قول مالک: یستحبّ الترجیع و التکبیر فی أوله مرتان فیکون سبع عشرة کلمة.

و قال بعضهم و هو قوله أبو یوسف: التکبیر مرتان و الترجیع لا یستحبّ فیه فیکون ثلاث عشرة کلمة.

و قال أحمد بن حنبل: إن یرجع فلا بأس و ان لم یرجع فلا بأس، و هذا حکاه أبو بکر بن المنذر.

إذا عرفت أنّ المشهور عندنا هو كون الأذان ثمانية عشر كلمة نقول: بأنّ روايات الباب مختلفة، فمن بعضها «۱» يستفاد كون الأذان ثمانية عشر كلمة.

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۷۸؛ تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۴۳.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۲

و أمّا الاقامة فقال الشيخ رحمه اللّه «۱» في الخلاف: الاقامة سبعة عشر فصلا على ترتيب فصول الأذان، و ينقض من التكبيرات في أوّله تكبيرتان، و يزاد فيها بدلهما (قد قامت الصّلاة) مرتين بعد قول (حي على خير العمل) و ينقص أيضا من التهليل مرة واحدة، و من أصحابنا من قال: إنّ الأذان عشرون فصلا قال: إنّ عددها اثنان و عشرون فصلا أثبت عدد فصول الأذان على ما حكيناه، و زاد فيها (قد قامت الصّلاة) مرتين، و قال الشافعي «۲» الاقامة أحد عشر كلمة التكبير مرتان، و الشهادتان مرتان، و الدعاء إلى الصّلاة و إلى الفلاح مرة مرة و الاقامة مرتان، و التكبير مرة مرة، و قال في القديم الاقامة مرة مرة ذكره أبو حامد المروزي و الأوّل هو المشهور عندهم، و به قال الاوزاعي و أحمد بن حنبل، و إسحاق، و ابو ثور، و عروة بن الزبير، و الحسن البصري، و قال ابو حنيفة و سفيان الثوري الاقامة مثنى مثنى مثل الأذان و يزاد فيها (قد قامت الصّلاة) مرتين فتكون الاقامة عنده أكثر فصولا من الأذان و هي سبع عشر كلمة، و قال مالك و داود: الاقامة عشر كلمات و لفظه الاقامة مرة واحدة.

إذا عرفت حال الأقوال في الأذان و الاقامة عندنا و عندهم، فكما قلنا يكون لسان رواياتنا مختلفا، فمن بعضها يستفاد كون فصول الأذان ثمانية عشر و الاقامة سبعة عشر مثل ما رواها إسماعيل الجعفي (قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول الأذان و الاقامة خمسة و ثلثون حرفا، فعدّ ذلك بيده واحدا واحدا الأذان ثمانية عشر حرفا، و الاقامة سبعة عشر حرفا). «۳»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۹ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۴۴.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۹ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۳

و هذه الرواية تدلّ على كون الأذان ثمانية عشر حرفا، و الاقامة سبعة عشر حرفا، و بعد معهودية الأذان و الاقامة في الخارج عند الامامية كما ترى الآن من كيفيتهما بحسب الفصول، تدلّ الرواية على أنّ الأذان عبارة عن ثمانية عشر فصلا بهذه الكيفية يعني (اللّه أكبر) أربع مرات ثمّ (أشهد ألا إله إلّا اللّه) ثمّ (أشهد أنّ محمدا رسول اللّه) ثمّ (حيّ على الصّلاة) ثمّ (حيّ على الفلاح) ثمّ (حيّ على خير العمل) ثمّ (اللّه أكبر) ثمّ (لا إله إلّا اللّه) كل ذلك تقول مرتين، فتكون فصوله ثمانية عشر، و الاقامة اللّه أكبر و أشهد ألا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمدا رسول اللّه و حيّ على الصّلاة و حيّ على الفلاح و حيّ على خير العمل و قد قامت الصّلاة و اللّه أكبر كل ذلك مرتان و لا إله إلا اللّه مرة واحدة.

فهذه الرواية مع معهودية الأذان و الاقامة بهذه الكيفية المذكورة كما ترى من عمل الشيعة تدلّ على أنّ الأذان و الاقامة بهذه الكيفية، و ليس في الروايات رواية اخرى تكون بلسانها دالّا على كون الاقامة سبعة عشر فصلا بهذه الكيفية المذكورة أعني: حتّى بالنسبة إلى كون التهليل في آخره واحدا، و أمّا بالنسبة إلى الأذان ففي الروايات ما بيّن فيه فصوله بالنحو الّذي ذكرنا مثل الرواية ۶ من الباب المذكور، و ۹ من الباب المذكور.

و بعض الروايات يدلّ على غير ما ذكرنا من كون فصول الأذان و الاقامة خمسة و ثلاثون حرفا، فعن بعضها يستفاد كون فصول الأذان ستة عشر حرفا مثل الرواية ۵ من الباب المذكور، و من بعضها يستفاد كون الأذان و الاقامة مثنى مثنى مثل الرواية ۴ من الباب

المذكور، و لازم ذلك عدم كون فصول الاقامة سبعة عشر حرفا، بل لا بدّ و أن تكون فصولها شفعا لا وترا، و من بعضها يستفاد كون فصول الاقامة ثمانية عشرة حرفا، مثل الرواية ۹ من الباب المذكور، لأنّ فيها بعد ذكر

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۴

فصول الأذان قال (و الاقامة كذلك) (و إن احتمل فيها بأنّ المراد من قوله و الاقامة كذلك كان من الراوى، و كان مراده انّه عليه السّلام حكى الاقامة كذلك أى: ذكر فصولها بعد ذكر فصول الأذان) و على كل حال يرى المراجع إلى أخبار الباب كون الروايات من حيث فصول الأذان و الاقامة مختلفة و متعارضة.

فإذا كان بينها التعارض فتارة نقول فى مقام التعارض بين الروايتين بما قاله المحقق الخراسانى رحمه اللّه أنّ الوظيفة هو التخيير بينهما، و أنّ الأخذ بالمرجحات يكون مستحبا لا واجبا، فيكون الشخص مخيرا بين الأخذ بما يدلّ على كون فصول الأذان و الاقامة خمسة و ثلاثون حرفا و بين الاخذ بما يخالفه.

و تارة نقول: بأنّ فى مقام التعارض لا بدّ من الأخذ بما فيه المرجح إن كان لأحدهما مرجح على الاخر، فلا إشكال فى أنّ الترجيح مع البعض الروايات الدالّة على أنّ فصول الأذان ثمانية عشرة حرفا، و أنّ فصول الاقامة سبعة عشرة حرفا لكون الشهرة على طبقه فعلى هذا يكون هذا فصولهما «۱».

الجهة الثالثة: [فى ذكر بعض ما يقال باعتباره فى المؤذن]

اشارة

فى بعض ما يقال باعتباره وجودا، أو عدما فى المؤذن، أو فى الأذان و الاقامة و هو امور:

الامر الأوّل: (العقل)

و لا دليل لاعتباره فى الأذان و الاقامة إلّا دعوى تسلّم

---

(۱)- أقول: يمكن أن يقال: إنّ العرف لا يرى التعارض بين الروايات، بل يحمل ما ذكر فيه فصول أحدها أقل من بعض روايات الاخر أنّ فيه مرتبة من الفضل، و ما ذكر فيه فصول أحدهما أكثر على أفضل الافراد، أو أنّ أقل ما يجزى فى الاستحباب أقلّ فصولا و الأفضل ما ذكر فيه بعض الفصول أكثر، فلا يرى التعارض بينهما حتّى تصل النوبة إلى ما بيّن مد ظلّه، فتأمل.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۵

اعتباره مثل ما نقل عن المدارك هذا: مذهب العلماء كافة «۱»، فبناء على اعتباره لا يكتفى بأذان المجنون فى صلاة الجماعة.

الامر الثانى و الثالث: الاسلام و الايمان

، فلا يكتفى بأذان غير المسلم، و لا غير المؤمن، و لا على اقامته، لدلالة الرواية ۱ من الباب ۲۶ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل

على ذلك، و هى ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سئل عن الأذان هل يجوز أن يكون عن غير عارف؟ قال: لا يستقيم الأذان، و لا يجوز أن يؤذّن به إلّا رجل مسلم عارف، فإنّ علم الأذان و اذّن به و لم يكن عارفا لم يجز أذانه و إقامته و لا يقتدى به.

و يستفاد منها اعتبار الاسلام فى إجزاء اذان المؤذن و اقامته، و إن يكون عارفا أى: مؤمنا عارفا بالولاية بناء على كون المراد بالعارف هو العارف بالامامة، كما هو الظاهر من قوله (عارفا) و يستفاد منها أنّ أذان غير المؤمن لا يكتفى به و إن أذن بنحو الّذى نؤذّن و نقيم، لأنّه قال عليه السّلام (فإن علم الأذان و أذّن به و لم يكن عارفا لم يجز أذانه و اقامته) و يستفاد منها أنّ الأذان يطلق على الأعم من الأذان و الإقامة لأنّه قال عليه السّلام (فإن علم الأذان و أذّن به و لم يكن عارفا لم يجز أذانه و إقامته) فمع فرض أنّه قال إن أذّن قال (لم يجز أذانه و إقامته) فمن المعلوم أنّ قوله (و إن علم الأذان و أذّن به) هو الاعم من الأذان و الاقامة.

الامر الرابع: البلوغ

فهو غير معتبر فى الأذان فيصح من المميز لنفسه و يجزى به أيضا، أمّا صحته منه لدلالة الرواية ۱ من الباب ۳۲ من أبواب الأذان و الاقامة، و الرواية ۲ و ۳ من الباب المذكور على ذلك، و أمّا اجتزاء أذانه لغيره فى الجماعة

---

(۱)- مدرك الاحكام، ج ۳، ۲۶۹.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۶

فلدلالة الرواية ۴ من الباب المذكور عليه، و هى ما رواها غياث بن إبراهيم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا بأس بالغلام الّذى لا يبلغ الحلم أن يؤمّ القوم و أن يؤذّن) فبقرينة قوله (أن يؤمّ القوم) نفهم أنّ المراد كونه مؤذّنا للقوم فى جماعتهم (مضافا إلى دعوى عدم الخلاف فى المسألة من بعض).

الامر الخامس: هل يعتبر اتحاد المؤذّن مع المقيم أو لا يعتبر ذلك؟

بل يجوز أن يؤذّن للجماعة أحد و يقيم شخص اخر، و الحق عدم اعتبار الاتحاد، و يدلّ على ذلك الرواية ۱ و ۳ و ۶ من الباب ۳۱ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل.

الامر السادس: هل يعتبر استقبال القبلة حال الأذان و الاقامة أم لا؟

اعلم أنّه ليس فى أخبار الباب ما يدلّ على اعتبار الاستقبال فى تمام حال الأذان و الاقامة، نعم يستفاد من الرواية ۷ من الباب ۱۳ و من ۱ و ۲ من الباب ۴۷ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل اعتباره حال التشهّد من الأذان، و عدم اعتباره فى غير حال يذكر التشهّد من الأذان، و كذلك تدلّ على اعتبار الاستقبال حال خصوص التشهّد من الاقامة الرواية ۲ من الباب ۴۷ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل، فهذه الرواية تدلّ على اعتباره فى خصوص التشهّد من الأذان و الاقامة كليهما و نتعرض إن شاء اللّه عند التكلم فى اعتبار عدم التكلم حالهما و عدمه أنّ دخل الاستقبال و القيام و الكلام ان كان دخيلا هل على نحو الاستحباب أو على النحو الشرطية.

الامر السابع: هل يعتبر القيام حالهما أم لا؟

بمعنى أنّه يعتبر أن يكون المؤذّن حالهما قائما أم لا؟ و كذلك هل يعتبر الاستقرار أم لا؟

أمّا الأذان و إن تدلّ الرواية ۱۱ من الباب ۱۳ من أبواب الأذان و الاقامة على اعتبار القيام فيه إلّا للراكب و المريض، و لكن بعد دلالة روايات اخرى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۷

المذكورة في الباب المذكور على عدمه، يقتضي الجمع بينهما الحمل على استحباب القيام حاله، و كذا لا يعتبر فيه الاستقرار لدلالة بعض الروايات من الباب المذكور على جواز إتيانه حال المشي، و من المعلوم أنّ مع المشي لا يمكن حفظ الاستقرار.

و أمّا الاقامة فمقتضى بعض الروايات الّتي جمعها صاحب الوسائل في الباب المذكور، هو اعتبار القيام حالها، و عدم جواز إتيانها قاعدا، و لا ماشيا، و لكن خصوص الرواية ۹ من الباب المذكور تدلّ على جواز إتيانها إذا كان ماشيا إلى الصّلاة، فهي تدلّ على جواز إتيانها حال المشي لكن حال المشي إلى الصّلاة.

و لا تتوهم أنّ هذه الرواية مجملة الذيل لعدم إجمال في ذيلها، لأنّ المعصوم عليه السّلام بعد ما قال كما في الرواية بأنّه (إذا أقمت فأقم مترسلا فإنّك في الصّلاة) تخيل أنّ جواز المشي حال الاقامة مناف مع كونه في حالها في الصّلاة، لأنّه إن كان في الصّلاة لا يجوز له المشي، و لهذا قال (قلت له: قد سألتك اقيم و أنا ماش، قلت لي: نعم، فيجوز أن امشي إلى الصّلاة أو في الصّلاة (كما في نسخة التهذيب)، فقال عليه السّلام: نعم، و بيّن له نظير، و هو أنّه إذا أردت الدخول في الجماعة و ترى أنّك إن لم تكبر في موضعك لم تصل إلى ركوع الامام، يجوز لك أن تكبر و تمشي إلى أن تصل بالصف، و غرضه عليه السّلام رفع التنافي الّذي توهّم السائل.

و على كل حال يستفاد من بعض الروايات اعتبار القيام و عدم جواز المشي حال الاقامة، و جواز المشي في خصوص المشي إلى الصّلاة، و هل اعتبار القيام فيها يكون على نحو الاستحباب أو الشرطية بحيث لا تؤدى إلّا مع القيام، يأتي الكلام فيه في ذيل التعرض لمانعية الكلام و عدمه إن شاء اللّه.

الامر الثامن: هل يعتبر حالهما عدم الكلام أم لا؟

أمّا الأذان فلا يعتبر فيه عدم الكلام على أن يكون الكلام مانعا من موانعه،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۸

فإذا تكلم في أثنائه بطل الأذان، نعم يستفاد من الرواية ۲ من الباب ۱۰ كراهة الكلام بين الأذان و الاقامة في صلاة الغداة، و هذه الرواية أوّلا عبر فيها بلفظ (كره) القابل للحمل على الكراهة، و ثانيا قال: بين الأذان و الاقامة، فهل المراد من بين الأذان و الاقامة هو كراهة التكلم في خصوص ما إذا فرغ من الأذان، و لم يشرع في الاقامة، أو المراد من بين الأذان و الاقامة يعني من أوّل ما شرع في الأذان إلى اخر الاقامة، لأنّه متى يكون مشغولا بذكر فصولهما يكون بين الأذان و الاقامة و ثالثا تدلّ على كراهة الكلام بين الأذان و الإقامة في خصوص صلاة الغداة، فلا يستفاد منها مع ضمها مع أخبار المرخصة إلّا كراهة الكلام بين الأذان و الاقامة في خصوص الصّلاة الغداة.

و كذلك لا مجال لتوهم استفادة مانعية الكلام في الأذان من الرواية ۶ من الباب المذكور، و هي ما رواها سماعة قال: سألته عن المؤذّن أ يتكلّم و هو يؤذّن؟

قال: لا بأس حين يفرغ عن أذانه.

وجه التوهّم هو أن ظاهرها تجويز الكلام حين يفرغ فمفهوم ذلك عدم الجواز قبل ذلك، و وجه الفساد أوّلا أن في بعض النسخ

(حتى) بدل (حين) و على ان يكون ما صدر (حتى) تكون الرواية على الخلاف أدلّ، لأنّ ظاهرها جواز الكلام حتّى يفرغ من الأذان، و ثانيا بعد دلالة بعض روايات اخرى على عدم البأس لا بدّ من حمل هذه الرواية على الكراهة.

و أمّا الإقامة فمقتضى بعض الروايات عدم جواز الكلام فيها قبل (قد قامت الصّلاة) و بعده لخصوص من يقيم، أو يكون هو قدر المتيقن مثل الرواية ۴ من الباب ۱۰ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل، فإنّها تدلّ على عدم جواز الكلام فى الاقامة، و إطلاقها يقتضى عدم الجواز سواء كان قبل قد قامت الصّلاة) من الاقامة،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۹

أو بعد ذلك، و مقتضى بعضها عدم جواز الكلام بعد ما قال (قد قامت الصّلاة) إمّا مختص بهذا الحال، أو أنّ قدر المتيقن منه هذا الحال، و هى الرواية ۳ من الباب المذكور، فإنّ المتيقن منه عدم جواز الكلام بعد قوله (قد قامت الصّلاة) لاحتمال كون المراد من قوله فيها (إذا أقمت الصّلاة) هو قول (قد قامت الصّلاة) و مثلها الرواية ۹ من الباب المذكور، و هاتان الروايتان تدلّان على عدم جواز الكلام على من يقيم.

و مقتضى بعضها عدم جواز الكلام بعد قول (قد قامت الصّلاة) لكون المتيقن منه هذه الصورة لسائر الناس ممّن يكون من أهل الجماعة إماما و مأموما، و يمكن دعوى شمول إطلاقه لنفس من يقيم أيضا، و هى الرواية ۱ و ۵ و ۷ من الباب المذكور.

و لو كنا و هذه الأخبار يمكن أن يقال: إنّ مقتضى الجمع بينها هو عدم جواز الكلام بعد (قد قامت الصّلاة) و لكن بعد دلالة الرواية ۱ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳ من الباب المذكور على جواز الكلام حتّى بعد (قد قامت الصّلاة) و إطلاق الأخيرين يشمل لخصوص من يقيم و غيره من أهل الجماعة، فتكون النتيجة هى جواز الكلام فى الاقامة حتّى بعد (قد قامت الصّلاة) غاية الأمر يقال بكراهة الكلام فى أثنائها.

ثمّ إنّه يستفاد من الرواية ۱ و ۵ و ۷ من الباب المذكور هو عدم جواز الكلام (إما بنحو الكراهة أو التحريم الوضعى بعد ما اقيمت الصّلاة، و المراد كما قلنا لا يبعد أن يكون بعد (قد قامت الصّلاة) على أهل المسجد إلّا لتقديم إمام لعدم كون إمام معيّن لهم، فهل جواز الكلام مختص بصورة تقديم الامام، أو يجوز لغير ذلك ممّا يكون التكلم فيه مربوطا بأمر من امور الجماعة، فيجوز أن يقول أحد منهم استوا الصفوف.

لا يبعد أن يكون التكلم جائزا لمطلق ما يكون مربوطا بالجماعة، لأنّ العرف إذا عرض عليه يلغى الخصوصية أعنى: خصوصية تقديم الامام.

الامر التاسع: لا إشكال فى عدم اعتبار الطهارة فى الأذان

اشارة

لدلالة بعض

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۰

الروايات على ذلك، فارجع الباب ۹ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل، فإنّ روايات المذكورة فيها تدلّ على عدم اعتبار الطهارة فى الأذان.

و أمّا الاقامة فتدلّ بعض الروايات على اعتبار الطهارة فيها، فأرجع، إلى الباب المذكور، و ليس فى أخبارنا رواية تدلّ على عدم اعتبارها فيها.

إذا عرفت ذلك فهل نقول جمودا على ظواهر هذه الأخبار المذكورة فى الباب المذكور: على اعتبارها فيها بحيث لا تصح إلّا معها بعد

عدم كون الأمر بدخلها أمرا تكليفيّا.

[كون الطهارة مستحبة فى الاقامة]

أو نقول: بأنّه بعد كون نفس الاقامة مستحبا، فمناسبة الحكم و الموضوع يقتضى كون الطهارة فيه مستحبا بمعنى: أنّ معها يحصل الكمال فيها كما و يؤيد ذلك ما مرّ من عدم اشتراط القيام و غيره فيها.

لا يبعد أن يقال: بذلك و أنّ الطهارة مستحب فيها (كما ذهب إليه المشهور)، و هل يمكن أن يقال فى وجه عدم كون الطهارة شرطا فيها بحيث لا- يؤتى بها من أتى بها بلا طهارة: بأنّ ميزان حكم المطلق على المقيد، كما قلنا فى محله، هو إثبات واحدة الملاك فى المطلق و المقيد بمعنى: إنّه إذا ورد مطلق فيكون ظاهره كون تمام الموضوع لورود الحكم هو نفس الطبيعة بدون تخصصها و تقيدها بقيد، مثلا إذا قال (اعتق قبة) فظاهره كون وجوب العتق واردا على نفس طبيعة الرقبة بدون قيد، فمركب الحكم ليس إلّا طبيعة الرقبة.

ثمّ إذا ورد مقيد مثلا قال (اعتق رقبة مؤمنة) فتارة يفرض عدم واحدة ملاك المطلق مع المقيد، مثلا كان ملاك وجوب عتق المطلق أمرا و ملاك وجوب عتق المقيد أمرا اخر، فلا تعارض بين المطلق و المقيد، لأنّ دليل المطلق يكون فى مقام بيان

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۱

حكم، و دليل المقيد يكون فى مقام بيان حكم اخر، و يكون مورد التعارض البدوى الذى نقول: بجمع العرفى و حمل المطلق على المقيد فيه، هو ما إذا انكشف واحدة الملاك فى المطلق و المقيد، مثل ما إذا قال (إذا ظاهرت فاعتق رقبة) ثمّ قال (إذا ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فبعد ما يرى العرف واحدة ملاكهما، بمعنى كون الحكم الوارد على الموضوع مسببا عن سبب واحد، و هو الظهار فيرى أنّ المطلوب ليس إلّا عتق واحد إمّا مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة منها، فحيث يرى أقوائية ظهور المقيد فى إثبات القيد من ظهور المطلق فى الاطلاق، يحكم بأخذ ما هو أقوى ظهورا، و يحمل المطلق على المقيد.

[حمل المطلق على المقيد فى صورة وحدة الملاک]

إذا عرفت ذلك نقول: إنّه قد عرفت كون مورد الحمل أعنى: حمل المطلق على المقيد ما إذا انكشف واحدة الملاك، و أمّا إذا لم ينكشف ذلك، فلا- معنى لحمل المطلق على المقيّد، يقال: بأنّ فى المستحبات لا- يكشف واحدة الملاك بين المطلق و المقيد، لاحتمال كون المقيد واردا فى مقام بيان أفضل الافراد، لا فى مقام بيان كون المطلوب فى المطلق هو المقيد، و لهذا يقال فى المقام: بأنّه بعد ما كانت إطلاقات الأولية الواردة فى بيان إثبات أصل استحباب الأذان مطلقا من حيث شرط الطهارة و الاستقبال و غيرهما و إن فرض وجود دليل خاص دالّ على اعتبار شىء فيه وجودا أو عدما، و لكن لا- يمكن حمل المطلقات على خصوص ما إذا كانت الاقامة واجدة للشرائط، لعدم كشف واحدة الملاك، فيحمل الأدلة الدالّة على اعتبار الشرط على الاستحباب، و كون واجد الشرط أفضل الأفراد، لا أنّه ليس للمطلق ملاك المحبوبية أصلا إلّا مع الواجد للخصوصية. «۱»

---

(۱)- أقول، كما قلت بحضرته مد ظله: لا يتم بالنظر هذا الوجه، لأنّ يقال فى المستحبات

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۲

ثمّ إنّه نقول تتميما للفائدة: بأنّه ربما يقع الخلط بين المطلبين، و هو أنّه تارة يقع الكلام فى أنّ الأوامر الصادرة على دخل وجود شىء فى شىء، أو دخل عدمه فى شىء، هل يقال: بأنّ ظاهر هذه الأوامر، أو النواهى هو المولوية و صرف حكم تكليفى، أو يكون ظاهرها إرشادا إلى دخل شىء وجودا أو عدما فى ترتب الاثر المقصود على الشىء الآخر، مثلا إذا قال (قم حال الصّلاة) أو (لا تقل: امين) بعد الفاتحة، فظاهر هذا الأمر و النهى هو الوجوب التكليفى المولوى و التحريم المولوى بحيث يكون على ترك هذا الواجب المولوى

و على فعل هذا النهى المولوى، العقاب، أو ليس كذلك، بل الظاهر من الأوّل هو الإرشاد إلى دخل القيام شرطا أو شطرا فى الصّلاة، و من الثانى هو الارشاد إلى مانعية (امين) للصّلاة بمعنى أنّ المولى يكون فى مقام الارشاد على أنّ الاثر المقصود من الصّلاة الّذى امر بها لأجل تترتب هذا الاثر، لا يترتب إلّا مع تحقق القيام حالها، و عدم تحقق (امين) بعد الفاتحة من الصّلاة.

فإذا كان النزاع فى هذا الحيث، فإنّ قلنا: بأنّ الظاهر من نحو هذه الأوامر و النواهى هو الثانى، و أنّ لسانهما الشرطية، أو الجزئية، أو المانعية، فالادلة المثبتة لها

بعدم حمل المطلق على المقيد، لأنّه كما يستظهر فى بعض الواجبات واحدة الملاك بين مطلقه و مقيده من باب ظهور اللفظ مثل إذا ظاهرت فاعتق رقبة و إذا ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة، مثلا كذلك يوجد فى المستحبات نحو هذه الالفاظ، و يستظهر منها واحدة الملاك، كما أنّ لسان بعض الأدلة الدالّة على اعتبار بعض الامور المذكورة فى الاقامة هكذا، فلا وجه لأنّ يقال بنحو الكلى: بالفرق بين الواجبات و المستحبات بحمل المطلقات فى الأوّل على المقيدات بخلاف الثانى، و قال مد ظله فى جوابى: بأنّا نقول بذلك فى المستحبات إذا لم يكشف واحدة الملاك).

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۳

لم تكن معارضة للاطلاق الأوليّة لنفس الاحكام المقيدة بهذه القيود، لأنّ ظاهر الاطلاقات الحكم على موضوعات و ظاهر هذه الأدلة بناء على كونها فى مقام بيان دخل شىء أو اشياء وجودا، أو عدما فيها ليس إلّا إثبات دخلها فيها، فلا تعارض بينهما، و لأجل ذلك لو دلّ دليل على دخل عدم شىء، و استظهرنا المانعية على هذا فى هذا الدليل، ففساد هذا الشىء على فرض وجود المانع فيه واضح.

و لذا قلنا فى الأصول، عند التعرض لمسألة النهى فى العبادات و المعاملات:

بأنّه ينبغى تفكيك نحوة ورود النهى على العبادة أو المعاملة، فتارة يرد النهى على عبادة أو على معاملة فى صورة وجود أمر مثلا قال (لا تصلّ فى المكان المغصوب) أو (لا تبع وقت النداء) و نقول: بأنّ ظاهر هذين النهيين هو الارشاد على عدم حصول الأثر المقصود على العبادة و المعاملة مع كونها فى المكان المغصوب أو كون البيع وقت النداء، بمعنى مانعيتهما لهما، فلا إشكال فى الفساد، سواء كان النهى بالعبادة أو بالمعاملة، و لا حاجة على فرض كون النهى إرشادا إلى المانعية من إثبات أنّ النهى فى العبادة أو المعاملة يقتضى الفساد أم لا، و السر فى ذلك ما قلنا: من أنّ بعد كون ظاهر النهى للارشاد بعدم ترتب الاثر مع وجود هذا الشىء، فالعبادة و كذا المعاملة تصير فاسدة بوجود هذا المانع.

و تارة لم نقل بذلك، و نقول: بأنّ ظاهر هذه النواهى هو المولوية، فيأتى النزاع فى أن النهى يقتضى الفساد أم لا فى هذا المقام، لأنّه على هذا يقع الكلام فى أنّه بعد كون النهى نهيا مولويا، فهل يلازم النهى فساد العمل عباديا كان أو معامليا أم لا.

و لهذا قلنا فى الاصول: بأنّ النزاع على الثانى عقليا لأنّ النزاع يكون فى أنّ الملازمة تكون بين النهى و بين فساد المنهى عنه إن كان المنهى عنه عبادة أو معاملة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۴

أم لا، و لكن على الأوّل يكون النزاع لفظيا، لأنّها تبحث من أنّ الظاهر من أمثال هذه النواهى هو الارشاد أو المولوية.

[فى ما اذا كان الاوامر و النواهى ارشادية لا يكون بينهما تعارض]

فظهر لك مما مرّ أنّه على تقدير كون ظاهر هذه الأوامر و النواهى إرشادا على دخل هذه الامور فى المأمور به وجود أو عدما، لم يكن بينهما التعارض أعنى: بين الادلة المثبتة لأصل الاحكام، و بين الأدلة المثبتة لدخل بعض الامور فى هذه الاحكام، و لا تصل

النوبة على هذا بحمل المطلق على المقيد.

و أمّا إن قلنا: بأنّ الظاهر من أمثال هذه الاوامر و النواهى هو المولوية لا ـ الارشاد مثلا قال (صل) ثمّ قال (صل مع الطهارة) أو (لا تضحك فى الصّلاة) فبعد كون الظاهر من المطلق و هو (صل) هو كون الطبيعة تمام الموضوع فى الحكم بدون قيد، و ظاهرهما دخل خصوصية وجودا أو عدما فى الطبيعة، فيرى التعارض بينهما بالنظر البدوى، ففى هذا المقام إذا انكشف واحدة الملاك يحمل المطلق على المقيد بنظر العرف، و تكون النتيجة وجوب إتيان الصّلاة مع الطهارة بدون أن تضحك فيها.

فظهر لك ممّا مرّ أنّ فى الحيث الأوّل لا يكون تعارض أصلا حتّى تصل النوبة إلى حمل المطلق على القيد مع واحدة الملاك، و يكون مورد الحمل هو الحيث الثانى، فلا تختلط بين الحيثين.

إذا عرفت هذا فهل نقول فى المقام: بأنّ الظاهر من اعتبار بعض الامور فى الاقامة هو الارشاد إلى دخل هذه الامور وجودا أو عدما فيها فى الاثر المترقب من الاقامة أم لا؟

اعلم أن بعض الموارد كان الدليل على دخل شيء فيها، و لكن إذا كان نص اخر على عدم دخله فيها، نحكم باستحباب ذلك فيها، لأنّ ذلك مقتضى الجمع بين

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۵

دليل المثبت و دليل النافى، مثل الكلام مثلا.

و أمّا فى خصوص الطهارة فإنّ كنا نحن و الاطلاقات الأوّلية الدالّة على إثبات أصل الاقامة، و هذه النصوص الدالّة على اعتبار الطهارة فيها، نقول: بأنّ الظاهر منها هو الارشاد على أنّ الطهارة دخيلة فى الأثر المترقب من الاقامة فتكون النتيجة شرطيتها فيها، و لكن كما قلنا سابقا فى طى كلماتنا بأنّ مناسبة الحكم و الموضوع يقتضى استحباب ذلك فيها، مع أنّ المشهور بين القدماء هو الاستحباب، مضافا إلى أنّ الطهارة إن كانت معتبرة فيها مع كثرة الابتلاء بذلك لصار شايعا بين المسلمين، فمن عدم تسلم ذلك عندهم، بل تسلم خلافه، نكشف عدم دخلها فيها بنحو الشرطية بحيث لو لم يكن المقيم طاهرا عند الاقامة تصير إقامته باطلة، نعم ذلك مثل ساير الشرائط، شرط كما لها كما أنّ بعض الامور المتقدمة يكون عدمه شرط كما لها.

إذا عرفت ذلك لو فرض بأنّا قلنا بدخل الطهارة فيهما، أو غيرها ممّا تقدم، فهل نقول: باعتبار كل ما يعتبر فى الصّلاة فيها و ان لم يكن مورد النص بالخصوص، أم لا ـ؟ مثلا ـ إن قلنا فى الصّلاة: بأنّ الانحراف عن القبلة بوجه لا يصل إلى اليمين و الشمال عمدا مفسد للصّلاة، فنقول: بأنّ ذلك يفسد الاقامة أم لا.

ما يمكن أن يقال فى وجه اعتبار ذلك فيها، هو ما يستفاد من بعض روايات الباب من أنّ المقيم فى حال الاقامة فى الصّلاة فيقال: إنّ بعد ما يكون الشخص فى هذا الحال فى الصّلاة و لو بنحو من العناية، من باب كونه متهيئا للصّلاة فكانه فى الصّلاة، فيقال: إنّ ما يعتبر فيها يعتبر فيها، و لكن استظهار ذلك من الأخبار الواردة مشكل، فيكون اعتبار ما يعتبر فى الصّلاة فيه بلا دليل، هذا تمام الكلام فى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۶

هذه الجهة. «۱»

الامر العاشر: هل يعتبر فى الأذان و الاقامة قصد القربة أم لا؟

(اعلم أنّ ترتب الثواب على العمل موقوف على قصد التقرب، لأنّ الثواب متفرع على كون العمل للّه، و لسنا نحن فى هذا المقام) و الغرض هو أنّهما من العبادات بحيث لا يسقط الأمر المتعلّق بهما إلّا إذا اتى بهما بعنوان التقرب، أو لا يكونان من العبادات، فيحصل و يسقط الأمر المتعلّق بهما بنفس وجودهما فى الخارج مع سائر الشرائط المعتبرة فيهما و إن لم يقصد بهما اللّه تعالى، لا دليل فى المقام

على دخل هذا الشرط.

الجهة الرابعة: فى بعض الموارد التّى قيل بسقوط الأذان فيه.

الأول:

اذان العصر فى يوم العرفة لمن كان بعرفات.

الثانى:

أذان العشاء فى المزدلفة لمن كان فيها.

الثالث:

أذان العصر فى يوم الجمعة.

---

(۱)- أقول: إنّ ما أفاده مدّ ظلّه- من أنّ كل مورد يكون الأمر الصادر إرشادا إلى دخل أمر وجودا أو عدما فى أمر اخر، لا يكون بين دليل الدالّ على إثبات الشرط أو المانع و بين دليل المثبت لأصل الحكم المشروط أو المقيد تعارض، فعلى هذا لا نحتاج فى رفع التعارض إلى حمل المطلق على المقيد- عندى محل تأمّل، لأنّه و لو فرض كون ظاهر مثل هذه الأوامر أو النواهى هو الارشاد إلى أنّ الأثر المترقب من المطلوبات المطلقة لا يترتب إلّا مع وجود هذه الامور أو عدمها، و لكن إطلاق الأوامر الصادرة، بدون ذكر دخل أمر من هذه الامور فيها، يقتضى كون المطلوب فيها هو نفس الطبيعة بدون اشتراط مطلوبيتها بأحد هذه الامور، فقهرا يعارض إطلاقها مع ظاهر هذه الأوامر الظاهرة فى الاشتراط، لأنّ للازم من الاشتراط هو عدم كون المطلوب نفس الطبيعة بدون وجود هذا الشرط أو عدم هذا المانع، فيقع التعارض بينهما، و لا بدّ فى مقام رفع التعارض من حمل المطلق على المقيد، فتأمل. (المقرّر).
تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۷

الرابع:

فى مطلق موارد الجمع بين الظهر و العصر، و المغرب و العشاء فيسقط أذان العصر و العشاء.

الخامس:

فى خصوص من عليه قضاء فوائت، فيكفى أذان للأوّل منها، و يأتى بما بعد الأوّل باقامة، و يسقط الأذان ممّا بعد.

السادس:

المسلوس و المستحاضة فیسقط عنهما الأذان للعصر و العشاء تجمعهما مع الظهر و المغرب.

أمّا الأوّل و الثانی- أعنی: سقوط أذان العصر و العشاء لمن کان بعرفات و مزدلفة- فتدل علی الحکم فیهما ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

السنة فی الأذان یوم عرفة أن یؤذّن و یقیم للظهر، ثمّ یصلّی، ثمّ یقوم فیقیم للعصر بغیر أذان «۱»، و کذلک فی المغرب و العشاء بمزدلفة، و مرسلة الصّدوق.

[فی ذکر الروایات الدالة علی سقوط الاذان فی بعض الموارد]

و یدلّ علی الحکم فی خصوص مزدلفة بعض روایات أخر.

منها ما رواها سماعة (قال: سألته عن الجمع بین المغرب و العشاء الآخرة بجمع فقال: لا تصلّهما حتّی تنتهی إلی جمع و إن مضی من اللیل ما مضی، فإنّ رسول اللّه جمعهما بأذان واحد و إقامتین کما جمع بین الظهر و العصر بعرفات). «۲»

و منها ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: قال: لا تصلّ المغرب تأتی جمعا، فصلّ بها المغرب و العشاء الآخرة بأذان و إقامتین الحدیث). «۳»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۶ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۵ من ابواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۶ من ابواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۸

و منها ما رواها منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: صلاة المغرب و العشاء بجمع بأذان واحد و إقامتین، و لا تصلّ بینهما شیئا، و قال: هکذا صلّی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم). «۱»

و منها الروایة ۶ من الباب المذکور، و هی مرسلة الصدوق رحمه اللّه.

[سقوط الاذان فی عرفات و المشعر رخصة]

فیستفاد من هذه الروایات سقوط أذان العصر فی عرفة و العشاء فی مزدلفة، و هذا فی الجملة لا إشکال فیه، إنّما الکلام فی أنّ السقوط یکون علی وجه الرخصة، أو یکون علی وجه العزیمة فی صلاة العصر بعرفة و العشاء بمزدلفة.

قد یقال: بکون سقوط الأذان فیهما علی وجه العزیمة تمسکا بظاهر الروایات، و لکن لا یبعد کون السقوط علی وجه الرخصة.

أمّا فی العرفات فلأنّه بعد ما نری فی بعض الروایات مثل روایة معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إنّما تعجّل الصّلاة و تجمع بینهما لتفرغ نفسک للدعاء، فإنّه یوم دعاء و مسئلة الخ). «۲»

من أنّ وجه الجمع بین الصلاتین، و کون سقوط الأذان من باب أن یجمع بین الصلاتین، هو إفراغ النفس للدعاء، و بعد عدم کون إفراغ النفس للدعاء واجبا، نفهم عدم کون الجمع واجبا، و عدم کون سقوط الأذان بنحو العزیمة، فمع ذکر هذه العلة أو الحکمة- أی:

إفراغ النفس للدعاء- يوهن ظهور الرواية فى كون السقوط على نحو العزيمة.

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶ من ابواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۹

و أمّا فى المزدلفة فنقول أيضا بنحو الاختصار: بأنّ السقوط ليس على وجه العزيمة، لأنّه بعد ما ترى فى بعض الروايات الواردة فى المسألة المتقدم ذكرها من أنّ فى المزدلفة يجمع بين المغرب و العشاء بأذان، و عدم كون الجمع فيها واجبا، و لا نقول بوجوب الجمع بين المغرب و العشاء فيها، فكذلك لا يمكن أن يقال: بكون سقوط الأذان فيها على نحو العزيمة.

أمّا الرواية الاولى فليس فيها إلّا نقل فعل رسول اللّه من الجمع بأذان واحد فى المزدلفة كما فعل فى العرفات، فبعد عدم كون السقوط فى العرفات على وجه العزيمة فكذلك فى المزدلفة، خصوصا لا يكشف من نقل الفعل العزيمة و لا الرخصة، لأنّ فعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم غير مناف مع كل من العزيمة و الرجعة.

و أمّا الرواية الثانية و ان كان فى حدّ ذاتها لها ظهور فى العزيمة، و لكن بعد ضمها مع الرواية الثالثة- و هى رواية منصور بن حازم الّتى قال فيها (صلاة المغرب و العشاء بجمع بأذان واحد و إقامتين، و لا تصلّ بينهما شيئا) الدالّة على حكمين:

سقوط الأذان و عدم جواز التطوع بينهما فى المزدلفة، و الحال أنّه يجوز التفريق بين الصلاتين فيها، و يجوز التطوع بينهما كما يدلّ عليه رواية أبان بن تغلب المذكور فى الوسائل فى الباب ۳۴ من الأوقات- يوهن ظهور الرواية فى كون سقوط الأذان عزيمة- و لأجلها يوهن ظهور الرواية الثانية فى كون السقوط على نحو العزيمة، مضافا إلى أنّ فى الرواية الثانية التصريح بعدم جواز الصّلاة حتّى تأتى جمعا، فإذا بلغ الجمع يصلّيهما بأذان، واحد فإن لم يكن التأخير واجبا لم يبق ظهور للحكم التابع له، و هو سقوط الأذان، و كونه على نحو العزيمة.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

نعم هنا إشكال، و هو أنّه ان كان السقوط فى الموردين، أو فى غيرهما من

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۰

الموارد المذكورة رخصة، لا عزيمة، فمعنى ذلك كون الأذان مستحبا لاطلاقات الاولية الدالّة على استحبابه قبل كل فريضة من الفرائض اليومية، و معنى كون المكلف مرخصا فى تركه فى موارد السقوط كون تركه راجحا، لاستفادة استحباب تركه أقلا فى موارد السقوط، فإنّ كان فعله ارجح فلا معنى لكون السقوط أفضل، و ان كان تركه أفضل فلا معنى لكون فعله أفضل فى هذا الحال.

فمقتضى اطلاقات الأوّلية كون الصّلاة مع الأذان أفضل حتّى فى هذا المورد، و مقتضى الدليل الدالّ على السقوط كون الصّلاة بلا أذان أفضل فيكون بينهما التنافى و كيف يقال: بكون الفعل و الترك كلاهما مستحبا، و بعبارة اخرى إن كان الدعاء يوم عرفة أهم بحيث يوجب سقوط الأمر بالمهم و هو الأذان، فاتيان الأذان يكون بلا أمر و هو تشريع محرّم.

و أمّا دفعه فهو أن يقال: ربما يكون شىء فى حدّ ذاته مطلوبا و لذا صار مستحبا، و لكن ربما يتفق من باب الاتفاق أنّ إتيان فعل فى وقت تكون مصلحته أقوى له، ثمّ إنّه يقع بينهما التراحم فى هذا الوقت، فالعقل يرى أنّ لكل منهما مصلحة فى حدّ ذاته، و لكن حيث يرى أن مصلحة أحدهما اقوى، يرى حفظه أقوى، فيصير ترك المهم لأجل حفظ الأهم مطلوبا، و هذا غير مناف مع مطلوبية المهم، فلا ينافى مطلوبية الأذان فى حدّ ذاته مع كون تركه أيضا مطلوبا لأجل جهة طارية و هو حفظ أمر أهم و هو إفراغ النفس للدعاء، فلا مانع

من كون السقوط فى الموردين، أو فى غيرهما على وجه الرخصة لما قلنا، و هذا واضح.

أمّا الثالث، و هو أذان العصر فى يوم الجمعة، فلا دليل عليها بالخصوص، و لذا ذكر الشّيخ رحمه اللّه بعنوان الدليل لهذه المسألة الرواية الّتى رواها عمر بن أذينة عن رهط

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۱

منهم الفضيل و زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين، و جمع بين المغرب و العشاء بأذان واحد و إقامتين). «۱»

و هى كما ترى غير متعرضة لخصوص سقوط الأذان فى عصر يوم الجمعة.

و أمّا ما رواه حفص بن غياث (و هى هذه: حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السّلام قال: الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة) «۲» فإنّ كان المراد من الأذان الثالث هو الأذان العصر، بأن يكون الأذان الأوّل أذان الصبح، و الثانى أذان الظهر، و الثالث أذان العصر، فيستفاد من هذه الرواية عدم مشروعية الأذان لصلاة العصر فى يوم الجمعة.

و أمّا إن كان نظر الامام عليه السّلام بالأذان الثالث هو الأذان الثانى الّذى نسب أنّه من جملة ما بدعه عثمان عليه اللعنة و بدعه لأنّ يجتمع الناس يوم الجمعة بعد ما اذّن لها أوّلا فيكون المراد من الأذان الثالث، الّذى يكون بدعة، هو الأذان الثانى المجعول لصلاة الجمعة من قبل عثمان عليه اللعنة، فأذان الأوّل أذان الصبح و أذان الثانى أذان صلاة الجمعة و أذان الثالث أذان الّذى بدعه عثمان لصلاة الجمعة، فلا دلالة للرواية على كون أذان صلاة عصر الجمعة بدعة، فالرواية مجملة.

[المشهور سقوط اذان العصر يوم الجمعة]

نعم حيث إنّ المشهور سقوط أذان صلاة العصر فى يوم الجمعة، و أفتوا به فى الكتاب المعدة لنقل فتاوى المتلقاة عن الائمة عليهم السّلام، فيكشف ذلك عن وجود دليل معتبر عندهم، فلا يبعد سقوط الأذان فى هذا المورد.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۶ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۴۹ من ابواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۲

و أمّا الرابع، و هو فى كل مورد يجمع بين الظهر و العصر، و بين المغرب و العشاء فهل يسقط فيه الأذان أم لا- وجهان: وجه عدم السقوط هو أنّ روية عمر بن أذينة المتقدمة فى طى التكلم عن سقوط الأذان فى عصر يوم الجمعة، لا تدلّ إلّا على أصل جواز الجمع بين الصلاتين فى الجملة، و لا إطلاق لها من هذا الحيث يعنى: حيث سقوط الأذان، بل تكون الرواية ناظرة إلى دفع توهّم عدم جواز الجمع بين الصلاتين، كما توهمه بعض العامة، و لم يعتنوا بما رواه عبد اللّه بن عباس عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على أنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جمع بين الصلاتين بأذان و اقامتين (أو أن يقال: بأنّ الرواية ناظر إلى سقوط الأذان فى مقام الجمع، لكن لا الجمع المتعارف عند الامامية من إتيان صلاة المتأخر عقيب المتقدم بلا تفريق و فصل بينهما، بل الجمع المتعارف عند العامة، و هو إتيان صلاة فى وقت صلاة اخرى، مثلا بناء على مذهبهم من عدم دخول وقت العصر قبل صيرورة الظل مثل الشاخص، لو أتى بالعصر، فهذا معنى الجمع بين الظهر و العصر و لو فعل هكذا يسقط أذان العصر).

وجه السقوط هو أن المتكلّم لا يتكلم بكلام إلّا للغرض، فإن كان نظر الامام عليه السّلام إلى بيان ذكر فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من الجمع بين الصلاتين فقط، فلا فائدة فى ذكر قوله (بأذان و إقامتين)، فمن ذلك نكشف أنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

جمع بين الصلاتين بأذان و إقامتين و أخبر عليه السّلام بذلك بقول مطلق، فلا يبعد السقوط فى مورد الجمع (و أمّا احتمال كون النظر إلى الجمع المتعارف عند العامة فلا وجه له، لأنّ المراد من الجمع فى رواياتنا هو الجمع المتعارف عندنا، كما ينادى بذلك بعض النصوص).

[دلّت رواية زرارة على سقوط الاذان من القاضى]

و أمّا الخامس- أعنى من كان عليه فوائت و أراد أن يأتى بها- فإذا أراد الشروع يؤذّن باذان و يقيم فيأتى بالصّلاة الاولى، ثمّ يأتى بها بعدها من الصلوات

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۳

باقامة فقط، و يسقط الأذان عما بعدها، و يدلّ على ذلك الرواية الّتى رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث (قال: إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها، ثمّ صل ما بعدها باقامة إقامة لكل صلاة). «۱»

(و أمّا ما رواها موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصّلاة، أ يعيدها بأذان و إقامة؟ فكتب عليه السّلام يعيدها باقامة) «۲» فإنّ كانت الاعادة فيها تشمل القضاء، فهى تدلّ على السقوط حتّى من أوّل صلاة يأتى بها قضاء و إن كان المراد خصوص الاعادة فى الوقت فغير مربوط بما نحن فيه، بل تدلّ على سقوط الأذان إذا أراد الشخص إعادة صلاته.

[فى كل مورد يجمع بين الظهر و العصر و المغرب و العشاء وجهان لسقوط الاذان و عدمه]

و امّا السادس: المسلوس و المستحاضة فيسقط عنهما أذان العصر و العشاء إذا جمعا مع الظهر و المغرب.

أمّا المسلوس فيدل عليه الرواية الّتى رواها حريز عن عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أنّه قال إذا كان الرجل يقطر منه البول و الدم إذا كان حين الصّلاة أخذ كيسا و جعل فيه قطنا، ثمّ علقه عليه و أدخل ذكره فيه، ثمّ صلّى يجمع بين صلاتين الظهر و العصر يؤخر الظهر و يعجل العصر بأذان و إقامتين، و يؤخر المغرب و يعجل العشاء بأذان و إقامتين و يفعل ذلك فى الصبح). «۳»

أمّا المستحاضة فلم أجد دليلا بالخصوص لهذا الحكم، و لكن بعد سقوط الأذان فى موارد الجمع، فالمورد من صغرياته، فافهم.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۷ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳۷ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۹ من ابواب و اقض الوضوء من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۴

الجهة الخامسة: فى بعض الموارد الّتى قيل بسقوط الأذان و الاقامة فيه:

المورد الأول:

اشارة

كما قال «۱» فى الشرائع (لو صلّى الامام جماعة و جاء آخرون لم يؤذّنوا و لم يقيموا على كراهية ما دامت الاولى لم تتفرق، فإنّ تفرقت صفوفهم أذّن الآخرون و أقاموا) و هذا الحكم فى الجملة ليس محل الكلام عند الفقهاء رضوان اللّه عليهم، و إنّما الكلام فى بعض خصوصياته، فنذكر أخبار الباب أوّلا، ثمّ نتكلم فى بعض الخصوصيات إنشاء اللّه، فنقول:

منها ما رواها أبو بصير (فقال: سألته عن الرجل ينتهى إلى الامام حين يسلّم، فقال: ليس عليه أن يعيد الأذان، فليدخل معهم فى أذانهم، فإنّ وجدهم قد تفرقوا أعاد الأذان). «۲»

منها ما رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد و قد صلّى القوم أ يؤذن و يقيم؟ قال: إن كان دخل و لم يتفرق الصف صلّى بأذانهم و إقامتهم، و إن كان تفرق الصف أذّن و أقام). «۳»

منها ما رواها زيد بن على عن آبائه عن على عليه السّلام (قال: دخل رجلان المسجد و قد صلّى الناس، فقال لهما على عليه السّلام: إن شئتما فليؤم أحد كما صاحبه، و لا يؤذّن و لا يقيم). «۴»

منها ما رواها السكونى عن جعفر عن أبيه عن على عليه السّلام (أنّه كان يقول: إذا

---

(۱)- جواهر جلد ۹ صفحه ۴۱.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۵

دخل رجل المسجد و قد صلّى أهله فلا يؤذننّ و لا يقيمنّ و لا يتطوع حتّى يبدأ بصلوة الفريضة، و لا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلّى فيه). «۱»

منها ما رواها أبو على (قال: كنا عند أبى عبد اللّه عليه السّلام فأتاه رجل فقال:

جعلت فداك صلّينا فى المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض فى التسبيح، فدخل علينا رجل المسجد، فأذّن فمنعناه و دفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

أحسنت ادفعه عن ذلك و امنعه أشدّ المنع، فقلت: فإنّ دخلوا فأرادوا أن يصلّوا فيه جماعة؟ قال: يقومون فى ناحية المسجد و لا يبدو بهم إمام الحديث).

و منها ما رواها معاوية بن شريح عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه (قال: إذا جاء الرجل مبادرا و الامام راكع أجزأه تكبيرة واحدة (إلى أن قال) و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الاخيرة و هو فى التشهد، فقد أدرك الجماعة، و ليس عليه أذان و لا إقامة، و من أدركه و قد سلم فعليه الأذان و الاقامة). «۲»

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع فى صورتين:

الصورة الاولى:

فيمن يرد جماعة و يريد الاقتداء بامامهم.

الصورة الثانية:

فيمن يرد و يريد إقامة جماعة اخرى.

[فى ذكر الملاكين فى البين]

اشارة

قد يقال: بأنّه بعد كون الكلام فى الصورتين نكشف وجود ملاكين فى البين:

الملاک الأول:

أنّ الشارع لاحظ جانب من يريد دخول الجماعة و الدخول معهم، فأسقط عنه الأذان و الإقامة، و كان هذا رعاية لجانبه حيث إنّه كما يسقطان

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۶۵ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۶

عن المأمومين، و أذان الإمام و إقامته كاف و مسقط عنهم، كذلك جعل الشارع، رعاية لمن يدخل و يريد الاقتداء بامامهم، هذا الحكم أعنى: سقوطها عنه، و جعل حاله حال ساير المأمومين فى هذا الحيث الملاک.

الملاک الثانى:

اشارة

هو أن الشارع جعل لمن يدخل فى جماعة و يريد إقامة جماعة مستقلة لا الدخول معهم، سقوط الأذان و الاقامة عنه، لكن ليس السقوط فى هذه الصورة رعاية لجانبه، بل لرعاية جانب أهل الجماعة السابقة حتّى لا يردوهن بهم.

و يقال بأنّ الملاک الأوّل يستفاد من الروايات المتقدمة غير رواية أبى على و رواية زيد، و يستفاد الملاک الثانى من رواية زيد و رواية أبى على لأنّ المستفاد منهما هو أنّه فى فرض إرادة جماعة مستقلة سقط الأذان و الاقامة.

و على هذين الملاكين تختلف الخصوصيات، فيقال: أمّا فى الصورة الاولى فلا يعتبر فى سقوطهما اتحاد صلاة الوارد مع صلاة إمام الجماعة، فلو كانت صلاة أحدهما اداء و الآخر قضاء (يسقطان أيضا لوجود الملاک المتقدم، و كذلك لا يعتبر اتحاد مكانهما، بل يكفى صدق كون الوارد أحد أفراد هذه الجماعة عرفا لوجود الملاک المتقدم، و كذلك لا فرق فى السقوط بين كون مكان صلاة الجماعة الوارد عليها هو المسجد أو غيره و ان ذكر فى بعض الروايات المتقدمة المسجد، لكن الملاک يعم المسجد و غيره.

و أمّا صحة صلاة الجماعة الاولى و غرضهم صحة صلاة الامام، فنقول: أمّا صحّة صلاته عند الوارد فغير معتبر، بل يكفى صحتها عنده و عند المأمومين، فيشترط كون الجماعة الاولى صحيحة ظاهرا.

و امّا اشتراط كون السقوط فى مورد أهل جماعة أذّنوا و أقاموا لجماعتهم،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۷

فهو ما لا إشكال فيه للتصريح فى رواية أبى بصير المتقدمة (صلّى بأذانهم و إقامتهم) فهذه الفقرة دليل على كون السقوط فى مورد كانت صلاتهم مع الأذان و الاقامة حتى صحّ أن يقال (صلّى بأذانهم و اقامتهم) نعم لو ترک الأذان و الاقامة من باب سماع الامام لأذان الغير و إقامته فاكتفى به، فحيث نقول إنشاء اللّه بأنّ المستفاد من بعض الروايات هو الاكتفاء بالسماع، فتكون صلاتهم على هذا مع الأذان و الاقامة، ففى هذه الصورة فيسقط الأذان عن الوارد لكون صلاتهم واجدة للأذان و الاقامة.

و هكـذا فى هـذه الصورة يكون السـقوط على وجه الرخصـة، لأنّ الملاـك الّذى قلنـا لهـذه الصورة، لا يقتضـى إلّا هـذا، حيث كان السـقوط رعايـة لجـانبه، فله أن يؤذّن و يقيم، و له أن يتركهما و أمّا فى الصورة الثانيـة فيكون السـقوط على وجه العزيمـة، لأنّ ملاكها يقتضى ذلك حيث أنّ السقوط كان رعاية لجانب أهل الجماعة المتقدمة، فليس له أن يؤذّن و يقيم.

إذا عرفت بـأنّه يمكن اسـتكشاف ملاـكين مختلفين، و يختلف بحسـبهما الآثـار نقول: أمّـا فى الصورة الاولى فالوارد على الجماعـة مع إرادة الدخول و الصّـلاة معهم يسـقط عنه الأذان و الاقامة، لدلالة غير رواية أبى على على ذلك، و أمّا الصورة الثانية فمنشأ استكشاف الملاك المتقـدم لها كان رواية أبى على المتقدم ذكرها، و لكن لها ذيل ذكرناه، و هو يكون بنقل التهذيب، و هو من قوله (فقلت له: جعلت فـداك الخ) و هو شاهد على كون صدور الرواية على وجه التقية، فلا يمكن الاعتناء بها (و قال هذا البيان أخى الأغر لطف اللّه حفظه اللّه، و استرضاه سـيدنا الاسـتاد مـدّ ظلّه) فعلى هـذا اسـتفادة السـقوط للوارد على الجماعـة المريـد اقامة جماعة مسـتقلة من هذه الرواية، غير ممكنة إلّا أن يقال: بأنّ إطلاق غيرها من الأخبار يشمل هذه الصورة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۸

أيضا، و يؤيده ذيل رواية زيد (إن شئتما فليؤمّ أحد كما صاحبه، و لا يؤذّن و لا يقيم) فافهم.

[فى أى وقت يرد الوارد يسقطان عنه]

ثمّ إنّه يقـع الكلاـم فى خصوصـية اخرى و هـو أنّ فى أىّ وقت يرد الوارد يسـقطان عنه، فنقول: بـأنّ الوارد على الجماعـة إمـا يـدرك الجماعة و لو فى التشـهد، فلا إشـكال فى سقوطهما عنه إذا دخل معهم، و يكون السقوط على وجه العزيمة لاستقراء السيرة من الصدر الأوّل إلى زماننا، على أنّ المأمومين لا يؤذّنون و لا يقيمون.

و إمّا أن يرد عليهم، و هم قد فرغوا من الصّلاة، و لكن لم يتفرق أحد منهم، فلا إشكال فى كون قدر المتيقن من الروايات هو السقوط فى هذه الصورة.

و إمّا أن يردوهم قد انصرفوا و تفرقوا جميعا، فلا إشكال فى خروج هذه الصورة من الأخبار الواردة فى المسألة.

و إمّا أن يتفرق بعضـهم و هو يرد، فلا يبعـد أن يكون الميزان فى السـقوط و عـدمه هو تفرق الأكثر أو بقاء الأكثر فإنّ تفرق أكثر أهل الجماعة فلا يكون مورد السقوط، و إن بقى أكثرهم فيكون مورد السقوط، فتأمل.

ثمّ إنّ السـقوط على وجه الرخصة إن كان المدرك غير رواية أبى على المتقدم ذكرها، و على وجه العزيمة ان كانت هى المسـتند، و لكن قلنا بالاشكال بالاستدلال بها.

المورد الثانى: من بعض الموارد الّذى يسقطان الأذان و الاقامة، هو صورة سماع أذان الغير.

اشارة

و تدلّ عليه الرواية الّتى رواها أبى مريم الأنصارى (قال: صلّى بنا

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۹

أبو جعفر عليه السّـلام فى قميص بلا إزار و لا رداء، و لا أذان و لا إقامة (إلى ان قال) فقال: و انى مررت بجعفر و هو يؤذّن و يقيم فلم أتكلم فأجزأنى ذلك). «۱»

و ما رواها عمر بن خالد عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: كنا معه فسمع إقامة جار له بالصّلاة، فقال: قوموا فقمنا فصلينا معه بغير أذان و لا إقامة، قال: و يجزيكم، قال:

أذان جاركم). «۲»

(و الحكم فى الجملة ليس محل كلام، و إنّما الكلام فى بعض خصوصياته.

مسئلة: تستحب حكاية الأذان عند سماعه

اشارة

، قال الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف: إذا أذّن المؤذّن يستحبّ للسامع أن يقول مثل ما يقوله إلّا أن يكون فى حال سواء كانت فريضة أو نافلة، و به قال الشافعى، و قال مالك: إذا كنت فى مكتوبة فلا تقل مثل ما يقول المؤذّن، و إذا كنت فى نافلة فقل مثل قوله فى التكبير و التشهد، و به قال الليث بن سعد إلّا أنّه قال: و يقول فى موضع (حىّ على الصّلاة) (لا حول و لا قوة إلّا باللّه).

دليلنا على جوازه و استحبابه خارج الصّلاة إجماع الفرقة، و استحباب ذلك فى حال الصّلاة يحتاج إلى دليل إلّا أنّه متى قال ذلك فى الصّلاة لم يحكم ببطلانها، لأنّ عندنا يجوز الدعاء فى حال الصّلاة. «۳»

و مراده من الدعاء مطلق الذكر، و يظهر من كلامه أمران:

الامر الاوّل:

تبديل (الحيعلات) بالحوقلة.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۰ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳۰ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۳)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۸۵، مسئلة ۲۹.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۰

الامر الثانى: عدم جواز هذا التبديل فى الصّلاة.

إن قلت: ان الشهادة بالرسالة لم تكن ذكرا، فكيف تجوز فى الصّلاة.

نقول: يستفاد من الرواية الواردة فى التشهّد الطويل الجواز، بل استحباب قول (السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته) فيظهر من ذلك عدم كون على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كلاما آدميا و إلّا لبطل به الصّلاة، فكذا الشهادة عليه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالنبوة.

و أمّا بالنسبة إلى الحيعلات فالظاهر تمامية كلام الشيخ رحمه اللّه، لعدم دليل على التبديل، نعم روى العامة عن عمر و معاوية ما يدلّ على جوازه، و كذا روى عن مكارم الاخلاق و دعائم الاسلام، لكن ما روى عن عمر و معاوية غير حجة، و ما روى عن المكارم الاخلاق و دعائم الاسلام ضعيف بالارسال و لا دليل عليه.

نعم لا بأس به بعنوان الذكر فى حال الصّلاة، و توهم كفاية الاطلاقات مدفوع بانصرافها عن حال الصّلاة.

مسئلة: [يستحب اذا سمع اذان الصبح ان يقرأ الدعاء بما ورد]

يستحبّ إذا سمع أذان الصبح أن يقول: اللّهمّ انّى أسألك بإقبال نهارك و إدبار ليلك و حضور صلاتك و أصوات دعائك أن تتوب

عليّ إنّك أنت التواب الرحيم.

و إذا سمع أذان المغرب يقول: ذلك إلّا أنّه يبدل بإقبال نهارك (باقبال ليلك) و قوله و إدبار ليلك (بإدبار نهارك).

و فى بعض الروايات بعد كلمة (دعائك) أن تصلّى على محمد و آل محمد و ادع بما أحببت (فارجع الباب ۴۳ من أبواب الأذان و الاقامة فيه التعرض لروايات المسألة).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۱

الجهة السادسة: هل يجوز أخذ الاجرة على الأذان أم لا؟

اشارة

اعلم أنّه يظهر من كلمات بعض الحكم بالكراهة، و من بعضهم الحكم بالحرمة، و جواز الارتزاق من بيت المال، و قبل الورود فى بيان حكم أصل المسألة نعطف عنان الكلام إلى ما ذكر من التفصيل بين أخذ الاجرة و بين الارتزاق من بيت المال، فقال بحرمة الأوّل و جواز الثاني.

فنقول: إن كان وجه الحكم بالحرمة هو عدم وصول نفع عائد إلى المستأجر فهو غير وجيه، لرجوع النفع إليه، و هو إعلام الناس بالصّلاة، و هذا نفع عائد إليه، و لا يلزم أن يكون النفع دنيويا.

و إن كان وجه ذلك كون الأذان من العبادات، و لا يجوز أخذ الاجرة على العبادات.

ففيه أمّا أوّلا فلم يثبت كون الأذان من العبادات.

و ثانيا لا منافاة بين كونه عبادة و بين جواز أخذ الاجرة عليه.

و ثالثا إن كان ذلك مانعا فلا فرق بين أخذ الاجرة و بين الارتزاق من بيت المال، لأنّ الاشكال فى أخذ الاجرة على العبادة هو لزوم كون منشأ صدور الفعل و محركه هو التقرب إلى اللّه تعالى، و هو إن كان منافيا مع أخذ الاجرة، كذلك مناف مع الارتزاق من بيت المال، لأنّه لا فرق بين كون داعى الشخص على العمل هو أخذ الاجرة، أو كان هو الارتزاق من بيت المال، فإن كان الأوّل منافيا مع داع الالهى كذلك الثاني.

و بعبارة اخرى و أوضح انّ استحقاق المؤذّن على الشخص يتصور على نحوين: فتارة يكون الشخص مالكا لعمله و يكون المؤذّن للاجرة عليه كما فى الاجارة، و تارة يكون المؤذّن مستحق الأجر بعد العمل كما فى الجعالة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۲

[إعطاء الشيء للمؤذّن يتصور على أنحاء ثلاثة]

و إعطاء الشيء بالمؤذّن يتصور على أنحاء ثلاثة فتارة يؤذّن بقصد الأجرة فيعطيه المستأجر، و تارة يعلم بأنّه لو أذّن يعطيه شيء هذا الشخص بإزاء عمله، و تارة يؤذّن قربة إلى اللّه، لكن يعطيه هذا الشخص شيأ بعده.

فإن أخذ الاجرة بعنوان الاستحقاق و المالكة، فلا فرق بين أخذ الاجرة و بين الأخذ من بيت المال، و إن أخذ لا بهذا العنوان، فلا يكون أيضا فرق بين الاجرة و بين الارتزاق من بيت المال.

و إن ادعى التفصيل بأنّ أخذ الاجرة له خصوصية لأجلها صار حراما، فهو دعوى بلا دليل، كما أنّ ادعاء كون الارتزاق له خصوصية

توجب جوازه دعوى بلا دليل.

و بعبارة ثالثة لو أذّن المؤذّن قربة إلى اللّه تعالى، فيعطى به شيء من باب الانفاق، فكما يجوز أخذ شيء من بيت المال كذلك يجوز أخذه من غيره، و إن أذّن بقصد أخذ شيء فلا فرق أيضا بين بيت المال و غيره، فالتفصيل الّذى يظهر من كلام العلّامة رحمه اللّه «۱» من حرمة أخذ الاجرة، و جواز الارتزاق من بيت المال، لا وجه له.

[فى ذكر الروايات الدالّة على حرمة الاجرة على الاذان]

و أمّا الكلام فى أصل المسألة- أعنى: جواز أخذ الاجرة على الأذان و عدمه- فلا وجه لدعوى حرمته إلّا بعض الأخبار و الشهرة، أمّا الأخبار المتمسك بها:

الاولى: ما رواها السكونى عن جعفر عن أبيه عن على عليه السّلام (قال: اخر ما فارقت عليه حبيب قلبى أن قال: يا على إذا صلّيت فصلّ صلاة أضعف من خلفك، و لا تتخذن مؤذّنا يأخذ على أذانه اجرا). «۲»

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۸۱.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۸ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۳

أمّا هذه الرواية فيكون صدرها قرينة على عدم الحرمة، لأنّ أمره صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بأن يصلّى صلاة أضعف من خلفه حيث لا يكون أمرا وجوبيا، فكذلك نهيه من اتخاذ مؤذّن يأخذ الأجر على تقدير حجية الرواية.

الثانية: ما رواها الصدوق (قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السّلام فقال: يا أمير المؤمنين و اللّه إنى لأحبّك فقال له: و لكنى ابغضك، قال: و لم؟ قال: لأنّك تبغى فى الأذان كسبا، و تأخذ على تعليم القرآن أجرا). «۱»

و هذه الرواية أيضا كالسابقة فى عدم ظهور لها فى حرمة الأجر على الأذان، لأنّ أخذ الاجرة على تعليم القرآن، بما هو تعليم القرآن، غير محرّم، نعم أخذ الاجرة على تعليم الواجب منه، مثل تعليم الحمد و السورة، غير جائز (فليس أخذ الاجر على تعليم القرآن حرام).

الثالثة: ما رواها العلاء بن سيابة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: لا يصلّى خلف من يبتغى على الأذان و الصّلاة الأجر و لا تقبل شهادته). «۲»

و حيث يحتمل كون عدم جواز الصّلاة خلفه يكون من باب أنّه يأخذ الأجر على الصّلاة و الأذان كليهما، فيصير فاسقا لأجل ذلك، لا لأجل أخذه الأجر لخصوص الأذان، و على تقدير كون عدم جواز الصّلاة خلفه لأجل خصوص أخذ الأجر على الأذان، و لكن مع ذلك يكون لأجل فسقه لأنّ هذا الشخص يأخذ الأجر على الصّلاة فيصير فاسقا.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۸ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳۲ من ابواب كتاب الشهادات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۴

الرابعة: ما رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: لا تصلّى خلف من يبغى على الأذان و الصّلاة بالناس أجرا و لا تقبل شهادته). «۱»

و حالها حال سابقها فى عدم الدلالة. «۲»

و قد روی عن دعائم الاسلام فی المستدرک ما لا دلالة له فراجع.
و أمّا الشهرة فنقول: فإنّ ذهاب المشهور إلی حرمة أخذ الأجر و جواز الارتزاق یؤید الحرمة، بل ظاهر الخلاف الاجماع علی ذلک، فیکشف فتوی المشهور بالحرمة من کون المسألة معروفا عندهم و إن خالف فیها السیّد المرتضی رحمه اللّه من القدماء، فحینئذ لا یبعد الحکم بذلک.

[فی جواز الارتزاق من بین المال لا دلیل علیه الّا لشهرة]

و أمّا جواز الارتزاق من بیت المال فلا دلیل علیه سوی ما روی عن دعائم الاسلام عن أمیر المؤمنین علیه السّلام من السحت أجر المؤذن یعنی إذا استأجره القوم، و قال: لا بأس أن یجری علیه من بیت المال، و روایة الجعفریات، و هما ضعیفتا السند إلّا أن یقال باعتضادهما بالشهرة العظیمة بین الفقهاء من حکمهم بجواز الارتزاق، و حکمهم إمّا یکون للروایتین و إمّا من باب وجود نصّ عندهم لم یصل إلینا.

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۳۲ من ابواب کتاب الشهادات من الوسائل.
(۲)- أقول: لا یخفی أنّ الظاهر هو کون کل من أخذ الاجرة علی الصّلاة و الأذان فی الروایتین مستقلا موجبا لعدم جواز الاقتداء، لا أن یکون وصف اجتماعهما دخیلا، فلا وجه لوجه المذکور فی جواب الاستدلال بالروایتین، نعم یمکن أن یقال: مجرد النهی عن الاقتداء به لا یوجب کونه لأجل فسقه و ارتکاب فعله المحرم، بل یمکن أن یکون لصلاة الجماعة و الشهادة خصوصیة یوجب کون الامام و الشاهد غیر مرتکب لهذا العمل، کما تری من اعتبار بعض امور اخر فیهما بدون کون هذا البعض موجبا للفسق. (المقرّر).
تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۵
هذا تمام الکلام فی الأذان و الاقامة و له الحمد و له الشکر و صلّی اللّه علی سیدنا رسول اللّه و علی آله و اللعنة علی أعدائهم أجمعین.
ربّ وفقنی لما تحب و ترضی و ألهمنی الخیر و العمل به.
تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء الرابع من کتاب تبیان الصّلاة المشتمل علی المقدمة الخامسة فی مکان المصلّی و المقدّمة السادسة فی الاذان و الاقامة و فی افعال الصّلاة من النیّة و القیام و القراءة و یتلوه الجزء الخامس

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

الجزء الخامس

[المقصد الثانی]

فصل فی أفعال الصّلاة

اشارة

و هی امور:

الأوّل: من افعال الصّلاة النیة

اشارة

و الکلام فیها یقع فی مواضع:

الموضع الاول:

اشارة

لا یخفی علیک أنّهم یعدون أوّل أفعال الصّلاة النیة، و کما یظهر من عبائر بعضهم یریدون رضوان اللّه علیهم بالنیة الإرادة، و یستدلون علی اعتبارها فیها بقوله (لا عمل إلّا بالنیـة) و لکن من الواضح عدم لزوم التمسک علی اعتبارها فیها بهذه الروایة و نظائرها، لعدم کون بیـان اعتبارهـا لازمـا علی الشـرع، لأـنّه بعـد مـا یحکم العقـل بأنّ کل عنوان من العناوین لا یتحقّق فی الخارج إلّا مع القصـد، و تکون الصّـلاة من العناوین القصدیـة، فلا بدّ من تحققها فی الخارج من القصد حین إتیانها، و إلّا لا یتحقّق فی الخارج فعلی هذا یکون حکم الشرع فی مثل هذه الموارد من قبیل توضیح الواضحات.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸

و علی هـذا نقول: بـأنّ الکلاـم فی القصـد و اعتبـاره غیر الکلاـم فی اعتبـار قصـد التقرب، فنحن فعلا نکون فی مقام بیان اعتبار أصـل القصـد، بمعنی: أنّ العناوین القصدیـة و منها الصّـلاة لا تتحقق إلّا بالقصـد، و أمّا کون صـدور الفعل عن المکلف بعنوان قصد التقرب بمعنی: أن یصدر الفعل مع کونه واجدا للقصد، بعنوان التقریب فهو مطلب آخر یأتی الکلام فیه إنشاء اللّه.

[فی ان العناوین القصدیة لا تتحقّق فی الخارج الّا بالقصد]

فبعد کون کل فعل من الأفعال الّتی من العناوین القصدیة لا إشـکال فی احتیاج تحققه فی الخارج إلی القصد، و السر فی ذلک هو ما قلنـا غیر مرة و نقول لمزیـد التوضـیح و الفائـدة: بأنّه بعـد کون بعض الأفعال الواقعـة فی الخارج قابلا للانطباق علی عنوانین أو عناوین مختلفـة و أراد الشـخص تحقق عنوان خاص و ایجاده فی الخارج فلا بد من أن یقصد هذا العنوان، لأنّه مع کون العنوان عنوانا قصدیا، فلاـ یتحقّق فی الخـارج إلّـا بالقصـد، مثلاـ تری بـأنّ القیـام فعل من الأفعال قابل للانطباق علی عنوان التعظیم، و قابل لصـیرورته منطبق عنوان التحقیر و مصـداقه، فإذا أراد الشـخص عنوان التعظیم بالقیام فلا بدّ من أن یقصد بقیامه التعظیم لأنّ القیام یصـیر مصداقا للتعظیم إذا قصد القائم به التعظیم، و یصیر مصداقا للتحقیر إذا قصد القائم به عنوان التحقیر و الاستهزاء مثلا.

فعلی هذا لا بدّ فی صیرورة الفعل معنونا بأحد العناوین القصدیة و مصداقه و منطبقه من القصد، و هذا واضح.

و لا فرق فی ما قلنا بین کون العنوان القصـدی من التعبدیات أو من التوصـلیات، لأنّه فی کلیهما لا یتحقّق العنوان القصدی إلّا بالقصد، و فی التوصلیات و إن لم یتوقف حصولها فی الخارج بقصد التقرب، و لکن کما قلنا لیس کلامنا فعلا فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۹

قصد التقرب بل فی نفس القصد.

[لا فرق بین العبادات و المعاملات فی الاحتیاج الی القصد]

كما أنّه لا فرق في ما قلنا بين العبادات و المعاملات، لأنّه في المعاملات يكون الأمر هكذا، فحيث يكون تحقق اعتبار البيع، أو الصلح، أو النكاح، أو غيرها موقوفا إلى القصد إلى وقوعها، و لهذا لا ـ اعتبار بنفس (بعت) أو (صالحت) أو (أنكحت) مجردا عن القصد بحصول مضمونها في الخارج بهذه الالفاظ، لأنّها من الاعتبارات المتوقفة على القصد و من جملة العناوين القصدية، ففي تحقق كل عنوان يكون من العناوين القصدية يكون الاحتياج إلى القصد، و لا يصير الفعل الخارجي منطبق عنوان من العناوين القصدية إلّا مع قصد هذا العنوان.

فالميزان الكلي هو ملاحظة المعنونات، ففي كل جهة يكون المعنون تعنونه بعنوان الكذائي موقوفا إلى القصد، فمن الواضح عدم تحققه إلّا معه و تكون من هذا القبيل الصّلاة، و من هذا القبيل الصوم، فإنّهما من العناوين الّتي لا يتحقّق إلّا بالقصد، و قوله (لا صيام لمن لا يثبت الصيام من الليل) إشارة إلى هذا، يعني: لا يتحقق الصيام ممّن لا يقصد الصيام من الليل، و من هذا القبيل وفاء الدين فإنّ كانت ذمة أحد مشغولا مثلا بعشرين درهما، فما لم يقصد حين التسليم كون ذلك وفاء لدينه لا يكون وفاء لدين، لقابلية كون إعطاء عشرين دينار وفاء الدين، و قابل لأن يكون معنون أمر آخر، و كذلك لو نذر صوم يوم لجهة، و صوم يوم لجهة اخرى فبمجرد صوم يوم لا يعمل بنذره، لقابلية كون صوم هذا اليوم مصداقا لكلا العنوانين فحيث لم يقصد عنوان صوم المنذور إليه فلا يتحقّق في الخارج هذا العنوان بصرف صوم يوم أو يومين.

و على كل حال كلّ عنوان قصدى لا يتحقّق في الخارج إلّا مع القصد بهذا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰

العنوان، فهذا المطلب الّذي أوردناه في المقام ليس منحصرا بباب الصّلاة، بل لا ينحصر في باب العبادات، بل يجرى في التوصليات أيضا.

إذا عرفت ذلك فاعلم بأنّه كما قلنا من جملة العناوين القصدية الصّلاة، فإنّ صرف وقوع القيام و الذكر و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء و الشرائط لا يصير منطبق عنوان الصّلاة إلّا بالقصد، و لا يعنون هذه الأفعال و الأقوال بالصلاتية إلّا مع القصد بهذا العنوان، لأنّ الصّلاة من العناوين الاعتبارية الّتي لا تحقق في الخارج إلّا مع القصد.

[في ان جنس الصّلاة من العناوين القصدية]

فجنس الصّلاة من العناوين القصدية و كذلك بعض أنواع الصّلاة أيضا من جملة العناوين القصدية فلا تقع هذه الانواع إلّا مع القصد بها، و من جملة هذه الأنواع الظهرية و العصرية و المغربية و العشائية و الفجرية، لأنّ هذه العناوين ممّا لا تتحقق في الخارج إلّا بالقصد و ليست من الامور الّتي تتحقق في الخارج على أيّ وجه اتفق بحيث لو لم يقصد أحد هذه العناوين يصير ما صلّى أوّلا ظهرا، ثمّ العصر، ثمّ المغرب ثمّ العشاء، ثمّ الفجر.

و الشاهد ما ترى في بعض الروايات الواردة في باب العدول من العصر إلى الظهر إذا وقع العصر قبله غفلة، فإنّ كان عنوان الظهرية و أخواتها غير محتاج في التحقق إلى القصد، فلم يكن احتياج إلى العدول من العصر إلى الظهر، بل ما وقع أوّلا وقع ظهرا بنفسه، فهذا دليل على كونها من العناوين القصدية (و لا تقل: بأنّ قصد العصرية مانع من صيرورة ما وقع ظهرا إلّا إذا قصد العدول بنيته من العصر إلى الظهر و إلّا نلتزم بوقوعه ظهرا و لو لم يقصد العدول.

لأنّا نقول: إن لم يكن عنوان الظهرية و العصرية عنوانا قصديا فبقصد الخلاف

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱

لا ينقلب عما هي عليهما، بل لا بد من وقوع أوّل صلاة يصلّيها بعد الزوال ظهرا، لأنّه بعد كون مجرد أربع ركعات يكون منطبق عنوان الظهر بلا دخل قصد عنوان الظهرية، فلا بدّ من كون أربع ركعات صلّيها المكلف أوّلا منطبق الظهر و إن قصد الخلاف).

[فى ان من العناوين القصدية الفريضة و النفلية]

و كذلك من جملة الخصوصيات المحتاجة تحققها بالقصد هى خصوصية النفلية و الفرضية، و اعلم أنّ النفلية تارة تستفاد من نحوة تعلق الأمر بأن يكون الأمر المتعلق بها استحبابيا، و من أجل هذا نكشف النفلية و تارة يكشف كون صلاة نفلا قبل تعلق الأمر، فإنّ أشكل فى كون القسم الأوّل من العناوين القصدية فلا وجه للإشكال فى القسم الثانى فى كونه من العناوين القصدية مثل نافلة الصبح، فعلى هذا بعد كون نافلة الصبح، و فريضة الصبح مطلوبتين فى ما بين طلوع الفجر و طلوع الشمس مثلا، فلا بدّ فى مقام الاتيان بكل منهما من قصد عنوانه أعنى: عنوان النفل و الفرض.

و الشاهد على كون خصوصية النفل و الفرض فى نافلة الصبح و فريضته، من الخصوصيات المتوقفة إيجادها إلى القصد، هو أنّه إن لم يكونا من العناوين القصدية، بل تتحققان بلا قصد، فبعد كون المصلحة فى أحدهما غير ملزمة على الفرض لكونها نفلا، و فى الآخر ملزمة لكونها فرضا، فإنّ أتى المكلف بركعتين بعد طلوع الفجر، فلا بد من كونه فريضة و صيرورته منطبق عنوان الفرض، لأنّه بعد عدم كون لون خاص فى الفرضية و غير معتبر فيه القصد، و فرض كون مطلوب المولى ركعتين ذى مصلحة ملزمة و ركعتين غير ملزمة، و على الفرض اتى المكلف بركعتين، فلا بدّ من كون ركعتين منطبق الفريضة و صيرورتهما مصداق الطبيعة الّتى مطلوبة بالطلب

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲

الالزامى، لأنّه بناء على هذا لم يكن المطلوب الالزامى إلّا ركعتين بلا قصد إلى عنوانه، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك، بل لا بد من إتيان فريضة الصبح مع القصد.

[فى انّ خصوصيّة الادائية و القضائية من العناوين القصدية]

و من جملة الخصوصيات الّتى تحتاج إلى القصد هى خصوصية الأدائية و القضائية، لأنّ صلاة القضاء نوع من الصّلاة و الأداء نوع آخر، و لا تصير صلاة المأتى بها فى الخارج منطبق أحدهما بالقصد.

و بعبارة اخرى الصّلاة الواقعة فى الوقت نوع من الصّلاة و الصّلاة، الواقعة فى خارج الوقت نوع آخر، فإذا أراد الشخص أن يأتى بما يعنون بعنوان الأداء أو القضاء، فلا بدّ من أن يقصد أىّ منهما أراد إتيانها.

إن قلت: إنّا نرى بأنّه إن كان على ذمة الشخص صلاة أدائية فقط مثلا صلاة الظهر، و صلاة ظهر قضائية فقط مثلا، فإنّ أتى بهما بقصد الظهر فقط، بدون قصد الأداء فى أحدهما و القضاء فى الآخر، تقع ما وقعت الظهر الأدائى و الظهر القضائى، و الحال أنّه على ما قلت لا بد فى وقوعهما مصداق الظهر الأدائى و القضائى من قصد الأدائية فى أحدهما، و القضائية فى الآخر.

نقول: إن صحّ فى المورد الّذى فرضت، فهو من باب الانطباق القهرى، بل يمكن أن يقال: بأنّ فى مثل ما فرضت يكون القصد بالعنوانين فى مقام الاتيان مرتكزا فى ذهنه، لأنّه قصد الظهر المطلوب منه فعلا و يكون قصد الظهر عنوانا مشيرا إلى أحد العنوانين.

فظهر لك ممّا مرّ أنّ أصل جنس الصّلاة من العناوين الّتى يكون تحققها فى الخارج محتاجا إلى القصد، كما أنّ كل نوع من أنواعها أيضا بعنوان كون الخارج

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳

منطبق أحد أنواعه فى قبال ساير الأنواع يكون محتاجا إلى القصد، و أمّا إذا كانا فردين من نوع واحد من الصّلاة، فلا تكون خصوصية الفردية موقوفة على القصد مثلا صلاة الظهر نوع من الصّلاة، و لهذا النوع أفراد فلا يحتاج فى صيرورة أربع ركعات مصداقا للظهر، بعد قصد الظهرية و الأدائية، إلى القصد إلى فرد من أفراده،

[فی ان القصر و الاتمام ليسا من الخصوصيات النوعية]

فعلى هـذا نقول: ليس القصـر و الاتمام من جملـة الخصوصـيات المتوقفـة حصولهما فى الخارج على القصـد، لأنّهما ليسا من الخصوصيات النوعيـة، بل هما فردان من نوع واحد، لأنّ صـلاة الظهر و العصـر و العشاء لها فردان، فرد لا بد من إتيانه أربع ركعات و فرد لا بد من إتيانه ركعتين، فإذا أتى المكلف بالظهر، و قصد الظهر، و كون هذا الظهر الظهر الأدائى، فإنّ أتمها على ركعتين تعدّ هذه صلاة قصرية، و أن سلّم على أربع ركعات تعدّ إتمامية بدون احتياج فى ذلك إلى تعلق قصد بأحدهما.
فلهذا فى مواضع التخيير لو قصد الظهر فقط و لم يقصد إتيانها ركعتين أو أربع ركعات، فإذا فرغ من التشهّد الأوّل و بنى على أن يسلّم تصح صلاته و إن لم يقصد القصر، و كذلك لو أتى بأربع ركعات فأتمّ صلاته صحت صلاته و إن لم يقصد الاتمام.

[الحقّ عدم اعتبار قصد الامامة فی صيرورته صحيحة]

هـذا كله فى خصوصـية القصـر و الاتمـام، أمّـا الكلام فى الجماعـة و الفرادى، فأعلم أنّه على ما اخترنا ليست خصوصـية كون الصّـلاة فرادى من العناوين القصديـة، فمن يصلّـى صـلاته فردى تكون صـلاته فرادى و إن لم يلتفت بكونها فرادى، و أمّا الجماعة فهل تكون محتاجة إلى القصد بحيث لو لم يقصد الجماعة تكون صلاته باطلة أم لا؟
الحق التفصيل بين الامام و المأموم، أمّا الامام فالحق عدم اعتبار قصد الامامة
تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴
فى صـيرورة صـلاته صحيحة و لا فى ترتب آثار الجماعة على صلاته، لأنّه يكفى فى ترتب الثواب صرف علمه بأنّه يقتدى به و إن لم يقصـد ذلك، و على كل حال ليست صـحة صـلاته موقوفة على قصد الامامة مسـلما خلافا لأبى حنيفة حيث قال: بدخالة قصد الامامة فى صحة صلاة الإمام.
و أمّا المأموم فصـيرورة صـلاته جماعـة محتاجـة إلى قصد الاقتداء، لأنّ الجماعة و الفرادى و ان كانتا فردين من نوع واحد، لأنّ طبيعة الصّـلاة لها فردان: الجماعـة و الفرادى، و أنّ الفرادى لا تحتاج إلى القصـد، و لكن حيث تكون للجماعـة خصوصـية زائـدة، فصـيرورة الصّـلاة متخصـصة بتلك الخصوصية تحتاج إلى القصد، فإن قصد المصلّى، الجماعة تصير صلاته جماعة، و لكن الفرادى غير محتاجة إلى القصد، بل يكفى فى تحققها صـرف القصد إلى نوع الصّـلاة، فبمجرد عدم قصد الجماعة تصـير فرادى، لكن لو لم يقصد المأموم الجماعـة و أخـلّ بوظـائف الفرادى، فلا تصـح صـلاته و أمّا لو أتى بوظائف الفرادى فصـلاته صـحيحة و لو لم يقصـد الفرادى، لعـدم احتياج هذا الحيث إلى القصد.

[فی جواز نقل النيّة من الجماعة الی الفرادی]

اشارة

إذا بلغ الأـمر إلى هـذا المقـام نعطف عنـان الكلاـم إلى جهـة تكون مورد البحث و الكلاـم، و هى مـا قالوا: إنّه هل يصـح العـدول من الجماعة إلى الفرادى أم لا؟
و كذلك هل يصحّ العدول من الفرادى إلى الجماعة أم لا؟
أما الكلام فى الأوّل- أعنى: فى جواز العـدول من الجماعـة إلى الفرادى و عـدمه- فنقول: إنا إذا تتبعنا فى كلمات القدماء رضوان اللّه عليهم لم نر تعرضا لهـذه المسألـة بنحو الاطلاق، و ما يوجـد فى كلماتهم هو التعرض لخصوص بعض الموارد المنصوصـة مثل تسـليم المأموم قبل الامام، أو استخلاف بعض المأمومين، أو الامام

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵

بعضا آخر فی صورة حدوث حدث للامام، و أمّا جواز نقل النية من الجماعة إلی الفرادی فلا تعرض له فی كلماتهم إلی ما قبل الشّيخ رحمه اللّه.

نعم أوّل من يری تعرض للمسألة الشيخ رحمه اللّه «۱» فی الخلاف و المبسوط، فقال فی الخلاف: بجواز ذلك للأصل، و مراده من الأصل هو أصالة الاباحة، و قال فی موضع من المبسوط: بالجواز فی خصوص صورة العذر «۲» ثمّ بعد الشّيخ رحمه اللّه يری التعرض للمسألة من المحقق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه و غيرهما، و الغرض من ذكر ذلك هو أنّه لا وجه للاستدلال بالاجماع فی هذه المسألة، و لا يمكن التعويل بكلام الشّيخ رحمه اللّه فی الخلاف فی مقام الاستدلال علی الجواز بالاجماع و أخبارهم، و الالتزام بالجواز، بأن يقال:

إنّ قول الشّيخ رحمه اللّه شاهد علی وجود نصّ فی المسألة، لأنّه بعد ما قال الشّيخ رحمه اللّه فی الخلاف (دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم) قال: بأنّا ذكرنا أخباره فی كتابنا الكبير، يعنی: به التهذيب، و إذا راجعنا الكتاب لم نجد فيه رواية تدلّ علی جواز نقل النية من الجماعة إلی الفرادی إلّا بعض الروايات الواردة فی باب الاستخلاف إذا عرض للامام عارض، فإن فهمنا من هذه الأخبار هذا الحكم فهو، و إلّا فلا، فليس فی البين احتمال وجود نصّ آخر وصل بيد الشّيخ رحمه اللّه و لم يصل إلينا، فلا يعوّل بكلامه، فعلی هذا لا مجال لدعوی الاجماع فی المسألة.

إذا عرفت ذلك فهل نقول: بجواز نقل النية من الجماعة إلی الفرادی كما قال به بعض، أو نقول بعدمه كما قال به بعض، أو نقول: بالجواز فی صورة وجود العذر و عدمه مع عدم العذر كما قال به بعض (أو نقول: بالجواز إذا لم يكن من قصد المأموم

---

(۱) الخلاف، ج ۱، ص ۵۵۲.

(۲) المبسوط، ج ۱، ص ۱۵۷.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶

الانفراد من أوّل الشروع فی الصّلاة، و بعدم الجواز إذا كان قاصدا لذلك من أوّل الشروع كما قال به بعض).

[فی ذكر وجوه جواز هذا المورد]

أمّا القائلين بالجواز فذكروا وجوها:

الوجه الأوّل: و هو ما يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه، الأصل و المراد به أصالة الاباحة، بمعنی إباحة نقل النية من الجماعة إلی الفرادی (و المراد إن كان الاباحة التكليفية فمراده مشروعية ذلك و عدم حرمته، و إن كان الاباحة الوضعية فمعناها عدم شرطية كون الصّلاة جماعة من أوّلها إلی آخرها).

الوجه الثانی: و هو ما استدل به المحقق فی المعتبر «۱» هو أنّ الجماعة تجب ابتداء فلا تجب استدامة لعدم وجوبها بالشروع.

الوجه الثالث: أنّ بالاقتداء استدرك المأموم فضيلة الجماعة، فنية الفرادی يذهب من يده هذه الفضيلة فقط، لا أنّها تبطل صلاته (و يمكن أن يكون وجه ذلك هو أنّ الجماعة وصف لمصداق الصّلاة غير مقوم لماهية الصّلاة، و لذا ليست معتبرة فيها فإبطالها بعدم استدامة نيتها لا يوجب إبطال أصل الصّلاة).

الوجه الرابع: استصحاب جواز الانفراد، فكما كان من الجائز أن يصلّی فرادی قبل الشروع فی الصّلاة و قبل نيته الجماعة، كذلك يجوز له بعد ذلك.

الوجه الخامس: التمسك ببعض الموارد الخاصّة الواردة فی الروايات من جواز نقل الشخص نيته من الجماعة إلی الفرادی مثل بعض

الروايات الواردة فى

(۱)- معتبر، ج ۲، ص ۴۴۸.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۷

جواز التسليم قبل الامام، و مثل بعض ما ورد فى باب الاستخلاف، و مثل ما ورد «۱» فى صلاة ذات الرقاع، و رواية «۲» معاذ ذكرهما فى التذكرة وردت فى طرق العامّة.

[فى ذكر وجوه عدم جواز هذا المورد]

و يظهر من كلمات القائلين بعدم جواز ذلك وجوه:

أحدها: أنّه إذا دخل فى الصّلاة و نوى الجماعة، ففى الاثناء لا يؤثر قصد الانفراد.

ثانيها: أنّ بقاء نية الاقتداء واجب بالوجوب التكليفى، فإذا كان ذلك واجبا فيحرم قصد الانفراد (لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده) أو يقال: بأنّ قصد الفرادى حرام بالحرمة التكليفية، فإذا كان حراما فبقية الصّلاة الّتى يأتى بها بقصد الانفراد يصير محرّما، لأنّ النهى فى العبادة يقتضى الفساد.

ثالثها: دعوى حرمة الوضعية بمعنى عدم مشروعية صلاة تكون بعضها جماعة و بعضها فرادى.

رابعها: أنّ الاخلال بوظيفة الفرادى من قبيل ترك القراءة أو زيادة الركوع أو السجود لا يجوز إلّا مع كون الصّلاة بتمامها جماعة.

إذا عرفت استدلالات الطرفين يظهر لك أنّ كل دليل من الأدلّة المجوزين ناظر إلى دليل من أدلّة المانعين، فالاستدلال بأصالة الاباحة مثلا يكون فى قبال دعوى الوجوب التكليفى فى الاقتداء، أو كون قصد الفرادى حراما تكليفا، و ما فى

(۱)- صحيح بخارى، ج ۵، ص ۶۳، ح ۴۱۲۹.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۶۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۸

الجواهر «۱» من وجود صلاة ملفقة من الجماعة و الفرادى كما فى اقتداء الحاضر بالمسافر، و غير ذلك من الاستخلاف و غيره، ناظر إلى رد ما ادعى النراقى «۲» من عدم مشروعية ذلك.

[فى ان ادلّة القائلين بعدم الجواز ليس بسديد]

و كيف كان فاعلم أنّ الوجوه الّتى ذكر لعدم الجواز فالأوّل منها ليس بوجيه، لأنّ ما قيل من أن قصد الانفراد لا يؤثر إن كان المراد أنّ بعد قصد الانفراد أيضا تكون الصّلاة جماعة و إن قصد الشخص الفرادى، فهو فاسد، لأنّ قصد الجماعة معتبر فى جميع حالات الصّلاة، و لا يكتفى بمجرد القصد فى أوّل الصّلاة إن لم تبق استدامة الحكمية للزوم بقاء النية إلى آخر العمل و إن كان غرضه أنّ قصد الانفراد غير مؤثر فى بطلان صلاة الجماعة، فهو يتم إن لم نقل بمشروعية الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى، و يأتى الكلام فى ذلك إنشاء اللّه.

و أمّا الوجه الثانى فكذلك لا وجه له لعدم دليل على حرمة قصد الفرادى حرمة تكليفة و وجوب بقاء نية الجماعة، لعدم دليل عليه إلّا حرمة التشريع، و هى متفرعة على إثبات عدم المشروعية.

و كذا الوجه الرابع لا يصلح للاستدلال به على الجواز إلا إذا ثبت عدم مشروعية الصّلاة المركبة من الجماعة و الفرادى، و إلّا إن ثبت

ذلک، فيقال: بأنّ الاخلال بوظيفة المنفرد جائز فی المقدار الّذی تکون الصّلاة جماعة، و لا وجه لدعوی أنّ القدر المتيقن من اغتفار الاخلال بوظيفة الفرادی، هو فی صلاة تقع کلها جماعة، لأنّ ذلک فرع عدم مشروعية الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی.

(۱)- جواهر، ج ۱۴، ص ۲۶.

(۲)- مستند، ج ۸، ص ۱۶۳.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹

فلا يبقی من الوجوه إلّا الوجه الثالث، و هو أنّ الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی بمعنی کون بعضها جماعة و بعضها فرادی، و بعبارة اخری نقل نية الجماعة إلی الفرادی يکون غير مشروع بمعنی فساد تلک الصّلاة، فلا بدّ من أن نتکلم فی أنّ تلک الصّلاة هل هی مشروعة أم لا؟

و ما يأتی بالنظر هو أنّه إن قلنا: بأنّ الجماعة وصف للصّلاة لا وصف کل جزء جزء من أجزائها، فلا إشکال فی عدم المشروعية، لعدم کون الصّلاة جماعة لوقوع بعضها فی غير الجماعة، و إن قلنا: بأنّ الجماعة وصف لأبعاض الصّلاة بمعنی کونها وصفا لکلّ جزء جزء من أجزائها، فکل جزء يقبل لأنّ يصير جماعة و قابل لأنّ يصير فرادی، فإنّ قصد مثلا بالتکبير و القراءة الجماعة فتصير الصّلاة فی هذا المقدار جماعة و يصل الشخص بهذا المقدار بثواب الجماعة، و إن قصد بعد ذلک الفرادی فأتی برکوعها و سجودها بغير نية الجماعة، فصلاته مرکبة من الجماعة و الفرادی باعتبار وقوع بعضها بينة الجماعة، و بعضها بغير هذه النية، فإنّ کان الأمر کذلک، فلا بدّ من أن يقال: بمشروعية ذلک، غاية الأمر کما قلنا فی کل جزء يأتی بنية الجماعة يترتب ثواب الجماعة فقط، و فی غيره لا يترتب ثوابها.

[فی ان الجماعة وصف للصّلاة لا للاجزاء]

فالکلام لا بدّ من أن يقع أوّلا فی أنّ الجماعة وصف للصّلاة، أو للاجزاء، و ثانيا فی أنّه لو شککنا فی کونها وصفا لأیّ منهما، فما هو مقتضی الأصل فی مورد الشک.

أمّا الکلام فی الجهة الاولی فنقول: لا يبعد دعوی کون الجماعة وصفا للصّلاة، کما يظهر من بعض الروايات الواردة فی الباب المستفاد منه أنّ ثواب صلاة الجماعة کذا و کذا، فهذا شاهد علی أنّ الجماعة وصف للصّلاة للاجزاء، فإذا کان کذلک من

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰

الالتزام بمشروعية صلاة تکون کلها جماعة فقط لعدم مشروعية نحو آخر (و لو شک فی کون الجماعة وصفا للأجزاء، أو للصّلاة، فيشک فی مشروعية الصّلاة الملفقة، و الأصل عدم مشروعيتها).

و أمّا ما تری فی کلماتهم من التمسک بموارد جوّز فيها نقل نية الجماعة إلی الفرادی، مثل اقتداء الحاضر بالمسافر، فإنّ الامام المسافر بعد ما يتمّ علی رکعتين فتصير صلاة المأموم الحاضر بالنسبة إلی الرکعتين الباقيتين فرادی، و الحال أنّه لا إشکال فی صحة ذلک، و مثل مورد الاستخلاف، فإذا عرض للامام عارض لا يمکن معه إتمام الصّلاة، فيستخلف الامام أو بعض المأمومين شخصا، و يتمون ما بقی من صلاتهم به، و هذا منصوص.

فيستفاد من ذلک جواز الصّلاة الملفقة، لأنّ بذهاب إمام الأوّل تصير صلاة المأمومين فرادی، کما يستفاد ذلک من الرواية ۱ من الباب ۷۲ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل، و هی ما رواها علی بن جعفر أنّه سأل أخاه موسی بن جعفر عليه السّلام عن الامام أحدث فانصرف و لم يقدّم أحدا، ما حال القوم؟ قال: لا صلاة لهم إلّا بامام، فليقدم بعضهم، فليتم بهم ما بقی منها و قد تمت صلاتهم) و غيرها.

و مثل ما ورد فى جواز أن يسلّم المأموم قبل الامام فى صورة العذر، و هى ما رواها عبيد اللّه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى الرجل يكون خلف الامام، فيطيل الامام التشهد، قال: يسلّم من خلفه و يمضى فى حاجته إن أحبّ). «۱»

[فى ذكر مورد صيرورة الجماعة فرادى]

و لا إشكال فى أنّ المأموم بتقدمه على الامام فى السّلام تصير صلاته فرادى.

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۱ من ابواب التسليم من الوسائل.

و مثل ما ورد فى كيفية صلاة الخوف، فارجع بعض أخبار الراجعة إليها فى الباب ۲ من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، يستفاد منه بأنّه مثلا فى المغرب يقتدى طائفة من أهل الحرب بالامام فى الركعة الاولى، ثمّ فى الركعة الثانية يتمّون صلاتهم بأنفسهم، و يصبر الامام فى الركعة الثانية حتّى يذهب هذه الطائفة بإزاء العدو، فتأتى طائفة اخرى كانوا بإزاء العدو، فيقتدون به و تكونون مع الامام فى ركعتين، ثمّ يجلس الامام و يصبر حتّى يصلون هذه الطائفة الركعة الباقية من صلاتهم، فيسلّم عليهم فصلاة الطائفة الاولى فى غير ركعة الاولى و الطائفة الثانية فى غير الركعتين الأوّلتين من صلاتهم تكون فرادى، فهذا دليل على جواز نقل نيّة الجماعة إلى الفرادى.

هذا كلّه موارد توهّم فيها نقل نية الجماعة إلى الفرادى، فقالوا: بأنّا من صيرورة الجماعة فرادى فى هذه الموارد نكشف جواز الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى و مشروعيتها.

و لكن نقول: أمّا أوّلا- فى اقتداء الحاضر بالمسافر و الاستخلاف بأنّه كما يظهر من مطاوى كلماتنا، تكون صلاة الجماعة و حقيقة الاقتداء جعل الصّلاة مرتبطة بصلوة الامام و تابعة لها متى يمكن، و بعبارة اخرى متى يمكن حفظ الارتباط و جعل صلاته متعلقة و تابعة لصلاة الامام، يجعلها تابعة و مربوطة بها و على هذا قلنا: بأنّ بعد كون المرتكز من حقيقة الاقتداء هذا، فما دام يكون الامام مشتغلا بالصّلاة و يمكن للمأموم المتابعة يلزم ذلك حتّى تحفظ القدوة، و الّا فلو رفع اليد فلا يعد اقتداء.

فعلى هذا نقول: بأنّه فى الموردين بعد كون صلاة الامام ركعتين لكونه مسافرا

فيتم صلاته، فلا يمكن بعده للمأموم حفظ الربط و التبعية، و فى مورد الاستخلاف مع طروّ عارض للامام لا يمكن للمأموم بقاء القدوة و ارتباط صلاتها بصلاته، فالموردان غير مربوطين بما نحن فيه، و هو قصد الانفراد مع إمكان أن يجعل تتمة صلاته تابعة و مرتبطة بصلوة الامام و تبقى القدوة و المتابعة.

و أمّا ثانيا فى خصوص رواية المجوزة لتقديم سلام المأموم على الامام، و خصوص ما ورد فى صلاة الخوف، كرواية الواردة فى نقل غزوة ذات الرقاع، بأنّه يحتمل عدم صيرورة صلاة المأموم فرادى فيها، بأن يقال: بعد كون حقيقة صلاة الجماعة، و حقيقة الاقتداء جعل صلاة المأموم مرتبطة بصلوة الامام، و لازم ذلك كون صلاة المأموم و الامام فى زمان واحد و فى مكان واحد، و لهذا يعتبر عدم بعد المكانى بينهما، و الشارع جعل لهذا القسم من الصّلاة، أى: صلاة الجماعة، آدابا و شرائط و من جملة شرائطها متابعة المأموم للامام فى الأفعال، بمعنى: أن يأتى بأفعال الصّلاة بعد الإمام و لا يتقدم عليه فى ذلك، و هذا من شرائط الجماعة، فللشارع بحسب ما يرى من المصالح أن يعتبر هذا الشرط مطلقا، أو يرفع اليد عنه فى بعض الموارد، فلا يكون عدم هذا مضرا فى تحقق الجماعة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ توهّم كون الموردين المذكورين من صغريات الفرادى، ليس إلّا من باب ما يرى من حكم الامام عليه السّلام بتقديم المأموم سلامه على سلام الامام، و الحال أنّه لا بدّ من إتيانه بعده بناء على اشتراط تأخر سلامه عن سلام الامام، أو فى صلاة الخوف جوّز عليه السّلام على الطائفة الاولى الاتيان بركعتين مقدمتين على ركعتى الامام، و جوّز انفكاك الطائفة الثانية عن

الامام و إتيانها الركعة، و الحكم بتقديم المأموم على الامام فى الموردين شاهد على صيرورة صلاتهما فرادى.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳

[لا وجه لكون المورد من باب صيرورة الجماعة فرادى]

و لكن بعد ما قلنا: من أنّ المتابعة من شرائط الجماعة، فيحتمل أن يكون جواز التقديم من باب الغاء شرطية المتابعة فى الموردين، و صرف ذلك الاحتمال كاف فى عدم كون صلاة المأموم فرادى فى الموردين، لأنّ منشأ توهّم صيرورتهما فرادى ليس إلا من باب توهّم عدم إمكان كون صلاة المأموم فى الموردين جماعة، و لكن بناء على ما قلنا يمكن ذلك، فلا وجه للحكم بكون الموردين من صغريات صيرورة الصّلاة فرادى ثمّ التمسك بها للجواز، لقابلية بقاء القدوة كما قلنا فى المورد الأوّل، و هو تقديم السلام، غاية الأمر جوّز على المأموم تقديمه لدى الضرورة و الحاجة، فهو ما دام مشغولا فى الصّلاة مقتد و فى الجماعة، و إذا سلّم لم يبق مورد لأنّ تكون صلاته جماعة، و كذلك فى المورد الثانى فيمكن كون الطائفة الاولى و كذا الثانية فى الجماعة و إن قدمتا فى بعض الأفعال على الامام، لأنّ المتابعة فى الأفعال شرط من شرائط الجماعة، و الشارع رفع اليد عن هذا الشرط، فتبقى القدوة و الجماعة.
و الشاهد على بقاء الجماعة فى صلاة الخوف هو التصريح فى بعض رواياتها بأنّه يسلم عليهم- يعنى: يسلّم الامام على الطائفة الثانية، مع انفكاكهم عنه بعد رفع الرأس من السجود من الركعة الاخيرة من الامام، و إتيانهم بركعة مستقلة، فهم مع ذلك فى الجماعة، و لهذا كما صرح فى الرواية يصبر الإمام و يجلس حتّى يتمون هذه الطائفة صلاتهم، ثمّ يسلّم الامام عليهم، فظهر لك أنّ كون الموردين من صغريات نقل نية الجماعة إلى الفرادى غير معلوم أصلا. «۱»

---

(۱) أقول: قال أخى حفظه اللّه به مد ظله: بأنّ بعض الروايات الواردة فى صلاة الخوف مصرحة بصيرورة صلاة الطائفة الاولى و الثانية فى المقدار الّذى يتخلفون من متابعة الامام

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴

[الحكم بالجواز فى الموارد الثلاثة تعبدى]

و ثالثا بأنّه و لو فرض تجويز الفرادى فى هذه الموارد، و لكن هذا حكم تعبدى فى مورده، فلا وجه للتعدى عنها إلى غيرها.
نعم قد يقال: إنّ دعوى الشّيخ رحمه اللّه أصالة الاباحة مستبعد، مع كون عمل المتشرعة على خلاف ذلك، فهو يؤيد عدم كون وجه ظاهر لعدم الجواز و عدم منع خارجا عند المتشرعة، و إلّا لو كان قصد الانفراد عمل مشكوك مشروعيته، و لم يكن أثر منه عند المتشرعة، فكيف يلتزم الشّيخ رحمه اللّه، و هو رئيس المذهب فى عصره،

فرادى، مثل الرواية ۲ من الباب ۲ من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، و هى قوله فيها (فتمت للامام ثلاث ركعات، و للأوّلين ركعتان فى جماعة، و للآخرين واحدة، و كذا فى رواية ۸ من باب المذكور.
فعنون مد ظله الاختلاف الواقع فى صلاة الخوف فى أنّ الامام إذا أتى بركعات صلاته، يجلس و يتشهد و يسلّم و ينصرف، و لا ينتظر حتّى تتمّ الطائفة الثانية ما بقى من صلاتهم و يصلون فيسلّم عليهم، أو يصبر حتّى تصلون و يسلّم الامام عليهم.
و الأوّل ما ذهب إليه ابو ليلى من العامة، و أمّا قول الثانى فهو على ما ادعى فى الخلاف يكون قول أصحابنا و إجماعهم على ذلك (فارجع الخلاف).
فعلى هذا نقول: إنّ بعض الروايات الواردة فى كيفية صلاة الخوف موافق مع قول الأوّل الظاهر منه صيرورة صلاة المأمومين فى

المقـدار الّـذى لاـ يتبعون الامـام فرادى، و بعضـها مع القول الثـانى، فـارجع البـاب الثـانى من أبواب صـلاة الخوف من الوسـائل، فيقع التعارض بين الروايات الدالّـة على القول الأوّل و بين الاخر الدالّـة على القول الثانى، و حيث لا يمكن الجمع بينهما فى الدلالـة، فلا بدّ من الأخـذ بما فيه المرجح، و الترجيح مع الطائفة الموافقة مع القول الثانى، لدعوى الشـيخ رحمه اللّه الظاهر منها كون الشـهرة الفتوائية على طبقها.

فكـأنّ نظره الشـريف من بيـان تلـك المسألـة المختلفـة فيها، هو أنّ بعض الروايات المتوهمـة ظهورها فى كون بعض صـلاة الطائفتين فرادى لاشـتمالها على ما لا يمكن الالتزام به، و هو جواز تسليم الامام قبل أن تصلّى الطائفة الثانية به، لا يعتنى به من هذا الحيث أيضا، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵

بالجواز.

و لكن لا يخفى عليك أنّ ذلك ليس إلا صرف استبعاد، نعم يمكن أن يقال: إنّ قول الشّيخ رحمه اللّه بالجواز شاهد على عدم وجود سيرة من المتشـرعة على عـدم الجواز، و لا يـدلّ على أزيد من هذا، بل يمكن كون المسألة خلافية لا سـيرة على أحد طرفيها، فالشـيخ رحمه اللّه ذهب إلى أحد طرفى المسألة لعدم وجود ما يوجب عدم الجواز بنظره الشريف فأفتى بالجواز للأصل، فافهم.

إذا عرفت ذلـك كله يظهر لك أن الفتوى بالجواز مشـكل، و لهـذا قلنا بالاحـتياط، مع أنّا راجعنا المسألـة غير مرة و واقفنا على أطرافها بتمامها.

و قـد يسـتدل لعـدم مشـروعية قصد الانفراد بالرواية الّتى ذكرناها سابقا عند التكلم فى ذكر موارد يرى فى كلماتهم من التمسك بهذه الموارد. «۱»

وجه الاسـتدلال هو أنّ على بن جعفر سئل عن موسى بن جعفر عليه السّلام فى مورد أحدث الامام، فانصرف و لم يقدم القوم أحدا ما حال القوم؟ قال: (لا صـلاة لهم إلّا بامام) فإنّ كان قصد الانفراد جائزا فصارت صلاة القوم فرادى، فكان المناسب أن يقول عليه السّلام فإنّ صـلاتهم صارت فرادى، فإن عملوا بوظائف المنفرد فلا إشـكال فى صـلاتهم، لا أن يقول (لا صـلاة لهم إلّا بامام) فمن هذا البيان نكشف أنّ العدول من الجماعة إلى الفرادى غير جائز، و لهذا قال عليه السّـلام (لا صـلاة لهم إلّا بامام فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقى منها، و قد تمت صلاتهم).

و لكن يمكن أن يقال: بأنّ غرض السائل كان فهم حال صلاتهم الّتى كانوا

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶

عليه- أعنى: صـلاة جماعتهم، و أنّه كيف يبقون الجماعـة، فقال عليه السّـلام (لا صـلاة لهم إلا بامام) لا أنّه لا صـلاة لهم حتّى فرادى، لإمكان كون سؤاله من الصّـلاة شرعوها لا طبيعة الصّلاة أعم من فرادى و من الجماعة، فإذا كان كذلك فقال عليه السّلام: بأنّ الصّلاة التى شرعوا فيها جماعة قوامه بالامام، فليقدم بعضهم، فليست الرواية دالّة على منع قصد الانفراد، هذا.

[فى ان جواز نقل نيّة الجماعة الى الفرادى مشكل]

اشارة

إذا عرفت ذلـك يظهر لـك أنّ نقـل نيـة الجماعـة إلى الفرادى مشـكل إلّـا فى كـل مورد دلّ دليـل على جوازه، لمـا قلنـا أوّلاـ من أنّ المسـتفاد من ظـواهر الأخبـار كون الجماعـة و صـفا للصّـلاة، لاـ لكـل جزء جزء، و ثانيـا لو فرض وقوع الشّـك فى ذلـك فنشـك فى

مشروعية الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى، و الأصل عدم مشروعيتها. «۱»

(۱) أقول: بعد ذلك قلت به مد ظله: بأنّه بعد ما أمضيت الكلام سابقا و استفدنا من بياناتك الشريفة بأنّ الجماعة و الفرادى طبيعة واحدة، و أنّ الجماعة فى خصوص المأموم محتاج الى القصد، فهل تقول فى مورد نقل نية الجماعة إلى الفرادى ببطلان الجماعة فقط، و لازمه أنّ المكلف لو لم يأت فى المقدار الّذى كان ناويا للجماعة و كان مأموما، بما هو وظيفة المنفرد، و بعبارة اخرى أخلّ فى المقدار من صلاته الّذى من نيته الجماعة بوظيفة المنفرد تبطل صلاته من باب إخلاله بوظيفة المنفرد، أو تقول ببطلان أصل الصّلاة بحيث لو لم يخلّ المأموم بوظيفة المنفرد فى المقدار الّذى كان فى الجماعة و بعده قصد الفرادى، تكون صلاته فاسدة أيضا، قال مد ظله: أمّا من يقول بجواز العدول من الجماعة إلى الفرادى، و بعبارة اخرى بمشروعية صلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى، فهو يقول: بأنّه ان نوى الجماعة أحد ثمّ على رأس الركعتين مثلا نوى الانفراد و أتمّ صلاته منفردا، و لم يأت بالقراءة فى الأوّلتين أو فرض بأنّه زاد الركوع، أو السجود فيهما نسيانا، فصلاته صحيحة، أمّا فى الركعتين الاولتين كان فى الجماعة فترك القراءة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷

و يكون هذا الحيث متفرّعا على مسئلة اخرى نتعرض لها إن شاء اللّه، حتّى يظهر حال هذا الحيث من هذه المسألة أيضا، فنقول بعونه تعالى:

[فى ذكر مسئلة فى الباب]

مسئلة: ممّا يبحث عنه فى مسائل صلاة الجماعة هو أنّه بعد ما يرى من دخل بعض الامور وجودا، أو عدما فى الجماعة، كعدم الحائل بين الامام و المأموم فى ما إذا كان المأموم رجلا، و كعدم علوّ الامام عن المأموم فى المكان، و كعدم البعد بينهما، و كشرائط المعتبرة فى الامام من العدالة و غيرها، و كلّ هذه الامور، على ما يظهر من أدلتها، يعتبر فى جانب المأموم بمعنى: أنّ صلاة جماعة المأموم و تحقق القدوة مشروط بوجود بعض الامور و بعدم بعض الآخر، يقع الكلام فى أنّه مع الاخلال بأحد هذه الامور المعتبرة، هل تبطل الجماعة فقط بمعنى: عدم ترتب آثار الجماعة على فاقد الشرط، أو واجد المانع و لكن لا تبطل أصل الصّلاة لو لم يخلّ المأموم بوظائف الفرادى، أو تبطل الصّلاة من رأس؟

و أثره أنّه لو فرض عدم إخلال المأموم بوظيفة الفرادى تبطل الصّلاة أيضا، لاخلال المأموم ببعض ما يعتبر فى صلاة الجماعة.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ بطلان أصل الصّلاة و عدمه على نحوة دخل ما يعتبر فى صلاة الجماعة، فتكون مبنى الاحتمالين فى المسألة فهم ذلك.

فنقول: إنّ ما يعتبر فى صلاة الجماعة يحتمل أن يكون دخيلا وجودا أو عدما

و زيادة الركن غير مضر و اما بعدها عمل بوظيفة المنفرد.

و أمّا نحن نقول: أمّا بطلان الجماعة بناء على عدم الجواز فواضح، و لهذا نقول فى الفرض المتقدم حيث ان المكلف لم يأت بالقراءة و زاد الركن بطلت صلاته، و هذا المقدار لا- إشكال فيه، و أمّا بطلان أصل الصّلاة بحيث يقال فى الفرض، و لو كان المكلف غير مخلّ بما هو وظيفة المنفرد، و لكن مع ذلك تكون الصّلاة باطلة فهى مختارنا. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸

فى الصّلاة، و بعبارة اخرى بعد كون طبيعة الصّلاة لها فردان فرادى: و جماعة، فصلاة الجماعة لها شرائط و موانع بمعنى: أنّ هذه الشرائط و الموانع دخيل فى أصل الصّلاة، و يحتمل أن تكون دخيلا فى خصوص وصف الجماعة بمعنى: أنّ صلاة الجماعة كصلاة

الفرادى غير مشروط بأحد هذه الشرائط، و لكن الجماعة و تحقق القدوة، و ترتب آثار الجماعة على هذه الصّلاة تتوقف على وجود بعض الامور و عدم بعض الآخر.

فإنّ قلنا بالاحتمال الأوّل فلازمه بطلان أصل الصّلاة المنوية جماعة بمجرد الاخلال بأحد الامور المعتبرة فى صلاة الجماعة و لو لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى.

و إن قلنا بالاحتمال الثانى فأثره بطلان الجماعة و عدم ترتب آثارها إن أخلّ بأحد هذه الامور، و أمّا بطلان أصل الصّلاة فلا وجه له إلّا فى صورة اخلاله بوظيفة المنفرد.

[الكلام فى ما يستظهر من الادلّة]

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع أوّلا فى أنّ ما يستظهر من الأدلّة المتعرضة لدخل هذه الامور هل هو الاحتمال الأوّل أو الاحتمال الثانى؟ و ثانيا لو لم يستظهر أحد الاحتمالين من الادلة، فشككنا فى كون دخلها على الأوّل أو على الثانى، فما هو مقتضى القاعدة؟

فنقول بعونه تعالى: أمّا الكلام فى الجهة الاولى، فاعلم أن الرواية ١ من الباب ۶۲ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل، و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام و فيها قال: و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلوة الامام، و بينهم و بين الصف الّذى يتقدّمهم ما لا يتخطى، فليس تلك لهم بصلوة.

ما رواها السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن أبيه (قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام فى

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۹

رجلين اختلفا فقال: أحدهما كنت إمامك، و قال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال:

صلاتهما تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت ائتم بك، قال: صلاتهما فاسدة و ليستأنفا). «۱»

ممّا يمكن الاستدلال بهما على كون ما يعتبر فى صلاة الجماعة يعتبر فى أصل الصّلاة، لأنّه عليه السّلام فى الرواية الاولى قال (ليس تلك لهم بصلوة) لأجل الفصل بقدر لا يتخطّى، و فى الثانية فى صورة دعوى كل منهما بأنى ائتم بك و اقتدى بك قال عليه السّلام (صلاتهما فاسدة) لأجل عدم وجود إمام لجماعتهما المنويتان، فقال أصل صلاتهما فاسدة لا الجماعة فقط، فالروايتان تدلّان على اعتبار ما يعتبر فى أصل صلاة الجماعة لا خصوص وصف الجماعة.

و فى الرواية الاولى و ان كان يمكن دعوى قوله عليه السّلام (ليس تلك لهم بصلوة) أى صلاة جماعتهم ليس بصلوة من باب أنّ النظر كان بالصّلاة الّتى كانت منظورهم، و هو صلاة الجماعة، و هذا لا ينافى مع كون أصل صلاتهم صلاة وقعت صحيحة، و لكن فى الرواية الثانية أعنى: رواية السكونى، لا- مجال لهذه الدعوى، لأنّ منظورهما ليس الفحص عن حال جماعتهم، فقوله عليه السّلام (صلاتهما فاسدة) تدلّ على بطلان أصل الصّلاة لأجل فقد شرط من شرائط الصّلاة، و لا وجه لبطلان إلّا من باب كون ذلك معتبرا فى أصل الصّلاة، و السكونى و إن كان ضعيفا، و لكن تعرض الفقهاء لخصوص المسألة شاهد على اعتنائهم بهذه الرواية، فعلى هذا نقول توضيحا للمطلب: بأنّ المعصوم عليه السّلام، على ما فى رواية السكونى، قال: صلاتهما فاسدة، فتدلّ الرواية على فساد الصّلاة من باب ترك ما يعتبر فيها، و إلّا لا معنى للحكم بالفساد.

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۲۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۳۰

[فى ذكر الاشكال و الجواب عنه]

إن قلت: بأنّه من الممكن أن يكون فساد صلاتهما من باب تركهما القراءة كما هو الظاهر، أو فعلهما ما ينافى مع وظيفة الفرادى من زيادة ركوع أو سجود، لا من باب عدم وجود الشرط و هو الامام.

نقول: أوّلا ترک الاستفصال دليل على كون فساد صلاتهما مستندا الى عدم وجود الشرط لا إلى غيره، و إلّا لكان اللازم على الامام عليه السّلام أن يفصل بين صورة ترک وظيفة الفرادى، و بين صورة العمل بوظيفته، فمن ترک الاستفصال نكشف عدم كون الحكم بالفساد دائرا مدار العمل بوظيفة الفرادى و عدمه.

و ثانيا لو فرض أنّهما تركا القراءة، و لكن حيث يكون تركهما من باب تخيّل كل واحد منهما بكونه مقتديا، فيكون منشأ تركهما عدم توجههما و غفلتهما من عدم كونهما مأمومين، فلا يبعد اغتفار ترک القراءة فى هذه الصورة و إلحاق هذه الصّلاة بترک القراءة عن سهو (فلا تجب الاعادة بمقتضى لا تعاد) فعلى هذا ليس وجه الحكم بالفساد فى مورد الرواية ترک القراءة، فمنشأ حكمه عليه السّلام على الظاهر، بمقتضى ترک الاستفصال و سياق الخبر، هو فقدان الشرط، و بطلان الصّلاة ليس إلّا من باب كون الشرط شرطا لأصل الصّلاة، لا بخصوص وصف الجماعة، «۱» فتحصل ممّا مرّ كون

---

(۱) أقول كما قلت بحضرته مد ظله، بعد ما يكون الأغلب فى الجماعة ترک القراءة و خصوصا فى مورد الرواية حيث يقتدى كل منهما بالآخر، فالظاهر كون شروعهما فى الصّلاة فى زمان واحد، فهما فى تمام الركعات كانا معا، فمن القريب تركهما القراءة، و مع تركهما القراءة فصلاتهما فاسدة، فيحتمل أن يكون وجه فساد صلاتهما هذا، و أمّا ما أفاده مد ظله من أن ترک القراءة مغتفر فلا يكون الحكم بالفساد مستندا إليه مشكل، لأنّ شمول (لا تعاد) لمثل هذه الصورة التى يكون المكلف عامدا فى الترک، غاية الأمر من باب جهل المركب، مشكل فتأمل، و تحقيق

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱

دخل الامور المعتبرة فى الجماعة على النحو الأوّل.

و أمّا الجهة الثانية، أعنى: صورة الشّک فى أنّ دخل الامور المعتبرة على النحو الأوّل أو الثانى، فنقول: بأن الأصل عدم دخل هذه الامور فى أصل الصّلاة، فبعد ما قلنا من كون الجماعة و الفرادى فردين من طبيعة واحدة، فلو فقد شرط أو وجد مانع، فإنّ لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى، فلا مانع من صحة أصل الصّلاة، غاية الأمر عدم كونها جماعة و عدم ترتب آثار الجماعة عليها، و لكن لا تصل النوبة بالأصل لما استظهرنا من كون ما يعتبر دخيلا فى أصل الصّلاة، فمع الاخلال بما هو المعتبر، فالصّلاة فاسدة، فانقدح فساد أصل الصّلاة فى صورة نقل النية من الجماعة إلى الفرادى إلا فى كل مورد دل الدليل بالخصوص على جوازه. «۱»

الكلام فى محلّه.

كما أنّ ما أفاده مد ظله من أنّه إن كان المستند غير ذلک من ترک القراءة أو زيادة الركن لزم الاستفصال، فمن تركه نفهم إطلاق الحكم لصورة إتيانهما بالقراءة و عدمه، و صورة زيادتهما الركن و عدمها.

نقول: إنّه بعد كون الاغلب ترک القراءة، فإنّ اتكى عليه السّلام بهذه الغلبة و لم يسأل فما أخلّ بالفرض، فلا وجه للتمسک بترک الاستفصال، مضافا إلى أنّه لو فرض دلالة الروايتين على ذلک، فغاية الأمر استكشاف كون الفصل و وجود الامام مانعا و شرطا لأصل الصّلاة، و أمّا استكشاف كون كل الشرائط و الموانع هكذا حتّى يقال فى المسألة المتقدمة: بأنّ اشتراط بقاء نية القدوة أو مانعية قصد عدم القدوة شرط أو مانع لأصل الصّلاة لا لوصف الجماعة، محل إشكال، لإمكان كون نحوة أخذ الشرائط و الموانع مختلفا، فعلى هذا لا يستفاد ممّا مرّ كون دخل الامور المعتبرة فى الجماعة بنحو الاطلاق على النحو الأوّل أو الثانى. (المقرر)

(۱) أقول: قد عرفت عدم إمكان استظهار كون ما يعتبر فيها معتبرا فى أصل الصّلاة، فبعد ذلک تصل النوبة فى صورة الشّک بالأصل،

و الأصل كما أفاده مدّ ظلّه يقتضى عدم كون ما يعتبر.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۲

الأمر الثانى [وقوع فعل العبادات بقصد التقرب]

اشارة

: من الامور الّتى يقع التكلم فيها فى النيـة، هو أنّه بعد ما عرفت من اعتبار القصد و النية فى العناوين القصدية، يعتبر وقوع الفعل بقصـد التقرب فى الصّـلاة، بل و فى مطلق العبادات، و هذا مسـلم، و حيث إنّ القرب المكانى محال بالنسبة إلى اللّه تعالى، فلا يبعد أن يكون الغرض هو أن يؤتى العبد العمل على وجه يكون استناد ذلك إلى اللّه تعالى، و يجعل فعله مربوطا به سبحانه.

و بعبـارة اخرى يكن محركه إلى العمـل جعـل ارتبـاط بينه و بين نفسه، و يطلب بعمله هو لا- غير، فى قبال عمل يكون صـدوره ببعض دواعى النفسانيـة، فيكون المقـدار اللازم من القصـد هو كون صـدور الفعل بداعى التوجّه إليه إمّا لكونه عز اسـمه أهلا للعبادة أو كان لأجل التقرب به، أو بـداعى التوجّه إليه لكى ينتفع من الخيرات التى عنـده من الخيرات الاخرويـة كالجنة، أو الدنيوية كزيادة النعم من درّ الرّزق و غيره، أو لدفع المكاره و المضارّ من مضارّ الاخروية كالنار، أو دنيوية كالأمراض و الاسقام.

ففى كل ذلك يعـدّ العبد مطيعا و كون توجهه و صدور الفعل منه له تعالى، لأنّه فى كل ذلك يتوجه نحو جنابة، و يطلب منه فى قبال من يعمل عملا لا يريد منه جلب توجه اللّه تعالى، بل يفعل لغيره كالمرائى فى عمله.

فيها معتبرا فى أصل الصّـلاة، فالصّلاة صحيحة لو لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى، فإنا موافق مع سيدنا الاستاد آية اللّه العظمى مد ظله فى جهـة، و هى أنّ نقل نيـة الجماعـة إلى الفرادى محل إشـكال و مخالف فى جهـة و هى أنّه بعـد نقل النيـة هو يقول مد ظله ببطلان أصـل الصّـلاة، و عنـدى لم يكن تمامـا، بـل أقول: لو لم يعمـل المأموم بوظيفـة الفرادى تبطل صـلاته من رأس، و أمّا لو عمل بوظيفة الفرادى فصلاته صحيحة، غاية الأمر لم تكن جماعة، و لا يترتب عليها آثار الجماعة منه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۳

فـإنّ كان المراد من اعتبار قصـد التقرب فى العبادات، و منها الصّـلاة، هـذا المقـدار فصـحيح، و بكل ما قلنا يمكن التوجّه نحو جنابه و يعبده، و أمّا إن كان أزيد من ذلك فعلى المدعى إثباته.

[فى ان يكفى فى قصد التقرّب كون محركه هو التوجّه الى اللّه]

ثمّ إنّ هنا كلاما آخر و هو أنّه كما عرفت لو صـدر الفعل من العبـد على أىّ وجه من الوجوه المتقدمة يعدّ مطيعا، و يكفى فى العبادة، و لكن حيث إنّه ليس فى الآثار و الادلّـة لفظ قصد التقرب حتّى ندور مداره، فنقول: بأنّ ما يقال: من اعتبار قصد التقرب فى العبادات، هـل يكون المراد أن يقصـد العبـد فى عبـادته صـدور الفعـل من نفسه قربـة إلى اللّه ثمّ يقع الكلام فى أن مراتب القرب مختلفـة، فمن الناس من يعبده لكونه أهلا، و من الناس من يعبده لكى يصل بالجنة، و منهم من يعبده لأنّ ينجى من النار.

أو يكون المراد أنّه بعـد كون نوع العبادات الواردة فى الشـرع من الامور ليس فى إتيانها دواعى النفسانيـة، بل بحسب الطبع الأوّلى إن كـان يصـدر من العبـد يصـدر لأـجله تعـالى شأنه، فحيث يكون بحسب طبع الاولى المنظور و المقصود منها جنابه، لعـدم دواعى على إتيانها غير هذا الداعى، فبصـرف صدوره بحسب وضعه الاولى هو المقصود و المنظور، فيقال: إنّه يكفى فى تحقق ذلك إيجاد العبادة من العبـد، بمعنى أنّ هـذا المقـدار كاف فى صـيرورة العمل عادة له تعالى، لأنّه بعـد عـدم داع آخر للعبد و المفروض قيامه إلى إتيان

العبادة، فصرف ذلك كاف فى القصد اللازم فى العبادة، و لا يعتبر أزيد من ذلك.

فـالفرق بين التعبـدى و التوصّـلى فى هـذا المقـدار، ففى التوصّـلى يحصل الغرض بأىّ داع يصـدر منه الفعل، و فى التعبـدى لا بـد من صدوره على نحو لا يكون داعيه إلى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۴

العمـل غير اللّه تعـالى، و مع فرض كون وضع العبـادة أوّلاـ و بحيث طبيعته ممّا لا يتعلق بها دواع آخر، فيكتفى فى امتثالها إتيان العمل بدون داع آخر.

الموضع الثالث: من الامور المبحوث عنها فى النية (الضمائم)

اشارة

و هى إمّا محرمة، أو راجحة، أو مباحة، فالكلام فيها يقع فى طى مسائل:

المسألـة الاولى فى الضـمائم المحرمـة، و العمدة منها الرياء، و هو إمّا فى الصّـلاة بأن يقصد الرياء فى أصل الصّـلاة، و إمّا فى جزء من أجزائها الواجبة، و إمّا فى جزء من أجزائها المستحبة.

أمّا إذا قصد الرياء فى أصل الصّـلاة فلا إشـكال فى بطلان الصّـلاة مضافا إلى ارتكاب المرائى فعلا محرما، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و يدلّ على ذلك الأخبار و الاجماع.

و أمّـا إذا نوى الرياء فى جزء من أجزائها الواجبـة، مثلا فى القراءة، فقـد يتوهم عـدم بطلان الصّـلاة لأجل الرياء لو أتى بالجزء مجـددا بقصـد العبوديـة، غايـة الأمر يمكن أن يقال: ببطلان الصّـلاة من باب زيادة العمديـة بناء على شـمول أدلّة بطلان الصّـلاة بالزيادة لمثل المورد.

و لكن لا يخفى عليك أنّ الصّـلاة فاسـدة فى هذه الصورة أيضا، و لا وجه لهذا التوهّم، لأنّه يصدق على من أتى بجزء رياء أنّه أدخل الغير فى عمله، و يستفاد من بعض أخبار الباب أنّ ذلك رياء، و من هنا ظهر بطلان الصّـلاة بالرياء فى جزء المسـتحب، مثل من يرائى فى قنوته، فـإنّه و إن يرائى فى قنوته، و لكن قنوت الصّـلاة من الصّـلاة و ليس خارجـا منها، فمن يرائى فيه يرائى فى صـلاته، لأنّه يريد بذلك أن يقال فى حقّه: بأنّه يؤتى قنوت صلاته حسنا، فيصدق أنّه أدخل الغير فى عمله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۵

و عمله الصّـلاة، و إن كان فى جزء من أجزائه الواجبـة أو المسـتحبة، بل تبطل الصّـلاة بترك ما يكون فى فعله الحزازة و المنقصة رياء مثل من يترك بعض مكروهات الصّلاة، لأنّه يعدّ بتركه هذا بأنّه أدخل رضى الغير فى عمله لأنّه يأتى بصلاته هكذا رياء، فالحق بطلان الصّلاة فى كل من هذه الصور الأربعة لوجود ملاك الفساد فيها.

[فى نقل كلام المحقّق الهمدانى ره]

(و نقول لمزيـد وضوح المطلب حتّى يعلم مـا قيـل فى المقام، و يعلم ما هو الحق فيه: بأنّه يظهر من حاج آغا «۱» رضا الهمدانى رحمه اللّه الاشـكال فى بطلاـن الصّـلاة إذا كان الرياء فى الجزء الواجب أو المسـتحب عنـد التعرض بجزء المسـتحب، فإنّه فى مقام الردّ على التمسـك بروايـة زرارة و على بن سالم- المـذكورتان فى الباب ۱۱ و ۱۲ من أبواب مقدمـة العبادات من الوسائل، المسـتفاد منهما أنّ إدخال رضاء الغير فى العمل يوجب الشـرك و عـدم القبول- قال: إنّ المسـتفاد كون الرياء موجبا لبطلان العمل، و كما تكون الصّـلاة عملا يكون القنوت عملا، فلو أتى قنوته رياء فهو الشـرك فى هذا العمل فقط، و أمّا ساير الأجزاء فهى عمل، أو أعمال اخر لو أتى بها

للّه تعالى، فلم يصدق أنّه أشرك فيها الغير، بل يصدق أنّها له تعالى، فصرف إتيان الجزء رياء لا يوجب بطلان أصل الصّلاة.
و لكن يرى المتأمل فساد كلامه كما قلنا، لأنّه ليست الصّلاة عند العرف إلّا عمل واحد، فمن أشرك فى جزء منها يقال: بأنّه أشرك فى صلاته الغير، فافهم.
هذا كلّه حال الرياء، و أمّا العجب فهو و إن كان من الصفات المذمومة- كما ينادى بذلك بعض آيات الشريفة، و ينتهى بالاستكبار، و منشأه كما يظهر من بعض

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصّلاة صفحه ۲۳.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۳۶

الروايات نقص العقل، و يحصل للانسان من باب عدم التفاته بصغر نفسه و أعماله، و عدم توجهه بحال العباد المطيعين، و عباداتهم حتّى يفهم أنّ الاعمال الحسنة يأتى بها ليست بشىء مهم يوجب العجب و الادلال- و لكن بطلان الصّلاة بسببه محل تأمل، لعدم دليل عليه، فارجع الأخبار و الآثار، فافهم.

المسألة الثانية: فى الضمائم المباحة

، اعلم أنّ لها صورا:
الصورة الاولى: أن يكون للمكلف داع الى الصلاة مستقلا، و داع الى الضميمة المباح مستقلا بحيث يقبل كل منهما لأنّ يصير داعيا إلى الفعل مستقلا و إن لم يكن داعى الآخر فى البين، غاية الأمر حيث لا يمكن ورود العلتين المستقلتين على المعلول الواحد، يكونان جزءين للعلّة للصّلاة.
الصورة الثانية: أن لا يكون أحد الداعيين بهذه المرتبة، بل يكون كل واحد منهما بحيث لو لم يكن داعى الآخر لا يحرّك المكلف هذا الداعى نحو الفعل، بل يكون انضمام كل واحد من الداعيين إلى الآخر علة لصدور الفعل منه.
الصورة الثالثة: أن يكون داعى الصّلاة مستقلا فى اختيار الطبيعة و داعى الضميمة تبع له.
الصورة الرابعة: عكس ذلك.
الصورة الخامسة: أن لا يكون للضميمة داع فى اختيار الطبيعة أعنى: طبيعة الصّلاة أصلا، بل الداعى فى الضميمة داع إلى اختيار الفرد، مثل وقوع الصّلاة مثلا فى المسجد.

[فى ان المنسوب الى كاشف الغطاء عدم بطلان الصّلاة]

أمّا الكلام فى الصورة الاولى: فاعلم أنّه ينسب إلى كاشف الغطاء رحمه اللّه عدم

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۳۷

بطلان الصّلاة فى هذه الصورة نظرا إلى أنّ ما يعتبر ليس إلّا تحقق الامتثال، و الامتثال يصدق فى هذه الصورة، و يستند الفعل إلى داعى الأمر، لأنّ وجود داعى المباح و عدمه سيّان فى الفرض.
و لكن بعد عدم إمكان كون كل من الداعيين علة مستقلة لصدور الفعل لامتناع وحدة الاثر و تعدد المؤثر، و بعد عدم كون أحد الداعيين فقط علة للزوم الترجيح بلا مرجح، فقهرا ما هو العلة هو الجامع بينهما، فيستند الفعل إلى مجموع الداعيين، فليس الفعل مستندا إلى داعى اللّه تعالى فقط، أعنى: داع الأمر فلا، يكفى فى امتثال الأمر بهذا الفعل، لأنّ الامتثال يصدق إذا كان الداعى الامتثال أمر الصّلاة بدون مدخلية شىء آخر.

و ما قيل: من أنّه من يكون له داعى الصّلاة بحيث لو لم يكن له داعى آخر لا يرفع اليد عنه، و كذلك له داع مباح بحيث لا يرفع اليد عنه، فلا يمكن له إتيان الفعل مستندا إلى أحد الداعيين، فلا بدّ من الاكتفاء فى مقام الامتثال بهذا الفعل، فاسد لأنّه يمكن له تخليص الداعى، و ليس ذلك أمرا متعذرا أو متعسرا لأنّه و لو وجد فى النفس دواع مختلفة، و لكن بعد حساب أطراف كل منها، و المصالح و المفاسد المترتبة عليها، فإن يرى الشخص عدم إمكان الجمع بينها، يرفع اليد عن بعضها، ففى المقام و إن كان له داع مباح فى حدّ ذاته أيضا، و لكن بعد ما يرى من أنّ بقاء هذا الداعى و المقصود يوجب عدم إمكان امتثال أمر المولى، و بالنتيجة يوجب تفويت مصلحة الواقع و الوقوع فى العذاب الاليم، يرفع اليد عن داعيه الآخر، فظهر لك بطلان العبادة فى هذه الصّورة.

و امّا الكلام فى الصورة الثانية: أن يكون كل من الداعيين بحيث لا يمكن

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۸

أن يصير كل واحد منهما مستقلا مؤثرا و علّة لصدور الفعل، و لكن ضمّ كل منهما إلى الآخر يصير داعيا إلى الفعل، فلو لم يكن له كل واحد منهما لا يصدر الفعل عنه لعدم تعلق داعيه بأحدهما بحيث يصير علّة بنفسه لصدور الفعل، فيكون كل منهما جزء الداعى، ففى هذه الصورة أيضا لا تصحّ الصّلاة، لعدم حصول الامتثال بذلك، إذ الفعل ليس مستندا إلى داعى التعبد فقط، بل إليه و إلى داعى المباح.

و امّا الكلام فى الصورة الثالثة: أن يكون له الداعى إلى صدور الفعل بداعى التعبد و بقصد امتثال الأمر مستقلا بحيث يصدر عنه الفعل بهذا الداعى، و هذا الداعى مؤثر و علة فى صدور الفعل عنه مستقلا، و لكن له داع آخر بتبع ذلك، بحيث أنّ داعيه الأصلىّ هو صدور الفعل للّه تعالى، و لكن له داع مباح تبعى، ففى هذه الصورة تصحّ الصّلاة، لأنّ الفعل مستند إلى داعى التعبد فيحصل الامتثال، لأنّ وجود داع التبعى و عدمه سيان فى صدور الفعل عنه.

و امّا الكلام فى الصورة الرابعة: عكس ذلك، و لا إشكال فى فساد فى هذه الصورة، لأنّ الصّلاة ليست مستندا إلى داعى القربة لكون داعى المكلف إلى صدور الفعل داع مباح، فلا يتحقّق الامتثال. «۱»

الموضع الرابع [توقف صيرورة الفعل مصداقا لعنوان قصدى على القصد]

اشارة

: من الامور المبحوثة فى النية، هو أنّه قد مرّ منا بأنّ صيرورة

---

(۱) الصورة الخامسة لم يتعرض لها سيدنا الاستاد مدّ ظله العالى و لا يبعد عدم الاشكال فى الضميمة إذا كانت فى اختيار الفرد لا فى أصل الطبيعة، لأنّه بعد كون الأمر بالطبيعة، و المكلف مخير بين اختيار كل فرد منها، فله اختيار الفرد بداع آخر مباح، و أمّا إن كانت الضميمة محرمة، مثل أن يختار فردا رياء فيصير العمل فاسدا، لأنّه يصدق أنّه أدخل فى عمله رضاء الغير، فيصير العمل فاسدا، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۹

الفعل مصداقا لأحد العناوين القصدية موقوف إلى القصد، لأنّه بعد كون الفعل قابلا لأن يصير مصداقا لعناوين مختلفة و طبائع متفاوتة، و على الفرض يكون كل طبيعة من هذه الطبائع من العناوين القصدية، فلا يصير الفعل مصداقا لأحدها إلّا بالقصد، و لأجل ذلك قلنا: بأنّه لا بد فى مقام إتيان العمل من تعيين هذه العناوين و القصد بها، و قلنا: بعدم الفرق فى هذا المقام بين كون العنوان تعبديا أو توصليا، و لا بين كونه مورد تعلق الأمر أو لا، بل ليس المنظور من إتيانه إلا ترتب أثر خاص عليه، فتارة يقال فى مقام البحث عن النية: باعتبار قصد التعيين فيها، و يراد به ما قلنا، فلا إشكال فى اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى.

و لكن قد يقال: باعتبار قصد التعيين و عدمه، و يراد به غير ذلك، فنقول: تارة يقال: بأنّه إذا كان فردان أو أفراد من الطبيعة الواحدة مورد تعلق الأمر، ففى مقام امتثال كل فرد من هذه الأفراد هل يجب التعيين أم لا؟ مثلا إذا قال المولى (من قتل مؤمنا خطا فعليه عتق رقبة) فمن قتل مؤمنين خطا، ففى مقام الامتثال و عتق الرقبة يجب عليه التعيين، و لازمه أنّه فى مقام الامتثال يقصد العتق بعنوان امتثال أمر خاص متعلق به و هكذا، و إلّا لا يحصل الامتثال، أو يكفى فى مقام الامتثال فى المثال المتقدّم عتق العبدين و إن لم يقصد فى مقام عتق كل واحد منهما كون ذلك بعنوان امتثال أىّ من الأمرين.

لا- إشكال فى عدم اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى، لأنّه بعد كون كل منهما من الطبيعة الواحدة، و ليس المطلوب منهما إلّا إتيان فردين من الطبيعة، و على فرض كون أمرهما تعبديا ليس المطلوب إلّا إتيان الفردين بقصد التعبد، فبمجرد عتق المكلف عبدين بقصد التعبد و إطاعة أمر المولى، يحصل الامتثال و إن لم يعين فى مقام

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۰

الامتثال امتثال خصوص كل أمر من الأمرين، لكفاية ذلك فى مقام الامتثال.

فقد يقال قصد التعيين فى النية و يراد به هذا، فلا دليل عليه.

و تارة يقال فى مقام توجه تكليف معلوم بالمكلف: بأنّه هل يكتفى فى مقام الامتثال بالامتثال الاجمالى، أو لا؟

و هذه المسألة تعرضناها فى الاصول حين التكلم فى جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى و عدمه، و مما يقال فى وجه عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى هو اعتبار قصد التعيين، و حيث يعتبر تعيين المأمور به حين العمل، و على الفرض فى مقام الامتثال الاجمالى ليس المأمور به معيّنا حتّى يقصده حين اتيانه، فلهذا لا يكتفى بالامتثال الاجمالى.

و الحق عدم اعتبار هذه المعنى من قصد التعيين أيضا، لأنّ العقل لا يرى دخل ذلك فى صدق الاطاعة، فمن كان عليه واجب مردد بين شيئين لو أتى بهما احتياطا، يعدّ عند العقلاء مطيعا و ممتثلا لأمر المولى و إن لم يعيّن حين الاتيان أنّ أيّا منهما يكون المأمور به، و لا فرق فى ذلك بين ما يكون الدوران بين المتباينين كما مثلنا، أو بين الأقل و الأكثر مثل ما إذا لم يدر بأنّ الصّلاة الواجبة لها تسعة أجزاء، أو عشرة اجزاء، و لا يحتمل كون الأقل مطلوبا بشرط عدم الزيادة، فإنّ أتى بعشرة أجزاء احتياطا يعدّ ممتثلا للأمر الصادر من المولى.

[فى ذكر بعض الامور فى الباب/ الامر الاول]

و نقول توضيحا للمطلب: بأنّ المستفاد من كلمات الشّيخ رحمه اللّه و غيره هو أنّ منشأ الاشكال فى عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى أمور:

الامر الأوّل: من باب اعتبار قصد الوجه فى العبادة، و الحق عدم اعتباره.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۱

[فى ذكر الامر الثانى و الثالث]

الامر الثانى: من باب كون الامتثال الاجمالى فى صورة استلزامه التكرار لعبا و عبثا بأمر المولى، و هذا واضح الفساد، لأنّه لا يعدّ من يكون فى تكراره فى مقام الاطاعة أنّه لاعب و عابث، نعم، ربما يعدّ بعض صوره لعبا و عبثا، مثل ما إذا تكرر ألف مرة مع تمكنه من امتثال التفصيلى، و الاتيان بمرّة واحدة.

الامر الثالث: و هو ما يظهر من كلمات بعض الأعاظم من المعاصرين، و صار منشأ الاشكال عنده، و لم يكتف بامتثال الاجمالى و هو أنّه لا بد فى صدق الاطاعة و تحققه فى نظر العقل، كون المأمور منبعثا من بعث المولى، بحيث يكون محركه نحو العمل العلم بالأمر،

و تعلق الأمر بالمأمور به، و علمه بکون المأمور به منطبقا له، فإذا علم تفصیلا بالمأمور به فیکون انبعاثه نحو العمل العلم بالأمر، و أمّا إذا علم إجمالا- بأنّ احدا من الأمرین یکون هو المأمور به، و لا یدری حین الاتیان بکل منهما بأنّه هو المأمور به، فلیس محرکه العلم بالأمر، بل المحرک هو احتمال الأمر، و لا یکفی فی تحقق الاطاعة احتمال الأمر.

نعم، بعد إتیان کل منهما و لو یعلم بتحقق ما یکون المأمور به منطبقا علیه، و لکن ما هو المعتبر فی صدق الاطاعة هو أن یکون عمل الفاعل حال العمل، بداعی تعلق الأمر بهذا العمل، فانبعاثه لیس عن العلم بالبعث، بل یکون باحتمال البعث، و الانبعاث باحتمال البعث و إن یعدّ إطاعة، إلّا أنّ رتبته مؤخرة عن الانبعاث من العلم بالبعث، فمع التمکن من الامتثال التفصیلی و الانبعاث عن العلم بالأمر، مقدم رتبة عن الامتثال الاجمالی و الانبعاث عن احتمال الأمر.

و فیه أنّ ما أفاده رحمه اللّه من أنّ المحرک احتمال الأمر، لا وجه له، فإنّ من الواضح کون المحرک و الباعث باتیان طرفی العلم الاجمالی هو علم المکلف بالأمر، فهو فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۲

إتیانه بکل منهما لا ینبعث إلّا لأجل علمه بالأمر، غایة الأمر حین الاتیان بکل منهما لیس المعلوم عنده کون هذا منطبق المأمور به، و لیس ذلک معیّنا علیه، و صرف عدم علمه بذلک لا یضرّ بصدق الإطاعة، بل یعدّ العبد الممتثل بهذا النحو أنّه فی صدد اطاعة أمر المولی، و لا یطلب المولی منه إلّا الاتیان بما أمر به، و هو علی الفرض یأتی بما أمر به فی ضمن فردین یعلم بکون احدهما المأمور به، فلا وجه لعدم الاکتفاء بهذا النحو من الامتثال، و لا نری أنّ العقل یحکم بعدم تحقق الاطاعة بهذا النحو.

الموضع الخامس: من الامور الّتی نبحث عنه فی النیة هو مسئلة العدول.

اشارة

بعد ما عرفت من أنّ الصّلاة من جملة العناوین القصدیة و لا بدّ فی تحققها أی:

تحقق جنسها من القصد، و کذلک بعض أنواعها کالظهریة، و العصریة، و الادائیة، و القضائیة، و النفلیة، و الفرضیة بحیث لا یصیر الخارج منطبق أحد هذه العناوین إلّا بالقصد، و لیس احتیاجها إلی القصد من باب الترتیب المعتبر بین بعضها مع البعض، کالعصر المترتب علی الظهر، بل من باب تعدد أنواعها، فإنّ الظهر نوع، و العصر نوع آخر من الصّلاة، و کذلک الأداء نوع، و القضاء نوع آخر، و هکذا النافلة نوع، و الفریضة نوع آخر منها.

و لأجل هذا قلنا: بأنّ الخارج لا یصیر مصداق أحد هذه العناوین إلّا بالقصد فلو أتی بصورة صلاة فی الخارج بلا قصد إلی أحد هذه الأنواع، فهو لا یصیر منطبق أحد منها، لأنّ صیرورتها مصداقا لأحد منها یحتاج إلی القصد.

إذا عرفت ذلک نقول: یقع الکلام فی جواز العدول من صلاة إلی صلاة اخری و عدمه، مثلا شرع المصلّی فی صلاة العصر بتخیل أنّه أتی بالظهر، أو فی العشاء بتخیل إتیانه المغرب أو فی المغرب بعد دخول وقته بتخیل إتیانه الظهر، أو

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۳

العصر فی هذا الیوم من باب العدول من الأوّل إلی القضاء، أو من قضاء اللاحق إلی السابق.

اعلم أنّ الکلام فی جواز العدول تارة یقع فی ما تقتضیه القاعدة مع قطع النظر عن الروایات، و تارة یقع الکلام فی جواز العدول و عدمه بمقتضی الروایات، فالکلام فی المقامین:

[الکلام فی ما یقتضیه القاعدة فی العدول]

أمّا الكلام فى ما تقتضيه القاعدة، فنقول: بعد ما عرفت من كون الظهرية و العصرية، و المغربية و العشائية، و الأداء و القضاء، و النفل و الفرض فى الصّلاة، من العناوين القصدية مثل أصل الصّلاة، فإذا وقع فى الخارج بعض الصّلاة بقصد أحدها مثلا بقصد العصر، فليس قابلا لأنّ يصير مصداقا للظهر، فلو شرع أحد فى صلاة بقصد العصر و أتى بركعة منها أو ركعتين، فإذا عدل من نية العصر إلى الظهر و أتمّها ظهرا.

فإمّا أن يقال: بأنّ كل هذه تقع للعصر و لا أثر للعدول، فهو- مضافا إلى كونه خلاف الفرض، لأنّ الفرض فى جواز العدول هو صيرورة الصّلاة بعد العدول مصداقا للمعدول إليه لا المعدول عنه- لا بد من الالتزام بصيرورة هذه عصرا مع كونه فى بعضها غير قاصد للعصر، و الحال أنّها لا تصير عصرا إلّا بالقصد على الفرض.

و إمّا أن يقال: بصيرورتها بعد العدول ظهرا، فهو أيضا غير صحيح، لأنّه على الفرض بعض منها وقع عصرا باعتبار قصده الأوّل.

و أمّا أن يقال: بأنّها تقع ظهرا و عصرا كليهما، فهو- مع كونه خلاف فرض القائل بجواز العدول، لأنّ مقصوده وقوع تمام الصّلاة بعد العدول للمعدول إليه، لا له

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۴

و للمعدول عنه- لا يمكن الالتزام بكون صلاة واحدة ظهرا و عصرا كليهما، مضافا إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ العدول بمقتضى القاعدة محال من باب أنّه يلزم تأثير المتأخر فى المتقدم، لأنّ المقصود و هو صيرورة الصّلاة بعد العدول للمعدول إليه، و هذا معنى تأثير المتأخر فى المتقدم، بل لازمه الانقلاب، لأنّه بعد العدول بينة الظهر من نيّة العصر أعنى: صيرورة ما مضى من الصّلاة للظهر، هو انقلاب ما وقع للعصر، بمقتضى نيّة السابقة الّتى عنوت بعنوان العصر و صارت مصداقا لها، بالظهر، و هذا محال.

هذا كله بمقتضى القاعدة، فعلى هذا بعد كون جواز العدول خلاف القاعدة، بل يكون محالا، فجوازه محتاج إلى الدليل الوارد من الشرع، ففى كل مورد يكون الدليل على جوازه نقول به تعبدا، و إلّا فلا.

[الكلام فى جواز العدول بمقتضى الروايات]

اشارة

أمّا المقام الثانى أعنى: جواز العدول و عدمه بمقتضى الدليل، فنقول: ما يتمسّك به لجواز العدول بعض الروايات:

الرواية الاولى: ما رواها محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه و عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء، و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم، ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامة إقامة لكل صلاة، و قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: و إن كنت قد صليت الظهر و قد فاتتك الغداة، فذكرتها فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها، و قال: إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر، فذكرتها و أنت فى الصّلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى، ثمّ صلّ العصر، فإنّما هى أربع مكان أربع، و إن ذكرت أنّك لم

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۵

تصلّ الاولى و أنت فى صلاة العصر و قد صليت منها ركعتين، فانوها الاولى ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صل المغرب، فإنّ كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صليت من المغرب ركعتين، ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمها ركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّى المغرب، فإنّ كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب و إن كنت ذكرتها و قد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب، ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإنّ كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صليت

الفجر فصلّ العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الاولى و فى الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و ان كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإنّ خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأولهما، لأنّهما جميعا قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّها إلّا بعد شعاع الشمس، قال:

قلت: و لم ذلك؟ قال: لأنّك لست تخاف فوتها). «۱»

و هذه الرواية تعرضت أحكاما:

[فى الرواية الاولى لجواز العدول و عدمه/ الفقرة الاولى]

الفقرة الاولى: (إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهن، فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامة اقامة لكل صلاة) ففى هذه الفقرة يكون عليه السّلام فى مقام بيان كفاية أذان واحد إذا أراد المكلف

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۶

إتيان صلوات متعددة بأن يصلّى صلاة بأذان و إقامة، ثمّ كلّ صلاة يصلّى بعدها يكفى لها الاقامة و قوله (فابدأ بأولهن) لم يكن فى مقام بيان الترتيب بين ما فات منه من الصلوات حتّى يقال باعتبار الترتيب بينها، بل حيث يكون فى مقام إفادة حكم كفاية أذان واحد لا فى مقام إفادة الترتيب، فلا يستفاد منه الترتيب، و قوله (فابدأ بأولهن) يكون المراد ما هو الأوّل بحسب شروع، يعنى الأذان يقول قبل أوّلهنّ مع الاقامة، ثمّ يأتى بما بقى باقامة إقامة.

[الكلام فى الفقرة الثانية]

الفقرة الثانية: (و قال: و قال أبو جعفر عليه السّلام: و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها) يحتمل أن تكون المخاطبة الواقعة بين أبى جعفر عليه السّلام و بين زرارة المذكورة فى هذه الرواية فى مجلس واحد، و يحتمل أن تكون فى مجلسين أو مجالس، و قول زرارة (و قال أبو جعفر عليه السّلام) ربما يؤيد ذلك و لم يصل إلينا كتاب زرارة فيحتمل أنّه ذكر السؤالات و الأجوبة الّتى وقعت بينه و بينه عليه السّلام فى كتاب، ثمّ فى أوّل كل سؤال و جواب مثلا قال (و قال أبو جعفر عليه السّلام) و على كل حال يستفاد من هذه الفقرة حكم آخر، و هو قضاء الغداة إذا ذكر فوتها و لو كان بعد العصر، ثمّ بعد ذلك أفاد عليه السّلام قضاء كل صلاة فات متى ما ذكرها.

و قد يتوهّم من هذه الفقرة المضايقة بمعنى أنّ وقت قضاء الفائتة يكون مضيّقا لا موسعا حتّى يقال بناء على المضايقة لا بدّ له البدار بقضاء الفائتة فورا، و لا يشتغل بشيء سواها إلا بمقدار الضرورة لانه عليه السّلام قال (فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها) و كذلك قال (و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها) و ظاهرها وجوب إتيان الغداة فى أوّل زمان التذكر، و هذا معنى المضايقة فى الوقت.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۷

و لكن لا مجال لهذا التوهّم لانه عليه السّلام بعد قوله (فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها) قال (و لو بعد العصر) فحيث إنّه يكون بعد العصر الصّلاة مكروهة أو محرمة كما عند العامة فيكون الأمر عقيب الحظر أو الكراهة، فلا ظهور للأمر فى الوجوب، بل يكون فى مقام أنّ القضاء واجب، و بعد كونه واجبا يجب إتيانه، و يجوز فى كل ساعة حتّى فى الساعات المكروهة، فلا يستفاد من الرواية المضايقة.

الفقرة الثالثة:

(و قال إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر و أنت فى الصّلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمّ صلّ العصر، فإنّما هى أربع مكان أربع) و الظاهر من هذه الفقرة فى حدّ نفسها هو وجوب العدول من العصر إلى الظهر إذا نسى الظهر و دخل فى العصر، سواء كان فى أثناء العصر أو بعد الفراغ منها.

أمّا جواز العدول فى الأثناء، فيدل عليه هذه الفقرة، و الفقرة الّتى بعدها، و بعض روايات اخر، و يكون المفتى به بين الاصحاب رضوان اللّه عليهم.

و أمّا العدول بعد الفراغ من اللاحقة إلى السابقة مثلا فى المورد المذكور فى الرواية، من العصر إلى الظهر بعد الفراغ من العصر بأن ينوها الاولى- فهو و إن كان جائزا بمقتضى ظاهر هذه الفقرة، و مقتضى ظاهر رواية ابن مسكان عن الحلبى، إلّا أنّه بعد ما نرى من كون المشهور من القدماء لم يفتوا على طبقها، مع أنّهم ترووا هاتين الروايتين و أعرضوا عن هذه الفقرة من رواية زرارة، مع كون الرواية متقنا من حيث السند و عن رواية ابن مسكان عن الحلبى، فلم تكن الروايتان حجتين لهذا الحكم، لأنّ أدلّة حجية خبر الواحدة، و العمدة منها هو بناء العقلاء، لا تشملهما، لعدم كون بناء العقلاء على الأخذ بمثل هذه الرواية.

(و لا ينافى عدم إمكان العمل بهذه الفقرة من رواية زرارة مع العمل ببعضها

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۴۸

الاخر، لأنّ فى هذه الفقرة لم تكن حجة، فعلى هذا لا يمكن الالتزام بجواز العدول من اللاحقة السابقة بعد الفراغ من اللاحقة، و يأتى بالنظر التشويش فى هذه الفقرة، لأنّه بعد ما يفرض العدول فى الأثناء، فإنّ كان فى هذه الفقرة كما هو ظاهرها، فرض العدول فى الأثناء و بعد العصر، لا وجه لذكر الأثناء مجددا، فيحتمل كون هذه الفقرة من زيادة الواقعة فى الرواية، أو غير ذلك ممّا يوهن متن هذه الفقرة).

[الكلام فى الفقرة الرابعة و الخامسة و السادسة و السابعة]

الفقرة الرابعة: (فإن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر) و هذه الفقرة تدلّ على وجوب العدول من العصر إلى الظهر إذا تذكر عدم إتيان الظهر فى أثناء العصر.

الفقرة الخامسة: (و ان كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين، ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر، ثمّ قم فاتمها ركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّى المغرب) و هى ظاهر فى وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة و بيّن الصغرى و هو العدول من المغرب إلى العصر إذا تذكر فى أثناء المغرب.

الفقرة السادسة: (فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب، فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة، فانوها المغرب، ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة) بيّن حكمين:

الأوّل: إتيان المغرب لو نسيها و صلّى العشاء،

الثانى: العدول من العشاء إلى المغرب إذا تذكر نسيان المغرب بعد ما صلّى ركعتين من العشاء، أو قام إلى الثالثة من العشاء.

الفقرة السابعة: (فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صلّيت الفجر

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۴۹

فصلّ العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الاولى أو فى الثانية من الغداة، فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإنّ خشيت أن تفوتك

الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما لأنّهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس. قال: قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك لست تخاف فوتها) و بين عليه السّلام أحكاما فى هذه الفقرات، و مفادها واضح. «۱»

[الكلام فى الرواية الثانية]

الرواية الثانية: ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى، فقال: إذا نسى الصّلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالتى نسى، و إن ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمها بركعة، ثمّ صلّى المغرب، ثمّ صلّى العتمة بعدها، و ان كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين، ثمّ ذكر انّه نسى المغرب أتمها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصلّى العتمة بعد ذلك). «۲»

تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الفائتة إن كان المراد من قوله (نسى صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى) هو تذكره بعد خروج الوقت كما هو ظاهره، و تدلّ

(۱)- (أقول: و قوله عليه السّلام أخيرا (أيهما ذكرت الخ) دالّ على المواسعة، أمّا أوّلا فلأنّه قال عليه السّلام (لا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس) فجوّز تأخيرها، و أمّا ثانيا و هو العمدة، العلة الّتى ذكرها لجواز التأخير، و هو قوله (لأنّك لست تخاف فوتها) فالظاهر منه هو أنّك فى السعة، لأنّك لست تخاف فوتها، يعنى: وقتها موسعة، و هذا معنى المواسعة). (المقرّر).

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۰

على العدول من اللاحقة إلى السابقة.

[الكلام فى الرواية الثالثة و الرابعة]

الرواية الثالثة: ما رواها حماد عن الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أمّ قوما فى العصر، فذكر و هو يصلّى بهم، أنّه لم يكن صلّى الاولى؟ قال: فليجعلها الاولى الّتى فاتته، و يستأنف العصر، و قد مضى القوم صلاتهم، و رواها الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابن أبى عمير مثله إلّا انّه قال (و قد مضى القوم بصلاتهم). «۱»

تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، لأنّ فيها الأمر بالعدول من العصر إلى الظهر.

الرواية الرابعة: ما رواها ابن مسكان عن الحلبى (قال: سألته عن رجل نسى أن يصلّى الاولى حتّى صلّى العصر، قال: فليجعل صلاته الّتى صلّى الاولى، ثم ليستأنف العصر) «۲» تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، و موردها صورة الفراغ من العصر، فلا يعتمد على الرواية لإعراض الأصحاب عنها، لما قلنا فى رواية زرارة.

و نحن نعدّ الرواية الثالثة و الرابعة روايتين، و لا مجال لتوهم كونهما واحدة لما يرى من أن الراوى فيهما واحد، لأنّ حماد يروى عن الحلبى و ابن مسكان يروى عن الحلبى، لأنّ حماد يرى أنّ نوعا من رواياته يروى عن عبيد اللّه بن على الحلبى، و ابن مسكان يروى عن محمد بن على الحلبى فعلى هذا لا يبعد كون كل منها رواية مستقلة.

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۱

الرواية الخامسة:

اشارة

ما رواها الحسن بن زياد الصيقل (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى الاولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الاولى، و ليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسى المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال: فليتم صلاته، ثمّ ليقض بعد المغرب قال: قلت له: جعلت فداك: قلت حين نسى الظهر، ثمّ ذكر و هو فى العصر: يجعلها الاولى ثمّ يستأنف، و قلت لهذا يتم صلاته ثمّ يقضى بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة). «۱»

و ظاهرها الفرق بين العصر و العشاء، فيجوز العدول من العصر إلى الظهر، و لا يجوز العدول من العشاء إلى المغرب معللا بأن العصر ليس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة، و قد تصدى الفاضل الهندى رحمه اللّه صاحب كشف اللثام لتوجيه الرواية، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّ قوله (ثمّ ليقض بعد المغرب) يقرأ لفظ (بعد) بفتح الدالّ، فيكون المراد أنّه يتم صلاته الّتى شرع فيها بنية العشاء مغربا، ثمّ ليقض بعد هذه الصّلاة الّتى بالعدول صارت مغربا العشاء،

و بعبارة اخرى يقضى: أى يأتى بالعشاء بعد المغرب.

ثمّ قال فى توجيه سؤال السائل عن الفرق و ذكر جواب الامام عليه السّلام مع العلة:

بأنّ السائل ليس سؤاله من علّة الفرق بين العصر و العشاء من حيث جواز العدول فى الاولى و عدمه فى الثانية، بل بعد ما قال عليه السّلام فى مقام جواز العدول من العصر إلى الظهر و جعل العصر ظهرا بأنّه (و ليستأنف العصر) فعبر بلفظه (الاستيناف) فكان

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۲

سؤال السائل من علّة التعبير فى الاولى بالاستيناف بقوله (و ليستأنف) و فى الثانية بالقضاء بقوله (ثمّ ليقض) فقال عليه السّلام فى الجواب بما يرجع إلى أنّ علّة الفرق فى التعبير هو أن العصر ليس بعدها صلاة، و لاجل هذا قلت (و ليستأنف) و العشاء بعدها صلاة و لهذا قلت (ليقض).

[فى ردّ كلام الفاضل الهندى]

هذا حاصل ما قال توجيها للرواية، و لا يخفى ما فيه من البعد، لأنّه كما ترى ظاهر الرواية هو الفرق بين العصر و العشاء من حيث جواز العدول فى الاولى و عدمه فى الثانية، و حيث إنّ الرواية فى هذا الحيث مخالف مع ساير الروايات، و ما هو المشهور عند الاصحاب، فالأولى ردّ علمها إلى أهله.

إذا عرفت حال الروايات نقول بعونه تعالى: اعلم أنّ الكلام يقع تارة فى جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة الأدائية بعد الفراغ من اللاحقة، بأن صلّى العصر فتذكر نسيان الظهر.

و الحق عدم الجواز، لأنّه بعد كون العدول خلاف القاعدة حتّى بالنسبة إلى الأثناء، فنحتاج فى الخروج من القاعدة من الدليل، و ليس لنا دليل.

إن قلت: بأنّ رواية زرارة و ابن مسكان عن الحلبى تدلّ على ذلك.

نقول: بأنّه كما قلنا بعد كون الشهرة على خلافهما، و عدم وجود قائل بذلك من القدماء، فيكشف ذلك عن إعراضهم عن رواية زرارة فى خصوص هذه الفقرة الدالّة على ذلك و من رواية ابن مسكان، فعلى هذا لم يكن مقتضى الحجية فى الروايتين من حيث هذا الحكم موجودا، لعدم بناء العقلاء على أمثال

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۳

هذه الرواية. «۱»

[فى ان العدول فى الاثناء من اللاحقة الى السابقة فجائز]

و تارة يقع الكلام فى العدول فى الأثناء، اعلم أن مورد الروايات و خصوصا رواية زرارة المتقدمة، هو العدول من اللاحقة إلى السابقة الّتى سابقة على اللاحقة بلا فصل، كالظهر بالنسبة إلى العصر، و المغرب بالنسبة إلى العشاء، و من اللاحقة إلى السابقة الّتى مضى وقتها و تذكر فى أثناء اللاحقة، لكن فى خصوص الفائتة الّتى سابقة على اللاحقة بلا فصل صلاة اخرى، مثل ما إذا كان فى الظهر فتذكر نسيان الغداة، أو كان فى المغرب فتذكر نسيان العصر، أو كان فى الغداة فتذكر نسيان العشاء، فوجوب العدول فى خصوص مورد الروايات، و هو ما بينا، ليس محل كلام و إشكال.

[فى ان الاشكال فى صور ثلاثة/ الصورة الاولى]

إنّما الكلام فى صور:

الصورة الاولى: هل يجوز العدول من اللاحقة إلى السابقة الّتى يكون بينها و بين اللاحقة صلاة اخرى أو صلوات اخر أم لا؟ مثل ما إذا شرع فى العصر، و تذكر أنّه لم يصلّ الغداة، أو فى المغرب فتذكر نسيان الظهر، أو فى الغداة و تذكر نسيان المغرب، أو كان فى الظهر و تذكر نسيان ظهر يوم السابق، و هكذا و الأمثلة كثيرة، فهل تشمل الروايات هذه الصورة أم لا؟

---

(۱)- أقول: و أمّا العدول من الحاضرة إلى الفائتة بعد الفراغ فغير ممكن، فلا يمكن العدول بعد الفراغ من الظهر إلى الصبح، لأنّها أربع ركعات و الغداة ركعتين، و كذلك من المغرب بعد الفراغ منها إلى الظهر أو العصر لانها ثلاث ركعات و كل منهما أربع ركعات، و لا- من الغداة إلى المغرب و العشاء، لأنّها ركعتين و هما ثلاث ركعات و اربع ركعات إلا أن يقال بالعدول من خصوص العشاء إلى الظهر أو العصر. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۴

[فى ذكر الصورة الثانية و الثالثة]

الصورة الثانية: يقع الكلام فى ترامى العدول، و هو أنّه مثلا إذا تذكر فى اللاحقة عدم إتيان السّابقة، مثلا تذكر فى العصر عدم إتيانه الظهر، فعدل إلى الظهر و بعد العدول إلى الظهر تذكر عدم إتيان الغداة، و بعبارة اخرى هل يكون هنا محل العدول، و بعبارة ثالثة فى هذا المورد عدل فى صلاة مرتين: مرة من العصر إلى الظهر، و مرة من الظهر إلى الغداة، هل يشمله الروايات أم لا؟ وجهان:

وجه عدم كون الصورتين المتقدمتين مورد العدول، هو أنّ ظاهر الروايات، كما قلنا، غير الموردين، فبعد كون العدول على خلاف القاعدة، لا وجه لجواز العدول فى الصورتين:

وجه جواز العدول هو أن يقال: بأن خصوصية كون السابقة سابقة على اللاحقة بلا فصل صلاة، و كذلك خصوصية كون العدول فى مورد الروايات من صلاة إلى صلاة اخرى فقط، تكون ملغى فى نظر العرف، لأنّه بعد عرض الروايات على العرف لا يفهم فرق فى

شمولها لكل هـذه الموارد، و المـذكور فى الـدليل و إن كان صورة واحـدة إلّا أنّه لا خصوصـية للمورد المذكور فيها، فتشـمل الحكم للصورتين أيضا. «۱»

الصورة الثالثـة: من دخل فى اللاحقـة و تـذكر عـدم إتيان السابقـة الأدائيـة، فتارة يتذكر فى الوقت المشترك بينهما، مثل من شـرع فى العصـر بعـد مضـى مقـدار أربع ركعات من أوّل الظهر، فلا إشـكال فى وجوب العـدول من العصـر إلى الظهر، و هكـذا من العشاء إلى المغرب لو لم يتجاوز محل العدول، و هذا ممّا لا كلام فيه.

---

(۱)- لم يختر مـدّ ظله العـالى أحـد طرفى المسألـة، و لكن أقول: بـأنّ شـمول الحكم لكلا الصورتين خصوصا فى بعض صـغرياتهما و بالاخص فى الصورة الثانية، مشكل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۵

و تارة يقع الكلام فى ما إذا شـرع فى اللاحقـة قبل إتيان السابقـة فى الوقت المختص بالسابقـة، مثل ما إذا شـرع فى العصـر قبل مضـى مقـدار أربع ركعات من أوّل الوقت و لم يأت بالظهر، و كان دخوله فى العصـر نسـيانا، فتـذكر فى الأثناء و له صورتان، لأنه مرة يتذكر فى أثناء اللاحقة بعدم إتيان السابقة و قبل العدول إلى السابقة يتذكر بأنّه شرع فى اللاحقة فى الوقت المختص بالسابقة، و اخرى يشرع فى اللاحقـة و يتـذكر فى أثنائها عـدم إتيانه السابقـة، فيعـدل منها إليها و ينويها السابقة، ثمّ بعد العدول يتذكر بأنّ شـروعه فى اللاحقة كان فى الوقت المختص بالسابقة، و أنّ ما مضى من صلاته قبل العدول وقع فى الوقت المختص بالسابقة، فهل يكون هنا محل العدول أم لا؟ بمعنى: أنّ ما بيـده من الصّـلاة قابل لأنّ تصـير السابقة، مثلا تصـير العصـر الواقع بعضـها السابق على العدول فى الوقت المختص بالظهر، ظهرا بالعدول أو لا.

اعلـم أنّـه تـارة نقـول بـأنّ الـوقت مشـترك بيـن الظهر و العصـر، فيكـون من أوّل الزوال إلى المغرب وقت لهمـا، و كـذلك نقـول فى العشاءين، غاية الأمر لا بد من إتيان الظهر قبل العصـر، و المغرب قبل العشاء، لأنّ هذه قبل هذه، فلا إشـكال فى كون محل الكلام من موارد العدول، لأنّه شرع فى العصر فى وقتها غاية الأمر نسى الترتيب، فبعد التذكر فى أثنائها يعدل إلى الظهر و يشمله الروايات الواردة فى باب العدول.

و لكن تارة نقول، كما هو المشـهور عند القدماء رضوان اللّه عليهم، و لا يبعد كون هذا أقوى- بأنّ مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال مختص بـالظهر، و لاـ يـدخل وقت العصـر إلّا بعـد مضـى ذلك، و كـذلك مقـدار ثلاث ركعات من أوّل المغرب وقت للمغرب، و لا يدخل وقت العشاء إلّا بعد مضى هذا المقدار.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۶

فعلى هذا حيث إنّه على الفرض فى مسئلتنا ما مضـى من صـلاة العصـر أو العشاء مثلا وقع فى الوقت المختص بالظهر أو المغرب، يقع الكلام فى أنّ المورد يجوز أو يجب العدول من العصر إلى الظهر، و تصير الصّلاة ظهرا أم لا؟ وجهان.

وجه عـدم كون المورد مورد العـدول، هو أنّه لاـ بـدّ فى العـدول من شـمول الأخبـار المتقدمـة له، لكون العـدول خلاـف القاعـدة، و المسـتفاد من الأخبار هو أنّ العصـر الواقع صـحيحا من غير حيث الترتيب إذا وقع قبل الظهر و تـذكر فى الأثناء يجب العـدول منها إلى الظهر، لأنّ المستفاد من الأدلّة هو أنّ من صلّى العصر مثلا، و تذكر فى الأثناء عدم إتيانه الظهر ينوها ظهرا، و الظاهر ممّن صلّى العصر، هو العصر الصحيح، و على الفرض ليس ما مضى من عصره صحيحا لوقوعها قبل وقتها، فلا يكون المورد مورد العدول.

إن قلت: إنّ المسـتفاد من الأدلّـة ليس إلّا أنّ من يكون فى الصّـلاة اللاحقـة يعـدل إلى السابقة لو تذكر عدم إتيانها، و لا تصـريح فيها باعتبار كون ما مضى من صلاته صحيحة من غير حيث الترتيب.

نقول: بأنّه من الواضح أنّ المراد هذا، و إلّا فإنّ كان ما مضـى من صـلاته فاقدة لبعض شرائط آخر، فلا بدّ أن تقول بجواز العدول مثلا

لو شرع فیها بلا طهارة، أو علی غیر القبلة، و الحال انک لم تلتزم بذلک.

و أمّا وجه کون المورد من الموارد الّتی یشـملها الأخبار و یکون محل العـدول، هو أنّ الشـرائط و الأجزاء المعتبرة فی الصّـلاة مختلفة، فبعضها معتبر فی کل صلاة، و بعضها فی بعض الصلوات، فالأوّل کالطهارة و القبلة، و الثانی مثل مقدار أربع رکعات فی أوّل الوقت أو آخر الوقت، فالأوّل شرط فی الظهر فقط، و الثانی فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۵۷

العصر فقط، لا فی مطلق الصّلاة.

[المانع من جواز العدول عدم کون العصر صحیحا]

فعلی هـذا نقول: بأنّ المسـتفاد من الروایات هو أنّ المتـذکر فی اللاحقـة عـدم إتیان السابقـة یعدل عنها إلی السابقة، و لیس المانع من شمول الأدلّة لموردنا إلّا عدم وقوع ما مضـی بعنوان العصـر فی وقتها فلیست عصـرا صـحیحة، و لکن بعد کون هذه الصّـلاة إذا وقعت عصـرا مشـروط بهذا الشـرط أی: وقوعها فی غیر هذا الوقت المختص بالظهر، لا أن یکون هذا شرطا فی العصر و الظهر کلیهما، فنقول إنّ هذه الصّلاة إن وقعت عصرا فاسدة لعدم واجدیتها لشرط من شرائطها و هو شرط وقوعها بعد هذا الوقت، و أمّا لو وقعت ظهرا فهی واجدة لشـرط الوقت لکون هذا الوقت وقتا لها فعلی هذا بمقتضـی أدلّة العدول نقول بعدوله من العصـر إلی الظهر و بعد العدول تصیر ظهرا و إذا صـارت ظهرا صـارت من أوّلها إلی آخرها ظهرا، لا أنّ ما مضـی من الصّـلاة کان عصـرا و ما بقی منها یکون ظهرا، بل بعد العـدول تصـیر الصّـلاة من أوّلها إلی آخرها ظهرا بمقتضـی أدلّـة العدول، و بعد صـیرورتها ظهرا فالصّـلاة من أوّلها إلی آخرها واجدة للشرط فتشمل المورد أدلّة العدول. «۱»

---

(۱)- أقول: قلت بحضـرته مـدّ ظلّه فی مجلس البحث: بأنّه مع فرض کون العـدول علی خلاف القاعدة یکون الحکم بکون ما نحن فیه مورد العدول موقوفا علی شمول الأخبار الواردة فی العدول له، و لا إشکال فی أنّ کل حکم یکون فرع وجود موضوعه، فلا بدّ لنا من فهم أنّ ما هو موضوع العـدول، فنقول: إنّ موضوع العـدول- کما یظهر من روایة زرارة، کما هو ظاهر قوله فیها (و إن ذکرت أنّک لم تصـلّ الـاولی و أنت فی صـلاة العصـر و قـد صـلّیت منها رکعتین، فانوها الاولی الـخ) و هکـذا روایات الاخر- هو کون الموضوع من یصلّی العصر، و بعبارة اخری یکون فی اللاحقة.

فتارة یقال: إنّ مفاد قوله (و أنت فی صـلاة العصـر) الظاهر فی أنّ الموضوع من یکون فی صـلاة العصـر، هو مطلق من یکون فی صلاة العصر و إن کانت صلاة عصره فاسدة من حیث فقد جزء أو شرط، مثلا یکون بلا طهارة أو علی غیر القبلة.

و تارة یقال: إنّ الموضوع هو الصّلاة الصحیحة من غیر حیث الترتیب.

و بعبارة اخری تارة تکون الروایات فی مقام بیان خصوص الصّـلاة الّتی جامعة للشرائط غیر شرط الترتیب، فمن هذه الصّلاة یعدل إلی السابقة، و تارة تکون لها إطلاق من حیث هذا الشرط و غیره.

و حیث إنّ الظاهر هو عدم إطلاق لها، فلیس المورد مورد العدول، لأنّ موضوع العدول غیر موجود هنا، لأنّ اللاحقة الصحیحة من غیر حیث الترتیب لم تکن علی المفروض، حیث إنّ العصر من حیث وقوعها قبل وقتها فاقدة لشرط الصحة، و هو الوقت فعلی هذا لا یجوز العدول فیما نحن فیه.

فقال مـدّ ظله العالی جوابا: بأنّ حاصل الاشـکال یرجع إلی أنّ الروایات لا تکون لها إطلاق، و لکنّ الانصاف یکون الاطلاق لها حیث إنّ الموضوع هو من یصـلّی العصـر سواء کان شـروعه فی الوقت المختص أو المشترک، و لا وجه لدعوی أنّ الروایات لا تشـمل وقت المختص، فمن یکون فی اللاحقة یجب علیه العدول إلی السابقة، غایة الأمر أن ما بیده من الصّـلاة لیست قابلة لأنّ یتمها عصرا لکونها

واقعة قبل وقتها، و لكن قابلة لأنّ تقع ظهرا لكون الوقت وقتا لها، و أدلّة العدول يجعلها ظهرا، فوقع ما مضى و ما بقى منها فى وقتها و تصح الصّلاة.

و لكن كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى أقول: بأنّ ما مضى من الصّلاة الواقعة قبل العدول بنية العصر، وقعت فاسدة لكونها قبل الوقت، فليس موضوع العدول حتّى تصير ظهرا بالعدول، و بعبارة اخرى رتبة الموضوع مقدمة على الحكم، فلا بدّ فى جواز العدول أو وجوبه من موضوع، و الموضوع هو العصر الواقع من غير جهة الترتيب صحيحة، و على الفرض لم تقع صحيحة لكونها فى غير وقته.

و ما أفاده من الاطلاق للروايات ليس بصحيح، لأنّ لسان الروايات كما يظهر للمراجع، هو.

التعرض لحيث الترتيب، بمعنى أنّ اللاحقة المعتبرة فيها الترتيب و كونها فاقدة له نسيانا يعدل عنها إلى سابقها، فكل صلاة وقعت صحيحة من غير حيث الترتيب يجوز العدول منها إلى سابقها، فلا تعرض للروايات لغير هذه الجهة، و إلّا إن كان إطلاق للروايات فلازمه هو الحكم بجواز العدول و لو وقعت اللاحقة فاسدة من غير حيث الترتيب، مثلا وقعت بلا طهارة أو على غير القبلة.

و ما أفاده مد ظله العالى من الفرق بين الشرائط- من أنّ بعض الشرائط شرط لمطلق الصلوات كالقبلة و بعضها لبعض الصلوات كالترتيب المعتبر فى اللاحقة، فإنّ كان الشرط من قبيل الثانى يشمله أدلّة العدول لأنّ بالعدول تصير اللاحقة السابقة، و على الفرض لا يعتبر هذا الشرط فى السابقة، فلا إشكال- غير تمام لأنّه على فرض تعرض الروايات لخصوص صورة وقوع ما وقع بقصد اللاحقة صحيحة، و كون موضوع العدول هذه الصورة فقط، فلا موضوع فى ما إذا وقعت اللاحقة فاقدة للشرط سواء كان هذا الشرط الوقت الّذى كان موجودا على تقدير كون الصّلاة تقع السابقة و سواء كان غير هذا الشرط، لأنّ الشرط معتبر فى اللاحقة، و على الفرض لم يكن موجودا، فلم يكن موضوع العدول.

نعم لو فرض كون الموضوع موضوع العدول تقع الصّلاة الصّلاة السابقة من باب كونها فى وقتها، و لكن الكلام فى الموضوع فعلى هذا لم يكن المورد مورد العدول على فرض اختصاص أول الوقت بالظهر، فافهم.

ثمّ إنّ مدّ ظله العالى قال، بعد ما قلت ما قلت، بأنّ للروايات إطلاق فتشمل المورد إطلاقها، نعم حيث إنّ المتعارف فى زمان صدور الروايات هو التفريق عند المسلمين لا الجمع فكانوا يصلّون الظهر فى أوّل الوقت، ثمّ بعد مدة يصلّون العصر، و لم يكن العمل على الجمع، يمكن أن يقال: بأنّ الاطلاقات الواردة منصرفة عن المورد، لعدم تعارف إتيان العصر قبل زمان كان المتعارف إتيانها فى هذا الزمان، ى فلا يؤتى بها فى أوّل الزوال متصلا بصلوة الظهر، و حيث إنّ الاطلاقات منزّلة على المتعارف و الفرض خارج عن المتعارف، فلا يبعد دعوى عدم كون المورد من موارد العدول.

أقول: كما قلنا: الوجه فى عدم كون المورد مورد العدول هو ما قلنا، و إلّا فما أفاده مد ظله.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۰

فرع:

بعد ما يكون مورد العدول من العشاء إلى المغرب هو فى ما إذا تذكر فى أثناء العشاء، و كان محل العدول باقيا، مثلا تذكر فى الركعة الاولى أو الثانية أو الثالثة، أو الرابعة من العشاء قبل دخوله فى ركوع الركعة الرابعة، ففى كل هذه الصور يعدل من العشاء إلى المغرب، و أمّا إذا تذكر بعد الدخول فى ركوع الرابعة من العشاء، فليس هنا محل العدول مسلما لأنّه ان يعدل إلى المغرب فقد زاد فيها ركوعا فتبطل المغرب، فلا يكون مورد العدول كما يظهر من رواية زرارة المتقدمة.

هذا ممّا لا إشكال فيه إنّما الكلام فى أنّه بعد عدم كون المورد مورد العدول، فما حكم ما بيده من العشاء، فهل تبطل بمجرد تذكر نسيانه المغرب من باب فقدها الشرط الترتيب، أو يتمها عشاء و تصح عشاء، أو يتمها عشاء ثمّ يأتى بالمغرب و بعدها عشاء آخر احتياطا؟

أعلم أنّ الظاهر من كلمات نوع المتأخرين هو صحة الصّلاة و وقوعها عشاء، لكن السيّد رحمه اللّه كما يرى فى العروة لم يقل بذلك بل قال: باتمام الصّلاة عشاء، ثمّ إتيان المغرب، ثمّ عشاء آخر بعد المغرب.

العالى وجها لعدم الشمول يمكن إنكاره، فإنّه فى زمن الصادقين عليهما السّلام، مع الروايات الواردة فى جواز الجمع، لم يكن الجمع غير متعارف خصوصا فى نظر السائل مثل زرارة، فإنّ حمل المطلق على المتعارف ليس إلّا من باب أنّ المتكلم لو أطلق كلامه مع كون نظره إلى خصوص المتعارف، فما أخلّ بفرضه، لأنّ المخاطب لا يحمل كلامه إلّا إليه، و لكن لو لم يكن عند المخاطب تعارف فإن أطلق كلامه مع كون نظره إلى خصوص بعض الأفراد لا تمامها، فقد أخلّ بفرضه، و المورد كذلك، لأنّه بعد كون الجمع متعارفا و السائل مطلع عليه، فلا ينزّل كلام المتكلم على خصوص ما كان وقوع اللاحقة فى الوقت المشترك، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۱

و لا يبعد صحّتها و وقوعها عشاء صحيحا، و نقول وجها له:

أمّا أوّلا فلأنّ المستفاد من رواية زرارة و بعض آخر من روايات العدول أنّه إذا تذكر فى أثناء اللاحقة عدم إتيان السابقة يعدل إليها، و إن تذكر بعد الفراغ من اللاحقة عدم إتيان السابقة وقعت اللاحقة صحيحة، و يأتى بالسابقة بعدها، فيستفاد من الروايات أنّه إذا أتى باللاحقة، و لا يمكن العدول إلى السابقة تقع اللاحقة صحيحة و إن وقعت قبل السابقة فاقدة للترتيب، فمن الحكم بصحة اللاحقة مع فقد الترتيب إذا تذكر بعد الفراغ منها عدم إتيان السابقة نكشف مناطا، و هو أنّ ميزان الحكم بصحة اللاحقة فى فرض تذكره بعد الفراغ ليس إلّا من باب عدم إمكان العدول منها إلى السابقة، فبعد كون المناط هذا، فنقول فى ما نحن فيه: بأنّ هذا المناط موجود، لأنّه بعد التذكر بعد ركوع الركعة الرابعة من العشاء نسيان المغرب، لا يكون محل العدول، و لا يمكن أن ينويها المغرب للزوم زيادة الركن و هو الركوع، فعلى هذا تقع الصّلاة عشاء و تصح، و يأتى بعدها بالمغرب للمناط الّذى استكشفناه، و لا فرق بين الفراغ من أصل الصّلاة و بين الفراغ من محل العدول فى عدم إمكان العدول.

و ثانيا فلأنّ حديث (لا تعاد) يشمل الأثناء، فيحكم بعدم اعتبار الترتيب و عدم شرطية وقوع العشاء بعد المغرب لكونه ناسيا لعدم إتيان المغرب فعلى هذا يمكن أن يقال: بوقوعها صحيحة، ثمّ يأتى بعدها بالمغرب. «۱»

---

(۱)- أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث، فى كلا الوجهين نظر، أمّا فى الوجه الأوّل فأمّا أوّلا فلأنّ المورد الّذى حكم بصحة اللاحقة اللازم منها عدم شرطية الترتيب هو تذكر المكلف بعد الفراغ من العشاء، و ما أفاده من عدم الفرق بين تذكره بعد الفراغ و تذكره فى.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۲

[فى ذكر فرع آخر]

اشارة

فرع لو تخيل فى أثناء اللاحقة عدم إتيان السابقة فعدل إليها، ثمّ بعد العدول تذكّر بأنّه أتى بالسابقة، مثلا فى صلاة العصر تخيل عدم إتيانه الظهر، فعدل إلى الظهر، ثمّ بعد العدول تذكر إتيان الظهر، فهل يجوز إتمامها عصرا بالعدول أو بلا عدول و تقع عصرا أم لا؟

موضع لا- يمكن العدول، غير مسلم، و من أين نكشف المناط، و أمّا ثانيا نفس روايات العدول تدلّ على خلاف ذلك، و أنّ بين التذكر فى الأثناء فى العدول من اللاحقة إلى السابقة، و بين التذكر بعد الفراغ فرق حيث حكم فى الأوّل بالعدول و ما حكم بذلك

بعد الفراغ، بل حكم بصحة الصّلاة و وقوعها اللاحقة، فكيف يمكن أن يقال: بأنّ بعد دلالة الدليل على الصحة لو تذكر بعد الفراغ من العشاء نسيان المغرب، نفهم الصحة لو تذكر فى أثناء العشاء نسيان المغرب بعد مضى محل العدول بدخوله فى ركوع الركعة الرابعة من العشاء.

و أمّا فى الوجه الثانى فنقول: على تقدير شمول (لاـ تعاد) للأثناء، و لا نقول: بأنّ حديث (لا تعاد) متعرض لبعد الفراغ، فنقول: بأنّ حديث (لا تعاد) يقتضى صحة ما مضى من العشاء بدون واجديته لشرط الترتيب، و أمّا بعد التذكر فهو حيث يكون عالما لا ناسيا، فلا يحكم بعدم دخل شرطية الترتيب لما بقى من صلاة العشاء بحديث (لا تعاد) لأنّ الحديث لا يشمل العمد، فأفهم.

و بعد ما قلت ذلك بحضرته مدّ ظله لم يصرّ على الصحة و كأنه استرضى ما قلت، أو صار مترددا.

ثمّ إنّه إن قيل بصحة الصّلاة و وقوعها عشاء بدعوى انصراف أدلّة الدالّة على اعتبار تأخر العشاء عن المغرب عن هذه الصورة.

نقول: هذا أيضا لاـ وجه له، لأنّ التذكر فى الأثناء ليس فردا نادرا، بل كثيرا ما يتفق فلا وجه لانصراف الاطلاق منه، و يؤيد اعتبار الترتيب حتّى لو تذكر فى أثناء اللاحقة للأخبار المتقدمة الدالّة على العدول لأنّ لزوم العدول منها إلى السابقة يكون لأجل اشتراط الترتيب، أعنى: تأخر اللاحقة عن السابقة، فعلى هذا الحق بطلان الصّلاة فى هذا الفرض، نعم ينبغى الاحتياط باتمامها عشاء ثمّ إتيان المغرب، ثمّ عشاء اخرى بعد المغرب، فافهم). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۳

[الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا بالعدول]

الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا، لأنّه بالعدول إلى الظهر زالت استدامة الحكمية المعتبرة فى النية، فليست قابلة لصيرورتها عصرا، و لا تقع ظهرا للاتيان بها، فمع إتيانه بها لا محل للعدول إليها فلا تقع هذه الصّلاة لا الظهر و لا العصر.

ثمّ اعلم أنّ العدول يتصور من النافلة إلى النافلة، و من النافلة، إلى الفريضة، و من الفريضة إلى النافلة، و من الفريضة الأدائية إلى الفريضة القضائية، و من الفريضة الأدائية إلى الفرضية الأدائية.

أمّا العدول من النافلة إلى النافلة فغير جائز لعدم الدليل عليها، و كذا من النافلة إلى الفريضة.

و أمّا من الفريضة إلى النافلة فلا يجوز إلّا فى موردين: أحدهما فى من شرع فى الفريضة فقامت الجماعة، فيجوز العدول، و ثانيهما فيما. إذا قرأ المصلّى فى صلاة الجمعة غير صورة الجمعة، فإنّه يجوز له العدول إلى النافلة، ثمّ استينافها.

و أمّا من الفريضة الأدائية إلى الأدائية فمن السابقة لا يجوز العدول إلى اللاحقة، و يجوز من اللاحقة إلى السابقة عليها كالعدول من العصر إلى الظهر.

و أمّا من الفريضة الأدائية إلى الفريضة القضائية، ففى صورة كون اللاحقة متصلا باللاحقة، مثل من تذكّر فى صلاة ظهره فوت صلاة الفجر من هذا اليوم، فلا إشكال فى جواز العدول، أو وجوبه، و أمّا مع الفصل بينهما، بأن تذكر فى صلاة الظهر فوت صلاة ظهر يوم السابق، أو أياما سابقة، فشمول أخبار العدول لهذه الصورة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۴

كان مورد الكلام و قد مضى الكلام فيه و الحمد للّه أوّلا و آخرا و صلّى اللّه على آله و لعنة اللّه على أعدائهم.

ربّ زدنى علما و عملا و ألحقنى بالصالحين كتبه الأحقر على الصافى الگلپايگانى ۱۳۷۲

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۵

الثانى من أفعال الصّلاة القيام

اشارة

و فیه جهات یبحث فیها:

الجهـة الاولی: اعلم أنّ القیام عـدّه بعض من الفقهاء الثانی من أفعال الصّـلاة، و بعضـهم الثالث من أفعالها، و لعلّ وجه عـدّه الثانی من أفعالها هو أنّ کلّ من یتهیأ للصّـلاة و ینویها، لا بـد من أن یقوم و یکبر، فحیث إنّه لا بـد من القیام قبل تکبیرة الاحرام فلأجل هذا عدّه الثانی من أفعالها، و من عدّه الثالث من أفعالها لعل کان نظره إلی أنّ قیام الواجب حیث یکون حال الشروع فی تکبیرة الاحرام، فالقیام لیس واجب قبلها فعدها الثالث من أفعالها.

و علی کـلّ حـال القیـام من جملـة أفعـال الصّـلاة، و من جملـة مـا یکون من مقوماتها، و اعتباره و دخله فی الصّـلاة فی الجملـة ممّا لا إشکال فیه، بل هو فی الجملة من جملة الضـروریات بین المسـلمین، و کان مثل أصل الصّـلاة ضروریا، لأنّه متی جاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالصّـلاة من قبـل اللّه تعـالی کان مع القیام، و أوّل صـلاة صـلّی رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم کان مع القیام، فهو کان یصلّی قائما و یقول علی ما نقل عنه، (صلّوا

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۶

کما رأیتمونی اصـلّی) مضافا إلی دلالة بعض الآیات الشریفة علی ذلک مثل قوله تعالی (الَّذِینَ «۱» یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً) و دلالة بعض الروایات الواردة عنهم:

علیه، فاعتباره فی الجملة فی الصّلاة ممّا لا إشکال فیه.

و مـا ینبغی أن یتکلم فیه فی هـذا المقـام هو أنّ من یراجع کلمـات الفقهاء رضوان اللّه علیهم، یری بأنّهم یعـدّون القیام من الأرکان، و مرادهم من الرکن، علی ما یظهر من کلام بعضـهم، هو ما یوجب نقیصـته عمدا کان أو سـهوا بطلان الصّلاة، و علی ما یظهر من کلام بعضهم، هو ما توجب زیادته و نقیصته عن عمد کانت أو سهو بطلان الصّلاة.

فـالتزامهم بـأنّ القیام رکن، کما یظهر من عبارة الشّـیخ رحمه اللّه فی المبسوط، و ابن حمزة رحمه اللّه فی الوسـیلة و غیرهما کالمحقق رحمه اللّه و غیره مع التزامهم بأنّ الرکن ما یوجب نقصه عمدا و سـهوا بطلان الصّلاة، أو زیادته و نقصانه عمدا کان أو سهوا، و الحال أنّه من المسـلّم عدم بطلان الصّـلاة بنقصه سـهوا، لأنّه لو نسـی المکلف القراءة حتّی دخل فی الرکوع فتصحّ صـلاته و الحال أنّه أخلّ بالقیام حال القراءة سـهوا، فمن أجل هذا وقعوا فی الاشکال فی الجمع بین کون القیام رکنا الموجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة کما عن بعض، و زیادته و نقصانه عمدا و سـهوا یوجب بطلانها أیضا کما بعض آخر، و بین عدم بطلان الصّلاة لو سها و ترک القراءة و دخل فی الرکوع ففات منه القیام حال القراءة، و مع ذلک لا یلتزمون ببطلان الصّلاة بترکه سهوا فی هذا المورد.

و لأجل هذا الاشکال تصدّی بعضهم لبعض توجیهات حتّی یرتفع هذا

---

(۱)- سوره نساء آیه ۱۰۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۷

التهافت، و من جملتها هو أن یقال: بأنّ القیام الّذی یکون رکنا فی الصّـلاة هو القیام حال تکبیرة الاحرام، و قیام المتصل بالرکوع، فلو أخلّ المصلّی بهما تبطل و إن کان إخلاله عن سهو.

نقول: اعلم مقدمة بأنّ الرکن لغة عبارة عن قوائم أربع یقع علیها السـقف بحیث لو لم یکن أحد منها لا یبقی السقف و علی هذا نقول: بأنّ المناسب لهـذه المعنی هو کون الرکن فی الصّـلاة، هو ما بعـدمه تنعدم الصّـلاة، و بعبارة اخری ما علیه اصـطلاح بعض من القدماء من أنّ الرکن هو ما یوجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، و أمّا زیادته تصیر موجبا للاخلال بالصّلاة فغیر مناسب مع معناه اللغوی،

لأنّ زيادة القوائم لا توجب انعدام البناء و السقف، و إن فرض كون زيادته موجبا لبطلانها فليس من باب كونه ركنا فى المركب، بل يكون من باب أنّ فى المركب اعتبر المعتبر شرطا آخر و هو تقيد جزء الفلانى بعدم كونه متعددا و مكررا. «۱»

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه على ما يرى فى كلماتهم يكون للقيام الصلاتى أفراد: القيام حال تكبيرة الاحرام، و القيام حال القراءة و القيام حال القنوت، و القيام المتصل بالركوع، و القيام بعد الركوع قبل الهوىّ إلى السجود.

أمّا القيام حال التكبير فلا يتحقّق له زيادة و نقيصة إلّا بزيادة التكبير، أو

---

(۱)- أقول: إنّ معنى الركن لغة ما أفاده مدّ ظلّه العالى، و لكن التعبير بالركن فى الصّلاة، و تسمية بعض الأجزاء ركنا ليس إلّا من باب أنّهم رضوان اللّه عليهم بعد المراجعة بالأدلّة رأوا أنّ بعض ما يعتبر فيها يكون دخله بنحو يوجب الاخلال به زيادة و نقيصة عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، و بعضها ليس كذلك، فسمّوا الأوّل بالاركان، و على كل حال لا يهمّنا البحث عن ذلك.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۶۸

بنقيصتها و أمّا القيام حال القراءة فليس بركن مسلما و أمّا القيام حال القنوت فمستحب، و أمّا القيام بعد الركوع فليس بركن، فيبقى القيام المتصل بالركوع.

فنقول: إنّ ما يمكن ان يقال فى وجه كونه ركنا امور:

الامر الأوّل: قوله عليه السّلام فى بعض الروايات (لا صلاة لمن لم يقم صلبه) بدعوى دلالة هذه الرواية على وجوب القيام، و عدم صلاة لمن لا يراعى القيام.

و فيه أمّا أوّلا فلا دلالة للرواية على وجوب القيام، لأنّ إقامة الصلب يمكن فى الجلوس أيضا، لأنّ إقامة الصلب عبارة عن وضع أعلى البدن بحيث لا يحصل تقوس للبدن، و بعبارة اخرى استقامة فقار الظهر، و هو كما يمكن فى القيام يمكن فى الجلوس، فما وجه حملها على إقامة الصلب بالقيام، فهى لا تدلّ على اعتبار القيام.

و ثانيا لا يثبت بها وجوب القيام المتصل بالركوع فضلا عن ركنيته، بل غاية الأمر تدلّ الرواية على اعتبار قيام فى الجملة فى الصّلاة، و هو غير ما نحن بصدده.

الامر الثانى: دعوى الاجماع على ركنية قيام المتصل بالركوع (و إثبات الاجماع مشكل، لعدم دعواه فى خصوص القيام المتصل بالركوع، بل ظاهر كلامهم إمّا عدّ القيام من واجبات الصّلاة أو من أركانها لا خصوص القيام المتصل بالركوع، بل يظهر من المراسم أنّ وجوب أصل القيام ليس متفقا عليه، لأنّ المستفاد من عبارته هو أنّ من أصحابنا من يقول بوجوبه و هو عندى أصحّ، فعلى كل حال إثبات ركنية القيام المتصل بالركوع، بل وجوبه بالاجماع مشكل).

الامر الثالث: أن يقال: إنّ إطلاق الركعة بالركعات ليس إلّا من باب كون الركوع فيها، فالركعة مرّة من الركوع فعلى هذا المراد من الركعة هو الركوع، فما ترى من التعبير مثلا (يقوم إلى الركعة الثالثة) أو (قام إلى الركعة) يكون المراد هو القيام

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۶۹

إلى الركوع فعلى هذا نقول: بأنّ القيام بحسب المستفاد من مثل هذه الروايات واجب لأن يركع، و بعبارة اخرى يجب القيام إلى الركوع، لأنّ المراد بالركعة هو الركوع هنا، فمن هنا نكشف أنّ الواجب هو القيام للركوع، و ليس معنى القيام للركوع إلّا وجوب قيام متصل بالركوع، و هذا معنى وجوب القيام المتصل بالركوع.

و فيه أمّا أوّلا فلأنّه بعد فرض تسليم كون إطلاق الركعة بالركعة هو كون الركوع فيها، و لكن لا يثبت ذلك إلّا أنّ إطلاق الركعة بالركعة يكون بهذا الاعتبار، و لكن لا يثبت به أنّ فى كل مورد ورد حكم على الركعة ورد على الركوع فعلى هذا ليس المراد من

(يقوم إلى الركعة) أو (قام إلى الركعة) القيام إلى الركوع، فلا يثبت بهذا البيان وجوب القيام المتصل بالركوع.

و أمّا ثانيا فغاية ما يستفاد من ذلك وجوب القيام للركوع، و هذا لا يثبت إلّا وجوبه مقدمة للركوع، و كون القيام من محققات الركوع، لا ـ أنّه واجب مستقل بنفسه، مع أنّا قلنا في الوجه الأوّل بفساد أصل المطلب، و أنّ ظاهر (يقوم إلى الركعة) و غيره ليس القيام إلى الركوع حتّى يقال بدخل القيام في الركوع.

الا ـمر الرابع: أن يقال بوجوبه و كونه ركنا لا أنّه واجب مستقل و ركن مستقل في قبال ساير واجبات الصّلاة و أركانها، بل من باب كون القيام المتصل بالركوع من مقومات الركوع الّذي هو ركن في الصّلاة، و من محققاته، بدعوى أنّ الركوع ممّا لا يتحقّق إلّا إذا كان عن قيام، و بعبارة اخرى يعتبر في الركوع تحققه عن القيام، و إلّا لم يمكن ركوعا.

و فيه أنّ دعوى اعتباره في الركوع فاسد، لأنّ وجه هذه الدعوى ليس إلّا أن يقال: إمّا بدخالة ذلك فيه في الصدق العرفي، بمعنى أنّ الركوع في نظر العرف لا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۰

يتحقق إلا إذا حصل عن قيام، و إمّا أن يقال: بدخله فيه شرعا، و كلاهما فاسد، لأنّا نرى عدم تصرف من الشرع في الركوع، و نرى عدم توقف صدق العرفي عليه على ما إذا كان عن قيام، كما ترى في موارد إطلاقاته، فشيخ ركّع ليس إلا من كان في حال الركوع، و لا يعتبرون فيه ان يكون ركوعه عن قيام «۱».

الامر الخامس:

اشارة

أصالة الركنية بمعنى أنّه إذا شك في كون شيء من الأركان أولا، فالأصل يقتضي ركنيته، و لا بدّ لنا أوّلا من عطف عنان الكلام بنحو الاختصار إلى أصل هذه المسألة حتّى يظهر حال المورد.

فنقول بعونه تعالى: بأنّ الشّيخ رحمه اللّه في الرسائل ذكر في الشّك في المكلف به تنبيهات، يكون أحدها هو أنّه إذا شك في ركنية شيء بمعنى دخلها في المأمور به في مطلق حال العمد و النسيان، و عدم ركنيته بمعنى عدم دخلها إلّا في حال العمد، فهل الأصل يقتضي ركنيته أو يقتضي عدمها، و بعبارة اخرى هل المورد يكون من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطي حتّى نقول فيه: بالبراءة أو لا؟

وجه كون المورد مجرى البراءة، هو أنّ الضابط في إجراء البراءة، هو أن يكون لنا معلوم و مشكوك، و بعبارة اخرى و أوضح يكون أمر واحد انبساطيا، فعلم انبساطه على رأس تسعة أجزاء، و لا ندري انبساطه على العاشر، فلنا معلوم و مشكوك، ففي هذا المورد قلنا بالبراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك انبساط الأمر عليه، و في المقام يكون كذلك، لأنّ انبساط الأمر على التسعة و على العاشر في

---

(۱)- أقول: و إن كان لا ـ يبعد دعوى أنّ الركوع الّذي عبارة عن خضوع خاص لا ـ يتحقّق إلّا إذا كان عن قيام، و أمّا إذا صدر عن جلوس فلا يقال: إنّه أوجد الخضوع الخاص، و لكن مع ذلك لا تطمئن النفس بدخله فيه، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۱

خصوص حال العمد معلوم، و لكن انبساطه على العاشر في حال النسيان مشكوك، ففي الزائد المشكوك تجري أصالة البراءة، فتكون النتيجة أنّ الأصل في ما شك في ركنية شيء و عدمها هو عدم الركنية.

[قال الشيخ رحمه اللّه ببطلان العبادة بنقص الجزء سهوا]

و لكن الشّيخ رحمه اللّه قال في المقام: ببطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلّا أن يقوم دليل خاصّ على الصحة، لأنّ ما كان جزء حال العمد يكون جزء حال الغافلة، فإذا انتفى انتفى المركب، أمّا عموم جزئيته لحال الغافلة، فلأنّ الغافلة لا يوجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصّلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لا يتغير الأمر المتوجه إليه قبل طروّ الغافلة، و لم يحدث من قبل الشارع أمر آخر حين غفلته لأنّه غافل، و يرى الناظر في كلمات من تأخر عن الشّيخ رحمه اللّه بأنّ غالبهم أجابوا عنه، و التزموا بكون المورد مورد البراءة كالأقل و الأكثر الارتباطي.

و لكن لا يبعد تمامية كلام الشيخ رحمه اللّه، فنقول: بأنّ المفروض تعلق الأمر بالمركب الذي يكون جزء المنسي جزء له، ففي حال النسيان إن قيل بأنّ هذا الأمر يدعو إلى أجزاء المركب غير الجزء المنسي، فغير صحيح، لأنّ هذا الأمر على الفرض كان على المركب الواجد لهذا الجزء المنسي، و إن قيل بأنّ امرا آخر يكون في البين يدعو إلى المركب الفاقد لهذا الجزء المنسي، فهو أيضا غير صحيح لعدم وجود امر آخر في البين، فعلى هذا لا بدّ من الالتزام بعدم إجراء البراءة، لأنّه بعد فرض تعلق الأمر بالمركب الواجد لهذا الجزء، فلا بدّ إمّا من الالتزام بسقوط الأمر مع فرض نسيان الجزء، و عدم بقاء مطلوبية المكلف به من رأس، فهو ممّا لا يمكن الالتزام به، و إمّا من تعلق الأمر بالمركب بلا جزء المنسي، فهذا أيضا غير صحيح لما قلنا من أنّ الأمر الأوّل لا يمكن أن يدعو إلى المركب الفاقد للجزء، لكونه داعيا على الفرض على

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۲

المركب الواجد للجزء، و أمّا امر آخر فلم يكن في البين حتّى يدعو إلى المركب الفاقد لهذا الجزء، و إمّا من الالتزام بعدم سقوط الأمر، و بقاء الطلب على المركب الّذي يكون المنسي جزء له، غاية الأمر حين النسيان لا يمكن فعلية هذا الأمر و بعث المكلف و زجره، و لكن بعد النسيان يتوجه نحوه، و لا بدّ من إتيانه المركب مع الجزء المنسي، هذا وجه عدم كون المورد مورد إجراء البراءة. «۱»

[في ذكر اشكال آخر من السيد ره]

و هنا إشكال آخر و هو أنّ المقام ليس كالأقل و الأكثر، لأنّه في الأقل و الأكثر تعلق الأمر، و انبساطه على تسعة أجزاء يكون مسلما، و انبساطه على الجزء العاشر مشكوكا، فحيث يكون في البين معلوم و مشكوك، فيكون المورد مورد البراءة بالنسبة إلى الجزء العاشر، و أمّا في المقام فتعلق الأمر و انبساطه على تمام العشرة

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مد ظله العالي في مجلس البحث: بأنّا نقول: إنّ المطلوب حال النسيان ليس إلّا المركب الفاقد للجزء. قولكم لا بد من وجود أمر على ساير الأجزاء- و هذا الأمر إمّا تقول بأنّه الأمر الّذي كان متوجها على المركب الواجد للجزء المنسي، فهو لم يكن على الفرض، لأنّه كان على المركب مع هذا الجزء، و على الفرض في حال النسيان لا يمكن توجه هذا الأمر لكون المكلف ناسيا، و إمّا تقول: إنّ الباقي مأمورا به بأمر آخر، فعلى الفرض ليس أمرا آخر على المركب الفاقد لهذا الجزء- ليس بتمام، لأنّا نقول: بعد فرض كون الأمر انبساطيا فبسط إلى أجزاءه المركب كما التزمتم في الأقل و الأكثر، فنقول: بعد نسيان الجزء المركب لا يمكن انبساطه إلى الجزء المنسي، و توجهه به، لكون المكلف ناسيا، و أمّا انبساطه الى ساير الأجزاء فباق، لا إشكال فيه.

فالمانع من إجراء البراءة ليس إلّا أنّ توجيه التكليف بغير الجزء المنسي غير ممكن، فإذا فرض تصحيح ذلك كما نبين إنشاء اللّه، فلا مانع من إجراء البراءة من هذا الحيث، لما قلنا من أنّ الأمر الأوّل يدعو نحو ساير الأجزاء.

و لمّا قلت ذلك رفع اليد من هذا الاشكال، و استشكل مد ظلّه العالي على كون المورد مثل الأقل و الأكثر في إجراء البراءة باشكال

آخر، فقال: و هنا إشكال آخر ... (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۳

معلوم، لأنّه على الفرض تعلق الأمر بالسورة الّتى هى جزء العاشر معلوم، فكيف يكون مورد البراءة (قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ شمول الأمر و انبساطه على السورة فى حال العمد معلوم، و أمّا فى حال النسيان مشكوك، فلنا معلوم و مشكوك فتجرى البراءة فى المشكوك) فقال: بأنّ بقاء الأمر الأوّل بالنسبة إلى ساير الأجزاء موقوف على توجه التكليف بتسعة أجزاء بالناسى حين نسيانه الجزء العاشر، و هو غير معقول.

[فى ذكر بعض الوجوه لتصحيح توجيه التكليف الى الناسى]

و لكن بعد ذلك اختار دامت بركاته توجّه التكليف بالناسى، و ذكر بعض توجيهات ذكر فى مقام تصحيح توجيه التكليف بالناسى.

منها أن يوجه تكليف بالتسعة بكل أفراد المكلفين، ثمّ توجه المولى تكليف آخر على الجزء العاشر بالعامد.

منها أن يوجه تكليف بالعشرة بالعامدين، و توجه تكليف آخر بالتسعة بخصوص الناسين لجزء العاشر، غاية الأمر لا بعنوان الناسى حتّى يقال: كيف يمكن الخطاب به بهذا العنوان، بل بعنوان ملازم، مثل أن يدرى المولى بأنّ كل الناسين لابسون لباس الأبيض فيقول: أيّها اللابسون لباس الأبيض (أقيموا الصّلاة المركبة عن تسعة أجزاء) و غير ذلك.

[فى ذكر اشكال آخر]

ثمّ إنّه مد ظله أورد إيرادا آخر، و هو منشأ الاشكال فى نظره الشريف، فقال: بعد ما يكون على المفروض المأمور به للعامة عشرة أجزاء، فمن يشرع فى الصّلاة حيث يكون ملتفتا قبل طروّ النسيان، فهو ينوى إتيان الصّلاة المركبة من عشرة أجزاء، فإذا طرأه النسيان فى الأثناء و نسى السورة مثلا الّتى هى الجزء العاشر، فما هو محركه هو الأمر بالعشرة، و ما نواها أيضا هو الصّلاة المركبة من

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۴

عشرة أجزاء، فكيف يمكن بعث المكلف الناسى للسورة إلى الصّلاة الفاقدة للسورة، مع أنّه بحسب نيته منبعث نحو الصّلاة مع السورة و لا ينوى الصّلاة بلا سورة أصلا، و بعد عدم انبعاثه إلّا إلى الاتيان بالمركب الواجد لهذا الجزء المنسى وقت شروعه فى الصّلاة، فمع تخيله بأنّه مأمور بهذا المركب الواجد لهذا الجزء المنسى، و عدم علمه بأمر آخر من قبل المولى على الفاقد لهذا الجزء، فلا يمكن و لا يعقل انبعاثه نحو الأمر بالمركب الفاقد للجزء.

فإذا لا يمكن انبعاثه نحوه لا يمكن و لا يعقل أمر المولى بما لا يمكن انبعاث المكلف نحوه، فعلى هذا لا يعقل فى الفرض بقاء الأمر على المركب الفاقد للجزء،، و بعد عدم إمكان أمر هكذا على الفاقد فى مقام الثبوت، فلا بدّ للمولى إمّا من رفع اليد عن المأمور به المركب من أجزاء اخر و هذا الجزء المنسى رأسا، و إمّا من بقاء أمره على المركب الواجد لهذا الجزء، غاية الأمر حال نسيان الجزء لم يكن الأمر بالنسبة إليه فعليا، و لكن بعد رفع النسيان يجب الاتيان بالمركب مع هذا الجزء.

فمع عدم إمكان أمر على الفاقد للجزء لا يعقل إجراء البراءة فى المقام، لأنّ نفس البراءة غير قابلة لاثبات التكليف على غير فرد المشكوك جزئيته فى حال النسيان، لأنّ البراءة ترفع التكليف و لا تثبته، و بقاء الأمر على ساير الأجزاء متفرع على معقولية توجه الأمر إلى المركب الفاقد للجزء بالمكلف، و هو غير معقول لعدم إمكان انبعاث المكلف نحوه، فظهر لك أنّ الحق ما ذهب إليه الشّيخ رحمه اللّه فى هذا المقام.

(نعم، يمكن للشارع أن يكتفى فى مقام الامتثال بباقى الأجزاء، و يقبل المركب الفاقد للجزء المنسى، و يحكم بعدم وجوب الاعادة و القضاء بعد التذكر، كما أثبت ذلك فى الصّلاة حيث قال عليه السّلام (لا تعاد الصّلاة إلّا من خمسة) و لا يحتاج إلى أن

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۷۵

يقال: بأنّه جعل الفاقد بدل الواجد كما يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه، بل ما هو المأمور به حال النسيان، هو ما بقى من الأجزاء و الشرائط، لكون لسان (لا تعاد) الشرح و الحكومة) «۱».

[فى ان مع الشك فى الركنية و عدمها الاصل الركنية]

إذا عرفت أنّ مع الشّك فى الركنية و عدمها يكون الأصل الركنية، فنقول ما نحن فيه أعنى: فى القيام: بأنّ وجوب القيام و كونه من أفعال الصّلاة فى الجملة ممّا لا إشكال فيه، و هذا يظهر من بعض الآيات الكريمة و الاحاديث الشريفة، و ما هو المركوز عند المسلمين، و أمّا كونه ركنا بالمعنى الّتى قلنا- أعنى: كون نقصه عمدا و سهوا موجب لبطلان الصّلاة، كما هو المناسب لمعنى الركن و قدمنا بيانه- فنقول: أمّا القيام حال القراءة واجب لمن تمكن من القيام و ليس بركن، و أمّا القيام بعد الركوع

---

(۱)- أقول: و لكن الحق هو إجراء البراءة فى المقام و كون المورد من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطى، لأنّ الاشكال إن كان من ناحية انبعاث المكلف و أنّه مع انبعاثه إلى المركب الواجد، كيف ينبعث نحو المركب الفاقد للجزء، فنقول: بعد كون الأمر و البعث إلى الطبيعة، غاية الأمر كل مكلف يأتى بكل فرد من الطبيعة الّذى هو مصداقه، فكما أنّ المسافر يصلّى ركعتين، و الحاضر أربع ركعات، كذلك الناسى يأتى بتسعة أجزاء فى مقام امتثال الطبيعة بعشرة اجزاء، فهما لا يقصدان إلّا امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، و لو فرض أنّ أحدا قصد فردا خاصا منها من باب تخيل كونه مورده، و لكن أتى بالفرد الآخر فى مقام الامتثال، و الحال أنّ فى الواقع كان ما أتى هو الواجب عليه بعنوان امتثال الطبيعة، فقد امتثل الأمر بالطبيعة، غاية الأمر يكون الخطاء فى التطبيق، و صرف قصد إتيان الفرد المكلف به الذاكر مع إتيانه بالفرد المكلف به الناسى، لا يوجب فساد عمله كما ترى أنّ الشخص لو تخيّل حين الشروع إلى الصّلاة الاتيان بصلوة القائم، و فى الأثناء طرأ له العجز عن القيام فجلس، و تمّ صلاته جالسا، فهل يقال: ببطلان صلاته لأجل أنّه قصد حين الشروع الصّلاة القائم، فهكذا فى ما نحن فيه، فظهر لك أن الأصل فى الشّك فى الركنية يكون عدمها. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۷۶

فهو أيضا واجب، كما يظهر من بعض الأخبار (ثمّ قم منتصبا) و لكنه ليس بركن، و أمّا القيام حال القنوت فهو ليس بواجب، و أمّا القيام حال التكبير فهو واجب، و النزاع فى أنّه ركن أو شرط لركن، و هو تكبيرة الاحرام، فلا ثمرة فيه.

الجهة الثانية: فى ما قيل باعتباره فى القيام، و هى امور:

الأمر الأوّل: الاستقلال

اشارة

و المشهور اعتباره و يدلّ عليه روايتان:

[فى ذكر روايتين لكون الاستقلال شرطا وضعا]

الرواية الاولى: ما رواها عبد اللّه بن بكير (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة قاعدا أو متوكيا على عصاء أو حائط، فقال: لا ما شأن أبيك و شأن هذا ما بلغ أبوك هذا بعد). «۱»

و لو كنّا نحن و ما ذكر من هـذه الرواية كان المناسب الجواب بأنّه يجوز أو لا يجوز، لا أن يقال (لا، ما شأن أبيك الخ) و هل يستفاد منها كون الاستقلال معتبرا فى القيام، أو أنّه واجب مستقل فى عرض القيام؟

اعلم أنّ ما تدلّ عليه الرواية ليس إلّا اعتبار الاستقلال، و أمّا كونه شرطا للقيام فلا دلالة لها على ذلك، بل لا يبعد دعوى ظهورها على اعتباره فى الصّلاة لا فى القيام، لأنّه يقول (عن الصّلاة قاعدا أو متوكيا الخ) و أمّا اعتبار الاستقلال فى غير حال القيام و عدمه، فالمستفاد من الرواية هو خصوص حال القيام لا حال القعود، لأنّه يسأل عن جواز الصّلاة قاعدا أو متوكيا على عصاء.

الرواية الثانية: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: لا تمسك

(۱)- الرواية ۲۰ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۷

بخمرك و أنت تصلّى، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلّى إلّا أن تكون مريضا). «۱»

تدلّ على عدم جواز الاستناد بالغير من جدار و غيره حال الصلاة و اعتبار الاستقلال حال الصّلاة.

و المراد من حرمة شيء فى شيء هو الارشاد إلى منعه فيه، و لازمه فساد الصّلاة، و بعبارة اخرى تكون الحرمة هى الحرمة الوضعية، فمع عدم الاستقلال و الاستناد بالغير تفسد الصّلاة، و هذا غير التمسك للفساد بأنّ النهى فى العبادة يقتضى الفساد.

و الظاهر من الرواية اعتبار الاستقلال فى الصّلاة فى قبال القيام، لا أنّه شرط فى القيام، بل الظاهر منها اعتبار الاستقلال فى مطلق أفعال الصّلاة، فلا يجوز فى حال الركوع أو الجلوس أو السجود أيضا الاتكاء و الاستناد إلى الغير، بل يعتبر فيها الاستقلال.

[فى ذكر الروايات الدالّة على عدم اعتبار الاستقلال]

هذا ما يستفاد من هاتين الروايتين، و فى قبالهما بعض الروايات يمكن أن يقال: بدلالته على عدم اعتبار الاستقلال:

الرواية الاولى: ما رواها على بن جعفر (أنّه سئل أخاه موسى بن جعفر عليه السّلام عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلّى، أو يضع يده على الحائط و هو قائم من غير مرض و لا علة؟ فقال: لا بأس، و عن الرجل يكون فى صلاة فريضة فيقوم فى الركعتين الأوّلتين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۸

فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لا علة؟ فقال: لا بأس به). «۱»

استدل بها على عدم وجوب الاستقلال تمسكا بالفقرة الاولى منها، و لكن لا يبعد كون الفقرة الاولى متعرضة لخصوص النافلة و جواز الاستناد فيها بحائط و غيره بقرينة الفقرة الثانية المصرحة فيها بالسؤال عن خصوص الفريضة بقوله (و عن الرجل يكون فى صلاة فريضة) فلهذا يستشعر منها أنّ قول السائل فى الفقرة الاولى (عن الرجل هل يصلح له ان يستند إلى حائط المسجد و هو يصلّى) هو النافلة و أمّا الفقرة الثانية متعرضة لحكم جواز الاستناد فى حال النهوض إلى القيام لا حال فعل من أفعال الصّلاة من قيام و غيره.

الرواية الثانية: ما رواها سعيد بن يسار (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التكأة فى الصّلاة على الحائط يمينا و شمالا، فقال: لا بأس). «۲»

تدلّ بظاهرها على جواز الاستناد و عدم اعتبار الاستقلال فى الصّلاة.

الرواية الثالثة: ما رواها عبد اللّه بن بكير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يصلّى متوكيا على عصاء أو على حائط،

قال: لا بأس بالتوكى على عصاء و الاتكاء على الحائط). «۳»

تدلّ على عدم اعتبار الاستقلال بظاهرها فى الصّلاة و إطلاقها يقتضى الجواز فى النافلة و الفريضة.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب القيام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب القيام من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۹

إذا عرفت أنّ فى المقام روايات ظاهر بعضها يكون مخالفا مع ظاهر بعض الآخر، فإن كنا نحن و خبرين الدالين على اعتبار الاستقلال، و رواية على بن جعفر فقط، يمكن أن يقال: بأنّ رواية على بن جعفر محتملة لكونها واردة فى النافلة بقرينة ما قدمنا (كما أنّه إن كان دليل المنع خصوص أحد روايتين الدالّتين على المنع، و هو رواية ابن بكير يمكن أن يقال: بان الجواب حيث يكون غير موافق للسؤال، فلعله كان السؤال، بنحو لو بلغ بيدنا لا نستظهر منها المنع).

و على كل حال تارة يقال فى مقام رفع التعارض: بحمل خبرين الدالّين على اعتبار الاستقلال و عدم جواز الاستناد، على كراهة الاستناد بقرينته الروايات الثلاثة الدالّة على الجواز، و هذا النحو من الجمع و إن فرض كونه جمعا عرفيا فى غير المقام، و لكن فى المقام مشكل، لاشتهار المنع عن الاستناد و لزوم الاستقلال بين الاصحاب.

و تارة يقال فى مقام الجمع: بأنّه بعد كون روايات المجوزة دالّة بإطلاقها على جواز الاستناد فى النافلة و الفريضة، و كون خبرين الدالّين على المنع دالين على المنع بإطلاقهما فى الفريضة و النافلة، فيقال: بأنّ شمول الخبرين المانعين للفريضة أظهر كما أنّ شمول روايات المجوزة للنافلة أظهر، فيحمل ظاهر كل منهما على الاظهر، فتكون النتيجة جواز الاستناد فى النافلة و عدمه فى الفريضة.

[الحق اعتبار الاستقلال]

و لكن العمدة فى المقام هو ما قلنا من أنّه بعد كون الشهرة الفتوائية على المنع و المشهور مع أنّهم راوا أخبار المجوزة لم بها، و لا يرى قائل بالجواز إلّا ابو الصلاح رحمه اللّه، و يظهر من المحقق رحمه اللّه فى الشرائع إمّا تردد له أو كون نظره إلى الجواز، فتكون روايات المجوزة معرضا عنها فعلى هذا لا يمكن الأخذ بها، فالحق

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۰

اعتبار الاستقلال.

و أعلم أنّه كما قلنا المستفاد من رواية عبد اللّه بن سنان هو اعتبار الاستقلال فى الصّلاة، فيعتبر ذلك فى جميع أفعال الصّلاة حال القيام و الركوع، و بعد الركوع، و الجلوس، و السجود، و التشهد، و السلام، و لا يستفاد من الروايتين كون الاستقلال معتبرا فى القيام، و بعبارة اخرى لا دليل على كونه من شرائط القيام، هذا حال الاستقلال.

و امّا ما قيل فى وجه اعتبار الاستقلال و دخله فى القيام: بأنّ القيام عرفا لا يتحقق إلّا بالاستقلال فواضح الفساد، لأنّ حقيقة القيام غير متقوم به عند العرف، و لذا من يتكى على العصا يعدّ قائما.

الأمر الثانى: ممّا قيل باعتباره فى القيام الاستقرار.

[فى ذكر اقسام الاستقرار]

اعلم أنّ الاستقرار تارة يطلق و يراد به ما يقابل المشى و الحركة من أين، إلى اين و تارة يطلق و يراد منه الاستقرار المقابل للتزلزل،

فالمستقر من لا ـ يحرك بدنه فى مقابل المتزلزل مثل الشخص المرتعش، ففى هذا الاطلاق من الاستقرار يقابله التزلزل مع كون الشخص فى مكان واحد، غير خارج من أين إلى أين.

أمّا الاستقرار فى مقابل المشى و الحركة من أين إلى أين فتارة يقع الكلام فى حركة الشخص أصالة بمعنى أنّه يمشى بنفسه، فاعتباره فى القيام الصلاتى غير بعيد، لا ـ من باب أن القيام لا يصدق مع المشى، لفساد ذلك لأنّه يصدق على من يمشى قائما بأنّه قائم فى مقابل من يحرك جالسا، بل من باب ان المغروس و المرتكز عند المسلمين هو اعتبار الاستقرار بهذه المعنى فى القيام فى الصّلاة و عدم معهودية الصّلاة بهذا النحو عند المتشرعة.

و تارة يقع الكلام فى الحركة التبعية، مثل حركة الشخص بتبع السفينة أو المحل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۱

أو غيرها، فهو فى هذه الحركة لا يحرك بنفسه و بالأصالة، بل يحرك بتبع السفينة أو المحل.

قد يقال فى وجه عدم اشتراط هذه المعنى من الاستقرار فى القيام فى الصّلاة:

بأنّ بعض الروايات الواردة فى السفينة و الصّلاة فيها يدلّ على عدم اعتبار الاستقرار المقابل لحركة التبعية، و يدور لزوم الاستقرار و عدمه مدار ما يستفاد من هذه الأخبار جوازا و منعا، و تفصيلا بين الاضطرار و الاختيار، فإنّ قلنا بالجواز كما لا يبعد نقول هنا بالجواز، و لكن حيث إنّ القريب بالنظر كون النظر فى الروايات الى بعض سفن الصغار المتداولة فى المياه و الأنهار الصغيرة من قبيل الفرات و الدجلة، فلا يشمل لما نحن فيه، فلا ملازمة بين الجواز فى مورد الاخبار و بين أن يقال بالجواز فى ما نحن فيه لأنّ فيما نحن بصدده لا يكون المانع المتوهم إلّا المشى بالتبع، لا أنّ يكون الشخص متزلزلا كما ترى فى السفن الكبيرة أو الطيارات و السيارات المتداولة فعلا، فمورد الرواية الواردة فى الصّلاة فى السفينة غير ما نحن فيه. «۱»

(و قد يتمسّك برواية واردة فى الاقامة، و هى الرواية ۱۲ من الباب ۱۳ من

---

(۱)- أقول: و لكن لو كان الحاصل من هذه الروايات هو جواز الصّلاة فيها، فنقول: أمّا أوّلا فحمل هذه الأخبار على خصوص السفن الصغيرة كالبلم يكون بلا دليل، لأنّ الظاهر منها الاطلاق، و لم يكن المتعارف فى زمان صدور الروايات خصوص السفن الصغيرة، بل كانت سفائن كبار، لتعارف السفر فى البحر فى الازمنة السالفة إلى حين صدور الروايات، و أمّا ثانيا فلو جازت الصّلاة و يتحقق القيام المعتبر فيها فى السفن الصغيرة مع كون حركتها أكثر، ففى السفن الكبار و الطيارات و السيارات بطريق أولى، لأنّه يستفاد منها عدم اعتبار الاستقرار بهذه المعنى فى القيام، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۲

أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل) الدالّة على اعتبار التمكن فى الاقامة، كما يعتبر التمكن حال الصّلاة.

و استشكل فيها بأنّه بعد عدم اعتبار ذلك فى الاقامة يوهن ظهورها فى اعتبار التمكن فى الصّلاة، و اجيب بأنّ عدم اعتبار التمكن فى الاقامة ثبت من الخارج، و إلّا قلنا فيها أيضا، فتأمل.

و استدل بخصوص رواية هارون بن حمزة الغنوى، بدعوى دلالتها على جواز الصّلاة لأنّه عليه السّلام (قال: ان كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصلّ قائما، و ان كانت خفيفة تكفأ فصلّ قاعدا) «۱» و استشكل فيها فراجع.

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنّ الحق عدم اعتبار هذه المعنى من الاستقرار فى القيام، فلا يضرّ حركة الشخص تبعا لأنّه بعد عدم دلالة دليل على اعتباره فنشك فى أنّه هل يكون شرطا فى القيام أولا، فيكون المرجع هو أصالة البراءة، لأنّه يكون ما نحن فيه على هذا من صغريات الشّك فى الأقل و الأكثر الارتباطى، و حيث إنّا قلنا بأنّ الأصل فى الأقل و الأكثر الارتباطى، هو البراءة، فكذلك نقول فى المقام، لكونه من صغرياته.

و أمّا الكلام فى الاستقرار فى قبال التزلزل فاعتباره غير بعيد، لأنّ المغروس من القيام المعتبر فى الصّلاة هو هذا، فما هو المرتكز عند المتشرعة هو الاستقرار بهذه المعنى فى القيام فى الصّلاة، و يكون بحيث يعدّ التزلزل حال قيام الصّلاة أمرا منكرا، فافهم.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۳

الجهة الثالثة:

اشارة

إذا لم يتمكن المكلف من القيام فى الصّلاة و عجز عن ذلك صلّى قاعدا، و إذا عجز عن ذلك صلّى على جنبه الأيمن، و إن عجز عن ذلك صلّى على جنبه الأيسر، و إن عجز عن ذلك صلّى مستلقيا.

و لا بدّ من ذكر الآيات و الأخبار الواردة فى الباب حتّى يظهر حقيقة الحال، فنقول بعونه تعالى: أما الآيات فقوله تعالى الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ «۱» و قوله تعالى فَإِذا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِكُمْ «۲» و ما يستفاد من الآيتين هو القيام و القعود و على الجنب.

[فى ذكر الروايات فى الباب]

أمّا الروايات فمختلفة: بعضها يدلّ على كون الواجب أوّلا القيام، ثمّ إن عجز عنه القعود، ثمّ ان عجز عنه الصّلاة على الجنب، و بعضها يدلّ على القيام، ثمّ القعود ثمّ الاستلقاء، و بعضها يدلّ على أن مع العجز عن القيام يقعد، و ان لم يتمكن فعلى جنبه الايمن، و إن لم يتمكن فعلى جنبه الأيسر، و بعضها يدلّ على أن مع العجز عن القيام يكون تكليفه القعود، فإن لم يتمكن منه فعلى جنبه الأيمن، و إن لم يتمكن منه فعلى جنبه الأيسر، و ان لم يتمكن منه يصلّى مستلقيا.

أمّا ما يدلّ على أنّ مع العجز عن القيام يقعد، و إن عجز عنه فيصلّى على الجنب، فهو روايات:

الرواية الاولى: ما رواها أبو حمزة عن أبى جعفر عليه السّلام (فى قول اللّه عز و جل «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ» قال: الصحيح يصلّى قائما، و قعودا، و المريض يصلّى جالسا، و (عَلى جُنُوبِهِمْ) الّذى يكون أضعف من المريض الّذى

---

(۱)- سورة آل عمران، الآية ۱۹۱.

(۲)- سورة النساء، الآية ۱۰۳.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۴

يصلّى جالسا). «۱»

و الراوى عن أبى حمزة الثمالى يكون فى هذه الرواية ابن محبوب، و هو بحسب الطبقة لا يمكن أن يروى عن أبى حمزة إلا أن تكون روايته عنه بنحو الوجادة، و على كل حال مفاد الرواية مفاد الآيتين، و تدلّ على أنّ بعد العجز عن القيام تصل النوبة بالجلوس، و بعد العجز عنه تصل النوبة بالجنب، و لا تعرض فيها للجنب الأيمن، او الأيسر، ثمّ الاستلقاء، كما لا تعرض فى الآيتين المتقدمتين لهذا الحيث.

و يكون مثل الآيتين و هذه الرواية الروايتان المنقولتان فى طرق العامّة:

الاولى ما رواها عمر بن حصين عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، الثانية ما روى عن امير المؤمنين عليه السّلام.

الرواية الثانية: ما رواها سماعة (قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصلّ و هو مضطجع، و ليضع على جبهة شيئا إذا سجد فإنّه يجزى عنه، و لم يكلف اللّه ما لا طاقة له به) «۲» بناء على كون المراد من الاضطجاع خصوص النيام على الجنب لا مطلق النيام.

الرواية الثالثة: ما رواها على بن الحسين المرتضى فى رسالة المحكم و المتشابه نقلا من تفسير النعمانى (عن على عليه السّلام (فى حديث) قال: و أمّا الرخصة الّتى هى الاطلاق بعد النهى، فمنه قوله تعالى حافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلاٰةِ الْوُسْطىٰ وَ قُومُوا لِلّٰهِ قانِتِينَ فالفريضة منه أن يصلّى الرجل صلاة الفريضة على الأرض بركوع و سجود تام، ثمّ رخص للخائف فقال سبحانه: فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجٰالًا أَوْ رُكْبٰاناً

(۱) الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

و مثله قوله عز و جل فَإِذٰا قَضَيْتُمُ الصَّلٰاةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيٰاماً وَ قُعُوداً وَ عَلىٰ جُنُوبِكُمْ و معنى الآية أنّ الصحيح يصلّى قائما، و المريض يصلّى قاعدا، و من لم يقدر أن يصلّى قاعدا صلّى مضطجعا و يؤمى بايماء فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة). «۱»

بناء على كون المراد بالاضطجاع أن يصلّى على الجنب (كما لا يبعد كون المراد فى الرواية هذا و أن لم نقل بكون الاضطجاع النيام، على خصوص الجنب لا مطلق النيام لأنّ الظاهر من قوله تعالى (وَ عَلىٰ جُنُوبِكُمْ) هو الصّلاة على الجنب، و قوله عليه السّلام (و من لم يقدر أن يصلّى قاعدا صلّى مضطجعا) يكون فى مقام بيان المراد من قوله تعالى (وَ عَلىٰ جُنُوبِكُمْ) فقوله عليه السّلام (صلّى مضطجعا) أى صلّى على جنبه.

فإن كنا نحن و هذه الروايات لا دلالة لها إلّا على كون الواجب أوّلا القيام، و القعود، ثمّ الجنب.

[فى ذكر الروايات الدالّة على الترتيب]

اشارة

و أمّا بعض ما يدلّ على كون الفرض أوّلا القيام، ثمّ القعود، ثمّ الاستلقاء:

فالاولى: ما رواها عبد السّلام بن صالح الهروى عن الرضا عليه السّلام عن آبائه:

(قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: إن لم يستطع الرجل أن يصلّى قائما فليصلّ جالسا، فإنّ لم يستطع جالسا فليصل مستلقيا ناصبا رجليه بحيال القبلة يؤمى ايماء. «۲»

الثانية: الرواية ۱۳ من الباب المذكور و هى رواية محمد بن ابراهيم عمن حدثه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام إلّا أنّه قال يصلّى المريض قاعدا فإن لم يقدر صلّى مستلقيا «فارجع الكافى ففيه الرواية»).

و ترى أنّ الروايتين تدلّان على ان الوظيفة لمن لم يتمكن من الجلوس، هو

(۱)- الرواية ۲۲ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۸ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

الاستلقاء، فهما بظاهر هما معارضتان مع الطائفة الاولى الدالّة على كون الوظيفة لمن لا يتمكن من الجلوس الصّلاة على الجنب.

و أمّا ما يـدلّ على كون التكليف مع العجز عن الجلوس الصّلاة على الجنب الأيمن، و إن لم يتمكن فعلى جنبه الأيسر، فهى ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال المريض إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى إمّا أن يوجه فيومى إيماء او قال يوجه كما يوجه الرجل فى لحده، و ينام على جانبه الأيمن، ثمّ يؤمى بالصّلاة، فإنّ لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر، فإنّه له جائز، و ليستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يؤمى بالصّلاة ايماء). «۱»

بناء على كون المراد من قوله عليه السّلام (فإنّ لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز، (و ليستقبل بوجهه القبلة) هو الصّلاة على جنب الايسر بقرينة قوله (و ليستقبل بوجهه القبلة) لأنّه بعد عدم التمكن من الصّلاة على الجنب الأيمن أمر بأن يصلّى كيف ما قدر و ليستقبل بوجهه القبلة و فى هذه الصورة لا يمكن استقبال الجانب نحو القبلة، مع فرض عدم تمكنه من الصّلاة على الجنب الايمن إلّا بأن يصلّى على جنبه الايسر و يستقبل بهذا النحو بوجهه القبلة، لأنّه لا يمكن فى صورة الاستلقاء استقبال الجانب أى الجنب نحو القبلة، فهذا شاهد على عدم كون المراد الاستلقاء، بل يكون المراد الصّلاة على الجنب الأيسر.

و اعلم أنّ متن الرواية يكون مشوّشا، لأنّ صدر الرواية المريض (إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى إما أن يوجه) مناسب مع ذكر شق آخر فى الرواية لأنّ قوله (اما أن يوجه) يناسب أن يقول بعد ذكر هذا الشق شقا آخرا و إلّا لا معنى

---

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۷

لذكر (إمّا) و يحتمل أنّ عمار حيث كان فارسيا بدّل الفاظ الامام عليه السّلام فى مقام النقل بألفاظ آخر و فى غير محلها، و لهذا صار المتن مضطربا، و على كل حال يحتمل فى الرواية هذا الاحتمال.

[فى ان مرسلة الصدوق جامعا لكل الاحكام]

و أمّا ما يدلّ على أن من لم يتمكن من القيام صلّى قاعدا، و ان عجز عن ذلك صلّى على جنبه الايمن، و إن عجز فعلى الجنب الأيسر، و إن عجز عن ذلك صلّى مستلقيا فهى مرسلة الصّدوق رحمه اللّه (قال: و قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم المريض يصلّى قائما فإن لم يستطع صلّى جالسا، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الايمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الايسر، فإن لم يستطع استلقى و أومأ إيماء و جعل وجهه نحو القبلة، و جعل سجوده أخفض من ركوعه). «۱»

هذا كله طوائف من الروايات، و قد عرفت أنّ الطائفة الاولى تدلّ على أنّ مع العجز عن القيام يكون الجلوس مقدما، ثمّ بعده الصّلاة على الجنب، و أنّ الطائفة الثانية تدلّ على أن المقدم بعد العجز عن القيام هو الجلوس، ثمّ الاستلقاء.

فهذه الطائفة معارضة مع طوائف اخر لأنّ كل الطوائف غيرها متفقون على تقدم الجنب على الاستلقاء، و أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ المقدم بعد الجلوس هو الصّلاة على الجنب الأيمن، ثمّ الأيسر، و ساكتة عن الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الطائفة الاولى، لأنّ ظاهر الاولى هو الصّلاة على الجنب بعد العجز عن الجلوس، و إطلاقها يقتضى جواز الصّلاة على الجنب الأيمن و الأيسر عرضا، و مقتضى مفاد الثالثة الترتيب بين الجنب الأيمن و الأيسر، و لكن يرفع التعارض بينهما بحمل المطلق

---

(۱) الرواية ۱۵ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۸

على المقيد بأن يقال: بعد العجز عن الجلوس يصلّى على الجنب الايمن، ثمّ الايسر، فتقيد الاولى بالثالثة.

و بعبارة اخرى يقيد الجنب الدالّ على جواز الصّلاة على مطلق الجنب بخصوص الجنب الايمن و أنّ الطائفة الرابعة تدلّ على أنّ مع

العجز عن القيام يصلّى جالسا، ثمّ بعده على الجنب الأيمن، ثمّ بعده الأيسر، ثمّ الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الاولى فقط من باب تقيد الجنب بجنب الأيمن، ثمّ بعده الايسر، و يرفع التعارض بينهما بحمل مطلق الجنب على خصوص الجنب الأيمن، و لا تعارض بينها و بين الثالثة لأنّ الثالثة ساكتة عن الصّلاة مستلقيا بعد العجز عن الصّلاة على أحد الجنبين، و هذه الطائفة متعرضة لها.

نعم، كما قلنا هذه الطائفة معارضة مع الطائفة الثانية، لأنّ هذه الطائفة جعلت الصّلاة مستلقيا فى طول الجنبين، و الطائفة الثانية جعلته فى طول الجلوس، و ظاهرها تقديم الاستلقاء على الجنبين.

إذا عرفت ذلك كله يظهر لك أن مقتضى الطائفة الثانية تقديم الصّلاة مستلقيا بعد الصّلاة جالسا، و مقتضى ساير الطوائف تقديم الصّلاة على الجنب بعد الجلوس، غاية الأمر فى بعضها التصريح بكون الاستلقاء فى طول الجنب، و فى بعضها التصريح بكونه فى طول الجنب الأيمن و الأيسر، و حيث أن المشهور هو تقديم الصّلاة على الجنب الأيمن و الأيسر على الاستلقاء، فمرسلة الصّدوق الدالّة على ذلك، و إن كانت فى حدّ ذاتها لارسالها ضعيفة السند، لكنها منجبرة بعمل الاصحاب للشهرة الفتوائية على طبقها، فلا بدّ فى مقام التعارض من الأخذ بهذه الطائفة و عدم الأخذ بما دلّ على تقديم الصّلاة مستلقيا بعد الجلوس، فافهم.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۵، ص: ۸۹

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۸۹

الجهة الرابعة:

اشارة

هل عيّن حدّ خاص للعجز أم لا؟ و بعبارة اخرى بعد كون التكليف على من لم يقدر من القيام، الجلوس هل عيّن ميزان خاص لعدم القدرة عليه من قبل الشارع أم لا؟

اعلم أنّ مقتضى بعض الروايات الواردة فى الباب ايكال العجز إلى الشخص، و عدم تعيين ميزان له، كما يظهر ذلك من الرواية ۱ من الباب ۶ من أبواب القيام من الوسائل، و ۲ من الباب المذكور المستفاد منهما أنّ الانسان على نفسه بصيرة.

فمقتضى ذلك تبديل تكليف المكلف من القيام إلى القعود إذا رأى نفسه عاجزا عن القيام لإيكال العجز إليه.

و لكن قد يتوهم أنّ ما رواها سليمان بن حفص المروزى (قال: قال الفقيه عليه السّلام المريض إنما يصلّى قاعدا إذا صار أن يمشى بالحال الّتى لا يقدر فيها على المشى مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما) «۱» تدلّ على خلاف ذلك، و أنّ للعجز عن القيام و تبديل الوظيفة منه إلى الجلوس جعل حدا، و هو أن المكلف إذا رأى عدم قدرته على المشى بمقدار الصّلاة، لا يجب عليه القيام و يكون تكليفه الجلوس، و إن كان قادرا على ذلك يجب عليه القيام.

[فى ذكر الاحتمالات فى الباب]

اشارة

و لكن لا مجال لهذا التوهم، و لا ظهور للرواية فى ذلك، فنقول توضيحا للمطلب: بأنّ فى هذه الرواية احتمالات:

الاحتمال الأوّل:

أن يقـال: بأنّ من يقـدر على القيام يقـدر على المشـى بمقـدار الصّـِلاة، و بعبارة اخرى يكون التمكن من القيام متلازما مع التمكن من المشى بقدر

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۶ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۰

الصّـِلاة، و هكـذا العجز عنه، ملازم مع العجز عنه فيكون التعبير فى مقام العجز عن القيام بالعجز عن المشـى بمقـدار الصّـِلاة، و يكون التكليف الجلوس فى هذا الفرض من باب التعبير باللازم.

و فيه أمّا أوّلا فالملازمة ممنوعة إذ لا تلازم بين العجز عن القيام و بين العجز عن المشـى، إذ ربما يكون الشـخص عاجزا عن القيام غير عاجز عن المشى و بالعكس، فلا تلازم بينهما حتّى يقال: بأنّ المذكور فى الرواية أحد المتلازمين

و أمّا ثانيا لو فرض كون تلازم بينهما و لكن مع ذلك رفع اليـد عن بيان نفس الشـىء و ذكر لازمه خلاف الظاهر، لعـدم تعارف البيان بهذا النحو.

[فى ذكر الاحتمال الثانى و الثالث]

الاحتمـال الثانى: أن يقال: بأنّه و إن لم يكن بينهما تلازم دائما و لكن حيث يكون التلازم بينهما غالبا إذ من يعجز عن القيام يعجز عن المشى بمقدار الصّلاة غالبا و بالعكس، فعلى هذا لا يرد الاشكال الأوّل الّذى أوردنا على الاحتمال الأوّل إذ لا يدعى فى هذا الاحتمال الملازمـة الدائميـة بينهمـا، و يوجـد فى التحديـدات العرفيـة نظير هـذا التحديـد. و فيه أنّه يرد على هـذا الاحتمال الاشـكال الثانى على الاحتمال الأوّل مع إمكان إنكار الملازمة الغالبية بينهما أيضا.

الاحتمال الثالث: أن يقال: بأنّ النظر فى الرواية على التوسـعة و التسهيل، فيكون المراد من الرواية أنّ من يتمكن من القيام فعلا، و لكن يكون مريضا يتمكن بالتمكن العقلى من القيام فى أوّل الصّـِلاة جعل الشارع تسهيلا له، و هو أن يكون مشقة المشى بقدر الصّلاة أكثر من القيام حال الصّلاة، فتدلّ الرواية على كفاية العجز عن المشى بقدر الصّلاة لجواز الصّلاة جالسا و إن كان قادرا على القيام.

و فيه أنّه من الواضح أنّ مع عدم العجز عن القيام لا بدّ من الصّلاة قائما، و لا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۱

تصـل النوبـة بالصّـِلاة جالسا، كما ينادى بـذلك صـريح الروايات الواردة فى الباب، و يبعـد جميع الاحتمالات هو أنّ لازم جعل الحد لوجوب الصّـِلاة جالسا، و هو العجز عن المشـى بمقدار الصّـِلاة، هو أنّ المريض إذا شك فى أنّه هل يتمكن من القيام أم لا أن يمشى أوّلا بقـدر الصّـِلاة حتّى يعلم بتمكنه من القيام إن تمكن من المشـى بقـدر الصّـِلاة، أو يعلم بعجزه عن الصّـِلاة قائما إن لم يتمكن من المشى بقدر الصّلاة، و الالتزام بذلك بعيد فى الغاية.

و لا تقل: بأنّ الشخص غالبا يدرى تمكنه و عدم تمكنه من المشى بمقدار الصّلاة.

إذ نقول: أمّا أوّلا ليس الأمر كـذلك، بل غالبا لا يـدر الشـخص، و أمّا ثانيا بأنّه لو يعلم ذلك غالبا يعلم غالبا قـدرته عن القيام و عجزه فى حال المرض، فلا حاجة لجعل هذا الحد له كى يعرف به مرتبة عجزه و عدمه، فعلى هذا يكون كل هذه الاحتمالات بعيد عن ظاهر الرواية.

الاحتمال الرابع:

أن يقال: بأنّ الروايـة ليست متعرضـة لبيان حـدّ العجز المسوغ للصّـلاة جالسا، بل متعرضة لحكم آخر، و هو ما نسب إلى المفيد رحمه اللّه و محتمل النهايـة (و فى النسبـة إشـكال يرجع إلى كلامهما) و هو أنّ كل من كان متمكنا من الصّـلاة قائما ماشيا يجب عليه القيام ماشيا حال الصّـلاة، و لا يجوز له الجلوس، بأن يقال: إنّ لسان الروايـة هو التنزل الجلوس اذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشـى بمقدار الصّـلاة، فإذا تمكن من أن يحفظ القيام و لو بأن يمشـى قائما، يجب عليه القيام ماشـيا حال الصّـلاة، فكانت الصّلاة قائما ماشيا مقدما على الصّلاة جالسا.

و بعبارة اخرى مع التمكن من حفظ القيام، و لو برفع اليد عن الاستقرار

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۲

المقابل للمشى، يجب تقديمه على الجلوس مع حفظ الاستقرار، فتكون الرواية متعرضة لهذا، لأنّ لسان الرواية جواز الجلوس و وصول النوبة إلى الصّـلاة جالسا إذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشـى بمقدار صـلاته، و أمّا إن كان متمكنا من المشى بمقدار الصّلاة مع حفظ القيام لا يجوز له الجلوس.

و هـذا الاحتمـال أقرب بـالنظر من الاحتمالات الثلاثـة المتقدمـة، و لا مبعـد له إلّا التعبير فى الروايـة (مقـدار صـلاته) لأنّ متنها هكـذا (المريض إنّمـا يصـلّى قاعـدا إذا صـار أن يمشـى بالحـال الّتى لا يقـدر فيها على المشـى مقـدار صـلاته إلى أن يفرغ قائما) لأنّ التعبير (بالمقـدار) يفيـد أنّ المقصود هو أن يكون قادرا على المشـى بمقـدار و أمّا إن كان المراد تقديم القيام عن مشـى على الجلوس فكان المناسب أن يقول (لا يقـدر على المشـى فى صـلاته) لا أن يقول (بمقدار صـلاته) و على كل حال هذا الاحتمال يجىء فى الرواية بل بعـد و بعـد الاحتمالات السابقـة يكون هـذا الاحتمـال أقرب فى الروايـة، و لكن ليس بحيث تكون الروايـة ظـاهرة فى هـذا الاحتمـال بالظهور العرفى (فعلى هذا تصير الرواية مجملة و لا يصح الاستشهاد بها لأحد من الاحتمالات الأربعة، فافهم).

إذا عرفت حال الروايـة فلا تثبت جعل حـدّ خاص للعجز عن القيام، و لا بـدّ من الالتزام بمفاد بعض الروايات الّذى يكون مفاده إيكال العجز عن القيام و عدمه إلى نفس المكلف، بل الانسان على نفسه بصيرة.

الجهة الخامسة:

اشارة

هل يكون المقدم القيام ماشيا بعد عدم التمكن من القيام مستقرا، أو يكون المقدم الجلوس فى هذا الحال مستقرا.

اعلم أنّ المـدرك فى تقـدم القيام ماشـيا على الجلوس مسـتقرا على الارض إن كان روايـة سـليمان بن حفص المروزى المتقدمة، فقد مضى بكونها متعرضة لإفادة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۳

ذلك و ان لم يكن بعيـدا، بل هذا الاحتمال أقرب من الاحتمالات الاخر، إلّا أنّه ليس بحيث يكون للرواية ظهور عرفى فى ذلك، فبعد ذلك نقول: بأنّه الوجه فى تقديم القيام ماشـيا على الجلوس مستقرا، كما لا يبعد كون نظر العلّامة رحمه اللّه فى التزامه بذلك هو هذا، هو أنّ المسـتفاد من بعض مـا ورد فى الباب من الروايات مثل قوله (الصـحيح يصـلّى قائما و قعودا و المريض يصـلّى جالسا) فى رواية أبى حمزة، هو كون الواجب أوّلا القيام، ثمّ بعـد عـدم التمكن من القيام يكون الواجب الجلوس، فمن يتمكن من القيام ماشـيا و إن لم يتمكن من الاسـتقرار المقابـل للمشـى، و لكن يكون قـادرا على القيام، يجب عليه القيام، إذ إطلاق مثل هـذه الروايـة يقتضـى وجوب القيام، و كونه مقدما على الجلوس و ان كان ماشيا.

و أمّا وجه وجوب الجلوس مع عدم القدرة إلّا على القيام ماشـيا، فهو أنّ الاسـتقرار المقابل للمشـى من مقومات الصّـلاة، بحيث لا تعد

الصّلاة ماشيا صلاة و إن كان قائما، و يرى أمرا مستنكرا و خلاف وضع الصّلاة فى نظر المتشرعة، بل ادعى «۱» صاحب الجواهر رحمه اللّه بأنّ حقيقة القيام الواجب فى الصّلاة هو الوقوف، فليس الماشى قائما لعدم وقوفه، و لذا ترى إن الاكثر لم يذكروا اشتراط الاستقرار فى القيام، و ما عقدوا له فصلا و إن كان الاجماع على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصّلاة، فذكر شرطية الاستقرار فى الركوع و السجود و عدم ذكر شرطيته فى القيام ليس إلّا من باب كون القيام عبارة عن الوقوف الّذى ينافيه الحركة فضلا عن المشى فى نظرهم، ثمّ ذكر لذلك مؤيدات و إشعارات من بعض موارد مختلفة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما ذكر وجها لتقدم الجلوس مع الاستقرار على

---

(۱)- جواهر، ج ۹، ص ۲۵۹.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۴

القيام ماشيا ليس بتمام، أمّا ما قيل من أنّ المشى مخالف لوضع الصّلاة و أنّ القيام واقفا من مقومات الصّلاة، ففيه أنّ الأمر ليس كذلك و لا يرى سيرة المتشرعة على هذا و لا يريه العرف من مقوماته مضافا إلى أنّ فى الشرع شرّعت الصّلاة ماشيا و هو فى النوافل، فمع فرض تشريع ذلك فى النوافل كيف يمكن دعوى كون الوقوف حال القيام من مقومات الصّلاة.

[فى ردّ كلام صاحب الجواهر]

و أمّا ما قال صاحب الجواهر رحمه اللّه من أنّ القيام الواجب فى الصّلاة عبارة عن الوقوف قائما و أنّ الماشى ليس بقائم، فدعوى بلا دليل.

و أمّا ما قال من أنّ ذكرهم شرطية الاستقرار فى أفعال اخر من الصّلاة و عدم ذكره فى القيام، دليل على كون القيام عبارة عن الوقوف، و حيث يكون المراد منه الوقوف و الوقوف لا يتحقّق إلا مع الاستقرار فلاجل هذا سكتوا عن اشتراطه فى القيام.

ففيه أوّلا- من أىّ طريق انكشف أنّ سكوتهم كان من باب ذلك (بل لعل كان من باب عدم اعتباره فى القيام كما ان الأمر كذلك، الاستقرار شرط فى الصّلاة لا فى القيام) و ثانيا إنّ ذكر شرطية الاستقرار فى الركوع و السجود يكون من باب أمر آخر، و هو أنّه حيث لا يكفى فى تحقق الركوع و السجود صرف الانحناء إلى خاص، بل يعتبر التوقف هنيئة لتحقق موضوعهما، فلهذا شرطوا الاستقرار فيها.

و بعبارة اخرى إنّ الركوع و السجود عبارة عن الهوى إلى حدّ خاص، و الرفع عن هذا الحد الخاص مع الوقوف بعد الهوى إلى حدّ خاص هنيئة فلهذا شرطوا الاستقرار، و على كل حال الالتزام بكون القيام عبارة عن الوقوف ممّا لا يمكن الالتزام به.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۵

فإذا لم يصر هذا الوجه تماما يبقى كلام آخر، و هو أنّه بعد ما بينا من أنّ الاستقرار شرط فى الصّلاة و ليس شرطا فى القيام حتّى يقال: إنّ مع عدم التمكن من حفظ شرط القيام يرفع اليد عن الشرط و يحفظ أصل القيام، فيقدم القيام ماشيا على الجلوس مستقرا، فيدور فى محل الكلام أمر المكلف بين حفظ أحد الشرطين و رفع اليد عن الآخر لأنّ من شرائط الصّلاة القيام، و من جملة شرائط الصّلاة أيضا الاستقرار، و على الفرض بعد عدم تمكن المكلف من الاستقرار المقابل للمشى فى حال القيام بل يتمكن من القيام ماشيا لا يمكن له حفظ كلا- الشرطين، بل لا بد من صرف قدرته إمّا فى حفظ القيام ماشيا، و إمّا فى حفظ الاستقرار، فيتخير بين القيام ماشيا و بين الجلوس مستقرا، فيكون تكليفه إما التخيير بينهما لو لم نقل بأنّه بعد فرض كون بدل فيقدم الاستقرار فيكون التكليف الجلوس، مع الاستقرار، لعدم بدل، له و إمّا من تقديم جانب الاستقرار، على القيام بناء على ما ذكرنا من أنّ ما ليس له البدل يقدم حفظه على ما له البدل فبهذا الوجه يقال: اما بتخيير المكلّف فيما نحن فيه بين القيام ماشيا و بين الجلوس مستقرا، و إمّا بتعيين الجلوس مستقرا.

[فى ان القيام ماشيا مقدم على الجلوس]

و لكن نقول: بأنّه بعد كون شرطية الاستقرار غير ثابت بالدليل اللفظى و كونه ثابتا بالسيرة و الاجماع فقدر المتيقن من شرطيته هو صورة التمكن من حفظ الاستقرار، ففى ما نحن فيه لا يكون دوران، لأنّ إطلاق دليل اعتبار القيام يشمل حال التمكن من الوقوف و عدم تمكنه من ذلك، و لكن دليل اشتراط الاستقرار لا يشمل حال العجز عن الوقوف، فعلى هذا لا بدّ من الصّلاة قائما ماشيا فى ما يدور الأمر بين الصّلاة قائما ماشيا و بين الصّلاة جالسا مستقرا كما أفتى به العلّامة رحمه اللّه و بعض المتاخرين.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۶

هذا تمام الكلام فيما أفاده سيدنا الاستاد آية اللّه العظمى مدّ ظله العالى فى القيام.

أوّلا و الحمد للّه و آخرا و صلّى اللّه على رسوله و على آله و لعنة اللّه على أعدائهم و أنا الاحقر على الصافى الگلپايگانى.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۷

الثالث من أفعال الصّلاة تكبيرة الاحرام

اشارة

و يقال بها تكبيرة الافتتاح لافتتاح الصّلاة بها كما أنّ بها حيث يحرم على المصلّى بعض ما كان حلالا عليه قبلها يقال تكبيرة الاحرام.

ثمّ اعلم بأنّ التكبيرات المشروعة فى الصّلاة تكون خمس و تسعين تكبيرة: فى الظهر إحدى و عشرين تكبيرة، و فى العصر إحدى و عشرين تكبيرة، و فى المغرب ست عشرة تكبيرة، و فى العشاء إحدى و عشرين تكبيرة، و فى الفجر إحدى عشرة تكبيرة، و خمس تكبيرات للقنوت فى خمس صلوات، و اعتبار تكبيرة الاحرام فى الصّلاة فى الجملة ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام فى بعض الجهات:

الجهة الاولى:

اشارة

يظهر من بعض الروايات الواردة فى طرقنا مشروعية ثلاث تكبيرات، أو خمس، أو سبع لافتتاح الصّلاة، فنسب إلى المشهور من فقهائنا قدس سرّه كون المكلف مخيرا بين جعل كل واحده منها تكبيرة الاحرام أى: تكبيرة الافتتاح، و كون الأفضل اختيار التكبيرة الآخرة تكبيرة الافتتاح كما يظهر من بعضهم، فإن كبّر ثلاثا فالأفضل جعل الثالثة، و إن كبر خمسا فالأفضل جعل الخامسة، و إن كبر سبعا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۸

فالأفضل جعل السابعة تكبيرة الافتتاح، و يظهر من بعض الفقهاء رحمه اللّه مثل صاحب الدروس و بعض آخر، بأنّ المتعين جعل الاولى منها تكبيرة الافتتاح إذا كبر ثلاثا او خمسا أو سبعا، و يظهر من بعض الآخر منهم تعين جعلها الاخيرة، و قال المجلسى «۱» الأوّل رحمه اللّه بأنّه فى مقام إتيان الثلاث أو الخمس أو السبع يجعل كلها تكبيرة الاحرام و بعبارة اخرى يجعل المصلّى كلّها تكبيرة الافتتاح، هذا حال الأقوال عندنا، و امّا عند العامة فما هو فتواهم هى مشروعية تكبيرة واحدة للافتتاح، و عدم مشروعية تكبيرات الست الاخر عندهم.

[فى ذكر الاقوال فى تكبيرة الاحرام]

اشارة

إذا عرفت أنّ الأقوال عندنا أربعة:

القول الأوّل: التخيير بين جعل أيّها شاء تكبيرة الاحرام و هو ما نسب إلى المشهور.

القول الثانى: تعين جعلها الاولى، و هو المحكى عن الدروس و البهائى و الكاشانى فى الوافى و المفاتيح و بعض آخر.

القول الثالث: تعين جعلها الأخيرة كما قد يظهر من المراسم و الغنية و بعض آخر.

القول الرابع: جعلها المجموع منها و هو قوله المجلسى الأوّل رحمه اللّه.

و اعلم قبل الشروع فى بيان ما هو الحق بين الأقوال بأنّ ما نسب إلى المشهور من القول بالتخيير فى جعل أيها شاء المصلّى تكبيرة الاحرام ليس بتمام، لأنا بعد ما تفحصنا كلمات القدماء فى هذه المسألة من اللذين كان بنائهم الاقتصار بفتاوى

---

(۱)- روضة المتقين جلد ۲ صفحه ۲۸۰.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۹

المتلقاة عن الائمة عليهم السّلام، و لم يبيّنوا إلّا الفتاوى المنصوصة المأثورة- كالمفيد رحمه اللّه و السيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه فى بعض كتبه، و بعض آخر كابن حمزة- نرى أنّ كلامهم غير ظاهر فى القول بالتخيير، بل كلمات بعضهم ظاهر فى خلافه، و يظهر من السلار أعنى: سالار بن عبد العزيز فى المراسم أنّ المتعين جعل الاولى تكبيرة الافتتاح، و على كل حال الشهرة الفتوائية الّتى يمكن الاستناد بها، و نحن نستند بها و نقول: بأنّ من الشهرة نكشف وجود نصّ فى المسألة لم يصل إلينا، غير موجود فى ما نحن فيه.

[يستدلّ للقول المشهور برواية ابى بصير]

إذا عرفت ذلك نقول: قد يستدل للقول المنسوب بالمشهور بالرواية الّتى رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا افتتحت الصّلاة فكبّر إن شئت واحدة، و إن شئت ثلاثا و إن شئت خمسا، و ان شئت سبعا، و كل ذلك مجز عنك غير أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلا بتكبيرة) «۱» بأنّ الظاهر منها أنّ ما أمر بجهره من التكبيرات هو تكبيرة الافتتاح، و حيث لم يعيّن الجهة بخصوص الأوّل أو الآخر أو المجموع يكشف منه تخيير المكلف بين جعل أى منها شاء تكبيرة الافتتاح.

قد يقال بحمل قوله عليه السّلام فى الرواية (غير أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلّا بتكبيرة) على التقية بأن يقال: إنّه بعد ما يرى من ان المفتى به عند العامة ليست إلا تكبيرة واحدة لافتتاح الصّلاة، و لا يشرع عندهم ست تكبيرات غير هذه التكبيرة الواحدة، فيقال بأنّ وجه النهى عن الجهر إلا بواحدة هو التقية، لأنّه إذا جهر بغير واحدة منها يصير مورد الاذى و الضرر، فلأجل التقية نهى عليه السّلام عن الاجهار بغير واحدة، و لهذا يقال: بأنّ الاجهار بواحدة ليس من باب كونها هى تكبيرة الافتتاحية حتّى يستدل بهذه الرواية على القول المشهور، و يقال: بأنّ ما يجهر به هو

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۰

التكبيرة الواجبة الافتتاحية، فالواجب ليس إلا واحدة، و حيث لم يعين الجهر بخصوص أحد منها، فلازمه كون المكلف مخيرا فى جعل أيّها شاء تكبيرة الافتتاح لما عرفت من الاشكال.

و لكن بعد ما نرى فى أنّ فى الرواية الّتى ذكرها الصّدوق رحمه اللّه فى الخصال و نقل بعض منها مع تغيير فى الوسائل، أمّا الرواية،

(قال الصّدوق رحمه اللّه فى الخصال حدثنا أبى رضى اللّه عنه قال: حدثنا على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن أحمد بن عبد اللّه الخليجى عن أبى على الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تكبير الافتتاح، فقال: سبع، قلت: روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّه كان يكبّر واحدة، فقال: إنّ النبى: كان يكبر واحدة يجهر بها و يسر ستا) «۱» نقل فعل رسول اللّه: من أنّه كان يجهر بواحدة منها و يسرّ ستّا، و لا يمكن حمل فعله: على التقية، فيوهن حمل هذه الفقرة من الرواية أبى بصير على التقية، بل يستفاد أنّ الجهر بالواحدة و إخفات الست كان مطلوبا لا من باب التقية، ثمّ بعد ذلك هل يمكن الاستدلال بهما على القول المنسوب إلى المشهور أم لا؟

اعلم أنّ ما يستفاد من هذه الرواية، و كذا الرواية الّتى تنقل فعل النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من جهره تكبيرة واحدة كما تساعد مع القول بالتخيير من باب ان يقال بان ما يختاره الامام أو ما اختار رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من التكبيرات تكبيرة الافتتاح يجهر بها، كذلك تساعد مع القول بتعين الاولى، و كذلك مع القول بتعين الأخيرة، لأنّ قوله فى رواية أبى بصير (غير أنك إذا كنت إما ما لم تجهر إلّا بواحدة) يدلّ على النهى من الجهر بغيرها و الواحدة الّتى يجوز جهرها على ما ادعى هو تكبيرة الاحرام، و القائل

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۱

بتعين الاولى أو الاخيرة يقول: بأنّه يجهر بواحدة، و هى أوّل التكبيرات، أو آخر التكبيرات.

[فى انّ الرواية تساعد مع قول المجلسى الاول ره]

بل يمكن أن يقال: بأنّ هذه الرواية تساعد مع القول المجلسى الأوّل رحمه اللّه أيضا، لأنّه و إن كان قائلا بجعل المجموع تكبيرة الافتتاح، و لكن على قول الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف بأنّه متى لم تتمّ تكبيرة إحرام الامام لا- يجوز اقتداء المأموم به، فعلى قول المجلسى رحمه اللّه حيث يكون حال التكبيرات حال حروف كلمة (اللّه اكبر) يعنى كما أنّ مع تلفظ الامام بكلمة اللّه أو (الألف، و الام، و الألف، و الكاف و الباء) قبل تمامية التكبير بتلفظه بلفظ (الراء) لا يجوز الاقتداء، بل يجوز بعد التلفظ بتمام الكلمتين، كذلك قبل إكمال تمام التكبير أى تكبيرات السبعة لا يجوز الاقتداء، فيكون النهى عن الاجهار بغير واحدة، لئلا يتوهم المأموم بأنّ الامام أتى بتكبيرة الاحرام، بل يجهر فقط بواحدة، و هو آخر التكبيرات كى يعلم المأموم بأنّ الامام دخل فى الصّلاة و تمت تكبيرة الاحرام.

فبعد ذلك لا يبقى وجه لكون الروايتين دليلا على خصوص القول المنسوب إلى المشهور).

ثمّ إنّه يمكن ان يقال: بأنّ ظاهر ما فى بعض الروايات من الأمر باستفتاح الصّلاة بسبع تكبيرات ما رواها زرارة (قال: رأيت أبا جعفر عليه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصّلاة بسبع تكبيرات ولاء) «۱» هو أنّه فى صورة الاتيان بسبع تكبيرات يكون الاستفتاح بها، كما ترى ان فى هذه الرواية أمر باستفتاح الصّلاة بالسبع،

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۲

فلازم كون استفتاح الصّلاة بالسبع هو أنّ تمام السبع كان استفتاحها، فيبطل قولان من الأقوال الأربعة، و هو القول بالتخيير و القول بتعين جعل الاخيرة تكبيرة الافتتاح، لأنّه لو كان المصلّى مخيرا بين جعل أى واحد من السبعة، تكبيرة الافتتاح فما وقع الافتتاح بالسبعة، بل افتتح الصّلاة بواحد من السبعة و صار ما وقع قبل السبعة خارجا عن الصّلاة و مقدما عليها، فما استفتح به فكل تكبيرة من السبعة تقع قبل تكبيرة الاحرام يكون مقدما على الصّلاة، فلا يستفتح به الصّلاة و الحال أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الافتتاح لا بدّ و ان يكون

بكل السبعة، كما أنّه على القول بتعين الاخيرة يكون استفتاح الصّلاة، بها فقط فالتكبيرات الست الواقعة قبلها وقعت قبل الصّلاة و لا تستفتح بها الصّلاة، و الحال أنّ الرواية تدلّ على لزوم الاستفتاح بكل السبعة.

فيدور الأمر بين كون الافتتاح بمجموع السبعة كما هو قول المجلسى رحمه اللّه، و بين القول بتعين جعل الاولى، لأنّه بعد جعل الاولى تكبيرة الاحرام و إتيانه بما بقى من السبعة بعدها فوقع افتتاح الصّلاة بكل من السبعة.

[فى ذكر اشعار الروايتين على كون تكبيرة الاحرام هو الاولى و رده]

و يشعر على تعين جعل الاولى تكبيرة الافتتاح الروايتان الدالّتان على أنّ وجه تشريع الست، «۱» هو أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كبر للصّلاة فلم يحر الحسين عليه السّلام (على ما فى الرواية الاولى منهما) و أبطأ عن الكلام حتّى تخوفوا أنّه لا يتكلم، فافتتح رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكبر الحسين عليه السّلام فكبر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثانيا و هو كبر و هكذا حتّى كبر تكبير السابع (على ما فى الرواية الثانية) فصارت سنة، على ما فى الرواية الاولى

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷ و أيضا الرواية ۴ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

منهما، أو فجرت بذلك السنة بذلك على ما فى الثانية منهما، فيشعر منهما أن تكبيرة الافتتاح هى الاولى، لأنّه كبّر للصّلاة، ثمّ بعد ذلك شرع الست، فشرّع السّت بعد تكبيرة الافتتاح.

(و لكن هذا الوجه مخدوش أمّا أوّلا فلأنّ الظاهر من الرواية ۷ من الباب المذكور كون علّة اخرى لتشريع سبع تكبيرات فى الافتتاح، و لا يستفاد منها ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كبر أوّلا للاحرام ثمّ شرّع السّت بعدها، و ثانيا أنّ الظاهر من الروايتين المتقدمتين هو أنّ قبل تشريع ست تكبيرات كبر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكبر الحسين عليه السّلام فشرّع السّت، و لا يستفاد من ذلك أنّ بعد تشريع السّت أىّ منها صارت تكبيرة الافتتاح).

و يمكن ان يقال وجها لقول المجلسى رحمه اللّه بأنّ الظاهر من بعض أخبار الباب بل نوعها، هو كون مجموع السبعة افتتاح الصّلاة، مثل ما قال فى رواية «۱» زرارة (استفتح الصّلاة بسبع تكبيرات) و لذا ترى أنّ بعض المتأخرين يقول: بأنّ الروايات ظاهرة فى قول المجلسى رحمه اللّه و لكن الشهرة على خلافه.

و قد يستشكل على قول المجلسى رحمه اللّه بأنّ لازم قوله التخيير بين الأقل و الأكثر، لأنّ على قوله يكون المكلف مخيرا بين أن يفتتح الصّلاة بتكبيرة واحدة و بين أن يفتتحها بثلاث أو خمس او سبع، و هذا هو التخيير بين الأقل و الأكثر، و هو محال.

[فى نقل كلام المحقّق الهمدانى]

و قال الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۲» جوابا عن هذا الاشكال: بعدم محذور فى التخيير بين الأقل و الأكثر، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّ تعلق الطلب بطبيعة يكون

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۲۴۹.

مسماها أو مقدار من أفرادها أقل المجزى و الأكثر منها أفضل فى الشرعيات و العرفيات فوق حدّ الاحصاء، لكون الاكثر أو فى و أتم

فى الغرض و ان كان الاقل كافيا فى رفع الالزام، فإذا تشاغل الشخص بالفعل فما دام متشاغلا يعدّ ممتثلا فإن وقف على الأقل يحصل الامتثال به، و إن لم يتوقف بل باق على تشاغله إلى الأكثر فبالأكثر يكون الامتثال.

و إن قلت: إنّ مع حصول الامتثال بالأقل فكيف يبقى الأمر حتّى يعد الأكثر امتثالا له.

قلت: إن قصد الامتثال بالأقل و اقتصر عليه فيعد هو امتثالا و إن قصد الامتثال بالأكثر و لم يقتصر على الأقل فلا يعد الأقل امتثالا، بل يكون الامتثال بالأكثر فلا- مانع من التخيير بين الأقل و الأكثر، هذا حاصل ما قال فى المقام بتفصيل منه فى كتابه المسمّى بمصباح الفقيه.

و لكن نقول: بأنّ الموارد مختلف فإنّ كان الأقل فردا للطبيعة و الأكثر فردا آخر للطبيعة كما فى الخط، فشبر من الخط، فرد من طبيعة الخط و ذرع من الخط فرد آخر منها، فيمكن دعوى جواز التخيير بين الأقل و الأكثر و لكن لا- يمكن ذلك فى المقام، لأنّ كل تكبيرة، فرد من التكبير فتكبيرة واحدة فرد منه، و ليس ثلاث، تكبيرات أو خمس أو سبع تكبيرات فردا واحدا فى قبالها، بل كل تكبيرة فرد فى قبال تكبيرة اخرى، فعلى هذا فى مثل ذلك لا- مجال للتخيير بين الأقل و الأكثر لأنّ مورد التخيير بين الأقل و الأكثر يكون موردا يكون الأقل فردا واحدا و الأكثر فردا واحدا فى قباله لا أفرادا متعددة، و المقام ليس كذلك، لأنّ كل تكبيرة من السبعة فرد مستقل فى قبال الآخر مثل أفراد الانسان، ففرد واحد منه فرد و ليس

عشرة نفر من الانسان فردا واحدا بل تكون عشرة أفراد «۱» و على كل حال لا يساعد العرف على التخيير بين الأقل و الأكثر فى المقام.

[فى ذكر فتاوى القدماء]

ثمّ بعد ذلك كله نذكر توضيحا للمطلب فتاوى بعض القدماء حتّى يظهر للناظر بأنّ دعوى الشهرة فى المسألة على التخيير فى محلّه أو لا، فنقول: قال السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الناصريات «۲» (على أنّ أصحابنا يذهبون على أنّه مسنون للمصلّى أن يكبر تكبيرات قبل تكبيرة الافتتاح الّتى هى الفرض، و ليست هذه التكبيرات من الصّلاة) و المستفاد من عبارته كون الأخيرة تكبيرة الافتتاح، كما يظهر تعين جعل الأخيرة تكبيرة الاحرام و الافتتاح من ظاهر أبى الصلاح فى الكافى «۳» و هو المستفاد من الغنية، و هو مختار يحيى بن سعيد فى جامع الشرائع، و يظهر ذلك من عبارة اشارة السبق، و ظاهر المراسم «۴» و قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية «۵»: و هذه

---

(۱)- أقول كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث: بأنّ الأمر إن كان بالتكبير يكون مجال لهذا الاشكال بأن يقال: إنّ تكبيرات السبع مثلا سبع تكبيرات لا تكبيرة واحدة يكون التخيير بينه و بين الثلاث أو الخمس أو واحدة من باب التخيير بين الأقل و الأكثر و لكن الأمر تعلق بالافتتاح، فقال مثلا كما فى رواية زرارة (استفتح الصّلاة الخ) فالاستفتاح كما يتحقّق بتكبيرة واحدة يتحقّق بالثلاث و الخمس و السبع، و يكون تكبير واحد فردا من طبيعة الافتتاح و الثلاث فردا و الخمس فردا و السبع فردا آخر، لا أفراد آخر، فعلى هذا يكون حال ما نحن فيه حال الخطّ الّذى جوز مدّ ظله العالى فيه التخيير بين الأقل و الأكثر و لم يجب مدّ ظله العالى عما قلت، و لعله صار مرضيه أدام اللّه عمره. (المقرر).

(۲)- المسائل الناصريات، ص ۲۱۰.

(۳)- الكافى الفقه، ص ۱۲۲، الغنية، ص ۸۳.

(۴)- المراسم، ص ۷۰.

(۵)- النهاية، ص ۶۹- ۷۰.

التكبيرات السبع واحدة منها فريضة و لا يجوز تركها، و الباقى سنة، و عبارته فى المبسوط (و هو الكتابة الّذى كان بنائه فيه على ذكر التفريعات، كما أفاد فى أول كتابه حتى لا يقول العامة بأنّ الخاصة اقتصروا على أحكام خاصة و ما يكون لهم تفريعات، فبنى على ذكر التفريعات فيها و استخرج التفريعات من بين النصوص كما قال رحمه اللّه، فليس فى كتابه المبسوط «١» مقتصرا على ذكر الاصول المتلقاة) قال: (و يستحبّ التوجّه بسبع تكبيرات فى أول كل فريضة و أول ركعة من نوافل الزوال (إلى أن قال) بينهنّ ثلاثة أدعية يكبّر ثلاث تكبيرات و يقول: اللهم الخ، و يكبر تكبيرتين و يقول لبيك الخ و يكبر تكبيرتين و يقول و جهت الخ (إلى ان قال) و واحدة من هذه التكبيرات بها الدخول فى الصّلاة سواء قصد بالاولة أو بالاخيرة او بالوسطى أو غيرها فإنّ نوى بالأولة تكبيرة الاحرام كان ما عداها واقعا فى الصّلاة و إن نوى بالأخيرة ذلك، كان ما عداها واقعا خارج الصّلاة، و الأفضل أن ينوى بالأخيرة ذلك).

و لا يخفى عليك أنّ مختاره فى المبسوط هو التخيير بين جعل أىّ منها شاء تكبيرة الاحرام و لكن الأفضل جعلها الاخيرة. «٢»

و قد ظهر ممّا مرّ أن الظاهر من كلمات جل القدماء هو تعين جعل الأخيرة تكبيرة الاحرام غير الشّيخ رحمه اللّه، فإنّ ظاهره فى المبسوط هو التخيير مع كون الفضل

---

(١) المبسوط، ج ١، ص ١٠٤- الوسيلة، ص ٩٤.

(٢)- أقول: كما لا يبعد أن يكون ظاهر كلامه فى النهاية ذلك لعدم تعيين أنّ أيا منها تكبيرة الاحرام كما لا يبعد أن يكون التخيير مختار ابن حمزة فى الوسيلة قال فيها: و التوجيه بسبع تكبيرات واحدة منها تكبيرة الحرام. (المقرّر).

فى جعلها الأخيرة و بعد كون كتابه كما قلنا غير معدّ لذكر خصوص فتاوى المتلقاة، فلا يضرّ بالشهرة على تعين جعلها الأخيرة.

[فى ذكر الاقوال فى المسألة]

فترى أنّ الأقوال فى المسألة كما قدّمنا أربعة:

القول الأوّل: تعين الاخيرة، و هو مختار جل القدماء إلّا الشّيخ رحمه اللّه فى المبسوط.

القول الثانى: تعين جعلها الأولى.

القول الثالث: التخيير فى تعيين جعل أيها شاء تكبيرة الافتتاح، و هو المشهور عند المتأخرين و المنسوب إلى المشهور من غيرهم.

القول الرابع: جعل المجموع الافتتاح و هو مختار المجلسى الأوّل رحمه اللّه.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه لا يمكن الالتزام بقول الرابع لكون الشهرة على خلافه (مضافا إلى مخالفته مع بعض الروايات مثل الرواية الناقلة عن فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من أنّه كان يجهر بواحدة بناء على اشعارها بأنّ خصوص ما يجهر به هو تكبيرة نذكرها بعدا، الدالتان على كون الافتتاح بواحدة منها و هى تكبيرة الاخيرة).

و كذلك يشكل الالتزام بالتخيير أمّا أوّلا فلمخالفته مع ظواهر جلّ أخبار الباب بل كلها، و ثانيا المستفاد من الأخبار هو كون ست تكبيرات المنظمة بتكبيرة الاحرام على وزان واحد، بمعنى أنّ هذه التكبيرات إمّا من مقدمات الصّلاة، و إمّا من أجزائها و إمّا كون بعضها من مقدماتها و بعضها من أفعالها، فيكون خلاف الظاهر، و لازم القول بالتخيير هو هذا إذ لو اختار المصلّى مثلا الرابعة، فلازم ذلك

كون الثلاثة الواقعة قبلها من مقدمات الصّلاة و الثلاثة الواقعة بعدها من أجزاء الصّلاة، غاية الأمر الأجزاء المستحبة، و الحال أنّ ما يفهم من وضع تشريعها بمقتضى الروايات كون كل هذه الستة على نحو واحد و بوزان واحد.

إن قلت: إنّ الشهرة على التخيير.

قلت قد عرفت فى ما اسلفنا عدم اشتهار التخيير، بل ظاهر أغلب القدماء هو تعين الأخيرة، فافهم.

و أمّا القول بتعين جعلها الاولى فتارة يقال: بعدم كون تكبيرة الاحرام محتاجا إلى القصد، فيمكن أن يقال بعد تعلق الوجوب بواحدة من التكبيرات و قهرا تكون الباقية منطبق أمر الاستحبابى، و تارة يقال: بأنّها محتاجة إلى القصد فإن لم يقصد بها افتتاح الصّلاة فلا تصير منطبق عنوان الواجب، كما هو الحق، فبأىّ منها قصد الافتتاح فهى تصير افتتاح الصّلاة، و حيث إنّ القصد معتبر لعدم كفاية صرف إتيان تكبيرة عن امتثال الأمر بتكبيرة الاحرام، فلا يمكن أن يقال: بأنّ الاولى هى تكبيرة الاحرام بدعوى صيرورة الاولى تكبيرة الاحرام قهرا، و وقوع ما بقى التكبيرات سنة لما قلنا.

[فى ان الاقرب جعل التكبيرة الاخيرة تكبيرة الاحرام لوجوه]

اشارة

إذا عرفت ذلك نقول: إنّه لا وجه لتعين الاولى أمّا أوّلا فلعدم دلالة رواية على ذلك غير روايتين الواردتين فى علّة التشريع ذكرنا الكلام فيهما و وجه الاستدلال بهما و قلنا جوابهما، و امّا ثانيا فإنّ الشهرة على خلافه، فعلى هذا نقول:

بأنّ الأقرب بالنظر هو تعين جعلها الأخيرة لوجوه:

الوجه الأوّل:

للشهرة الّتى قدمنا بيانها من أن نوع القدماء قدس سرّه قائلون بتعين الأخيرة أو أفضليتها.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۹

[فى الوجه الثانى و الثالث]

الوجه الثانى: رواية فقه الرضا (و اعلم أنّ السابعة هى الفريضة و هى تكبيرة الافتتاح و بها تحريم الصّلاة) و رواية أبى بصير الّتى رواها كاشف اللثام فى شرح الروضة، و فيها بعد ذكر الدعاء بعد التكبيرات الثلاث بقوله اللهم أنت الملك الحق المبين الخ، و الدعاء عقيب الاثنين بقوله: لبيك و سعديك، و عقيب السادسة بقوله يا محسن قد أتاك المسىء، قال عليه السّلام ثمّ تكبير للاحرام) و هما و ان كانتا ضعيفة السند فى حدّ ذاتهما إلا أنّهما معتضدان بالشهرة.

الوجه الثالث: كون هذا القول أحوط حيث إنّ العمدة هى الشهرة، و هى إمّا على القول بالتخيير، و إمّا على تعين الأخيرة فلو اختار المصلّى الأخيرة فراعى الشهرة، هذا تمام الكلام فى هذه الجهة.

الجهة الثانية:

اشارة

يظهر من جلّ الفقهاء استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام، و غيرها من التكبيرات المستحبة فى الصّلاة، و لا يرى مخالف فيه من القدماء قدس سرّه الّا السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الانتصار، و من المتأخرين إلّا صاحب «۱» الحدائق رحمه اللّه، فينبغى أوّلا ذكر أخبار الباب بنحو الاختصار، ثمّ بيان ما هو المختار إن شاء اللّه.

[فى ذكر الروايات الواردة فى رفع اليد فى الصّلاة]

فنقول: إنّ بعض روايات الباب يحكى فعل أحـد المعصومين:، و هى الرواية ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۱۲ من الباب ۹ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل، و هذه الطائفة لا تدلّ إلّا على أنّ النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو أحدا من الائمة: رفع يديه حال تكبيرة الاحرام كما فى ۲ و ۳ و ۶ منها، و على رفع يده عليه الصّلاة و السلام حين مطلق التكبير كما فى ۱

(۱) الحدائق، ج ۸، ص ۴۲.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۰

منها، و فى خصوص تكبير قبل الركوع، و بعد الركوع كما فى ۱۲ منها.

و رفع اليـد بعـد الركوع يكون موافقا مع العامـة، فهم يقولون باسـتحباب التكبير بعـده و نحن لا نقول باسـتحبابه، و على كل حال غاية دلالة هذه الطائفة مشروعية رفع اليد و رجحانه، و أمّا الوجوب فلا يستفاد منها.

و بعضـها يكون متعرضا لعلة تشـريع رفع اليدين، و هى الرواية ۱۰ و ۱۱ من الباب المـذكور، و لا ظهور لهـذه الطائفة فى الوجوب، بل المستفاد منها بيان التشريع، فكما يناسب مع الوجوب يناسب مع ذكر علّة استحباب رفع اليدين عند التكبير.

و بعضها مثل ما رواها أبو بصير (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام فى حديث: إذا افتتحت الصّلاة فكبرت، فلا تجاوز اذنيك، و لا ترفع يـديك بالدعاء فى المكتوبة تجاوز بهما رأسك) «۱» المتعرضـة لعدم تجاوز اليدين عن الاذن، و عدم رفع اليد عن الرأس بالدعاء فى المكتوبة غير متعرضة لأصل رفع اليد و أنّ مطلوبيته تكون على سبيل الوجوب أو الاستحباب.

و مثل ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسـى بن جعفر عليه السّـلام (قال: قال: على الامام أن يرفع يده فى الصّـلاة ليس على غيره أن يرفع يده فى الصّلاة) «۲» فهى متعرضـة للفرق بين الامام و المأموم، فهى معارضـة مع الأخبار المطلقة من حيث كون المصـلّى إماما أو مأموما (مع إجمالها من حيث التعرض لرفع اليد فى الصّـلاة و بعد عدم إمكان حملها على مطلوبية رفع اليد فى حال الصّلاة، فمردد بين كون المطلوب هو رفع اليد حال التكبير أو حال القنوت، نعم على نقل الحميرى فى قرب الاسناد

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۱

كما ذكر فى الوسائل (أن يرفع يديه فى التكبير) يكون متعرضا لرفع اليد حال التكبير).

و مثـل ما رواها معاويـة بن عمار عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام فى وصـية النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم لعلى عليه السّـلام (قال: و عليك برفع يديك فى الصّـلاة و تقليبها) «۱» و هى لاجـل قوله صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم (و تقليبها) ظاهرة فى كون الأمر برفع اليد حـال القنوت باعتبـار أن فى هـذا الحـال يقلّب اليـد و يجعـل باطنها نحو السـماء، أو محتمل فى ذلك و إن كان من المحتمل أيضا إن يكون المراد من التقليب الحاصـل برفع اليـدين حـال التكبير لتقليب اليـد عن وضـعها الطبيعى، و لكن مع احتمال خلافه لا يبقى ظهور للرواية فى كونها متعرضة لرفع اليد حال التكبير.

و مثل ما رواها إسـماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام فى رسالة طويلة كتبها إلى أصـحابه إلى أن قال (دعوا رفع أيديكم فى الصّلاة إلّا مرة واحدة حين يفتتح الصّلاة، فإنّ الناس قد شهروكم بذلك، و اللّه المستعان و لا حول و لا قوة إلا باللّه) «۲» فهى متعرضة لعـدم رفع اليد فى غير تكبيرة الاحرام من باب التقية حتّى لا يعرفونهم العامة، و أمّا كون رفع اليد واجبا أو مسـتحبا حال تكبيرة الاحرام و غيرها من التكبيرات، فهى غير متعرضة له.

و مثل الرواية ۱ و ۲ من الباب ۱۰ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل فيحتمل كونهما متعرضـة لحيث آخر أعنى: فى مقام بيان حدّ

رفع اليد لا فى مقام بيان أصل رفع اليد فعلى هذا لا يستفاد من هذه الطائفة وجوب رفع اليد حال التكبير.

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۲

و بعضها واردة فى تفسير قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ): مثل ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) قال:

هو رفع يديك حذاء وجهك). «۱»

و مثل ما رواها إلا صبغ بن نباتة عن على بن أبى طالب عليه السّلام (قال: لما نزلت على النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (فصل لربك و انحر) قال: يا جبرئيل ما هذه النحيرة الّتى أمرنى بها ربى؟

قال: يا محمد أنها ليست نحيرة، لكنّها رفع الايدى فى الصّلاة). «۲»

و مثل ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسى فى مجمع البيان عن مقاتل بن حنان مثله إلا أنّه قال: ليست بنحيرة، و لكنه يأمرك اذا تحرّمت للصّلاة أن ترفع يديك إذا كبرت، و إذا ركعت، و اذا رفعت رأسك من الركوع و اذا سجدت فإنّه صلاتنا و صلاة الملائكة فى السموات السبع و أنّ لكل شيء زينة و أنّ زينة الصّلاة رفع الايدى عند كل تكبيرة). «۳»

و مثل ما روى عن على عليه السّلام فى قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ). «۴» إنّ معناه رفع يديك إلى النحر فى الصّلاة.

و مثل ما روى عن عمر بن يزيد قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول فى قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) قال: هو رفع يديك حذاء وجهك. «۵»

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۲ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۴ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۵ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱۶ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۳

و مثل ما روى عن جميل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قوله عز و جل (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) فقال بيده هكذا يعنى استقبل بيديه حذو وجهه القبلة فى افتتاح الصّلاة) «۱».

و هذه الطائفة مع ارسال بعضها و ضعف سند بعضها مثل ۱۳ لا يستفاد من الاولى منها أى رواية ۴ إلّا رفع اليد، و لا تعرض فيها لمورد رفع اليد، و الثالثة منها و هى ۱۴ (مضافا إلى اشتمالها لما هو موافق لقول بعض العامة) و هو التكبير بعد رفع الرأس عن الركوع، فإن ذلك ممّا لا يرى له قائل بين الخاصة) لاشتمالها على ذيل و هو قوله (و إنّ لكل شيء زينة الخ) لا ظهور لها فى الوجوب، بل يناسب هذا النحو من التعبيرات مع الاستحباب، فلا يمكن الاتكال عليها و الالتزام بوجوب رفع اليد حال التكبيرات، مضافا إلى أنّ بعض الروايات متعرضة لخصوص حال تكبير الافتتاح، و بعضها للفصل بين الامام و المأموم،

[مستند العمدة فى عدم وجوب رفع اليد]

و مستند العمدة فى عدم وجوب رفع اليد حال التكبيرات، هو ما قلنا فى الاقامة من أنّه لو كانت واجبة يكون بمثابة لا يمكن الترديد فيه و كان ظاهرا واضحا عند المسلمين، لابتلاء العموم به فى كل يوم من الأيام خمس مرات، فكذلك فى ما نحن فيه، فمن عدم وضوح ذلك بل اشتهار خلافه بحيث لا يرى قائل بوجوبه من القدماء إلّا السيّد رحمه اللّه كما فى محكى الانتصار «۲» (و ممّا انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين فى كل تكبيرات الصّلاة لأنّ أبا حنيفة و أصحابه و الثورى لا يرون رفع اليدين بالتكبير إلّا فى الافتتاح للصلاة (إلى أن قال) و الحجة فى ما ذهنا إليه طريقة الاجماع و براءة الذمة) و إن كان كلامه

---

(۱)- الرواية ۱۷ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الانتصار، ص ۱۴۷.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۴

أيضا قابل للحمل على غير الوجوب، لاحتمال كون نظره الشريف إلى أصل ثبوت ذلك بين الخاصّة خلافا لأبى حنيفة و الثورى فإنّهما لم يقولا بمشروعية رفع اليدين فى غير تكبيرة الافتتاح.

فمحط نظره يحتمل أن يكون صرف إثبات مشروعية رفع اليد عند كل تكبيرة فى قبالهم، و تعبيره بالوجوب على هذا يحتمل أن لا يكون وجوب المصطلح بل مراده الثبوت بمعنى ثبوت ذلك و مشروعيته، فهو كما يناسب مع الوجوب يناسب مع الاستحباب، و من المتأخرين صاحب الحدائق «۱» رحمه اللّه فنكشف عدم وجوبه قلنا.

[الحق استحباب رفع اليدين حال التكبيرات]

فالمختار، و ما هو الحق، هو استحباب رفع اليدين حال التكبيرات، غاية الأمر يمكن أن يكون استحبابه فى تكبيرة الافتتاح أشد و للامام أشد استحبابا صرح فى رواية «۲» من روايات المتقدمة التفصيل بين الامام و المأموم، فيحمل ذلك على زيادة الفضل للامام، فعلى هذا الحق عدم وجوب رفع اليدين حال التكبيرات، و لكن يكون مستحبا، و العمدة ما قلنا فى وجهه، و لا وجه للاشكال ببعض الروايات الواردة فى تفسير قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) برفع اليد فى الصّلاة بأنّ النحر من الجوامد فحمل (انحر) على النحيرة و هو رفع اليد حال التكبير خلاف الظاهر، لأنّ الاشتقاق منه بهذا النحو خلاف الظاهر، لأنّ النحر من المصادر التوليدية لا المصادر الاشتقاقية، لأنّه بعد المراجعة يرى الناظر بأنّ كل أقوال ذكر فى الآية كما فى تفسير الطبرى (على بن جرير) يكون مشتقا عن الجامد، فهذا ليس إشكالا فى الروايات.

فالعمدة ما قلنا فى وجه عدم الوجوب مضافا إلى بعض وجوه

---

(۱)- الحدائق، ج ۸، ص ۴۲.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۵

اخرى قدّمنا ذكره.

و الحمد للّه و الصّلاة على رسوله و آله و العن على أعدائه رب ارزقنا خير الدنيا و الآخرة.

الجهة الثالثة:

لو نسى تكبيرة الافتتاح فهل يجب عليه اعادة الصّلاة أم لا؟

اعلم أنّ ظاهر الروایة ۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۷ من الباب ۲ من أبواب تکبیرة الاحرام من الوسائل، و ۱ من الباب ۳ من أبوابها من الوسائل، هو وجوب الاعادة أی: إعادة الصّلاة إذا نسی تکبیرة الاحرام و هذا ما ادعی بعض علیه الاجماع، و أنّه ممّا لا خلاف فیه علی الظاهر.

و فی قبال ذلک بعض الأخبار منها الروایة ۸ من الباب ۲ من أبوابها، و هی تدلّ علی عدم وجوب الاعادة إذا نسیها و تذکر بعد الصّلاة و منها الروایة ۹ من الباب المذکور، و لکن یمکن حمل الروایة علی صورة الشّک بأن یقال: إن قوله علیه السّلام (أ لیس کان من نیة أن یکبر) هو أن من یکون بنائه علی الاتیان، یأتیها و لا ینسیها، و لأجل هذا قال علیه السّلام (فلیمض فی صلاته) و منها الروایة ۱۰ من الباب المذکور، و هی تدلّ علی وجوب التکبیر لو تذکر قبل الرکوع، و عدمه إن تذکر بعده، و تکون صلاته صحیحة و منها الروایة ۲ من الباب ۳ من أبوابها من الوسائل، و هی بظاهرها تدلّ إجزاء تکبیر الرکوع عنها و عدم وجوب الاعادة فی هذه الصورة فهی بظاهرها معارضة مع بعض الآخر الدالّ علی عدم وجوب الاعادة إذا دخل فی الرکوع سواء أتی بتکبیرة الرکوع أم لا.

و علی کل حال بعد دلالة الروایات المتقدمة- قبل هذه الطائفة- علی وجوب إعادة الصّلاة بنسیان تکبیرة الاحرام، و کون الحکم تقریبا من المسلمات عند

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۶

فقهائنا رضوان اللّه علیهم، فلا بدّ من ردّ علم هذه الأخبار علی فرض دلالتها، مع قطع النظر عن معارضة بعضها مع بعضها الآخر، إلی أهلها فافهم.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۷

الرابع من أفعال الصّلاة القراءة

اشارة

و کونها من جملة واجبات الصّلاة فی الجملة ممّا لا یکون مورد خلاف لا بیننا، و لا بین العامّة عدا ما حکی عن الحسن بن صالح بن حی من أنّه قال: لیست القراءة شرطا فیها، و کذا لا خلاف بین فقهائنا رضوان اللّه علیهم فی وجوب الفاتحة فی رکعتی الفجر، و رکعتی الاولی و الثانیة من الظهرین و العشاءین، و أمّا عند العامة فقال الشافعی و سفیان و مالک و أحمد و إسحاق و ابو ثور و داود: بوجوبها فی الصّلاة، و حکی عن الاصم و الحسن بن صالح بن حی أنّها مستحبة فی الصّلاة و قال أبو حنیفة: یجب مقدار آیة، و قال أبو یوسف و محمد: مقدار ثلاث آیات.

و أمّا السورة فالمشهور عندنا وجوبه فی الأولتین من الصلوات الخمس، و فینا من لا یقول بوجوبه، و أمّا العامة فقال الشافعی و أکثر أصحابه: بأنّها مستحب، و قال بعض أصحاب الشافعی: بوجوبها و لا یجوز الاقتصار علی أقل منها، و لکن یجوز تبدیل ذلک بما یکون قدر آیاتها من القرآن، و حکی أبو بکر بن المنذر عن عثمان بن أبی العاص أنّه قال: لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب و ثلاث آیات بعدها، هذا کله فی الرکعتین الأولتین.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۸

و أمّا فی الرکعة الأخیرة من المغرب، و الأخیرتین من الظهرین و العشاء، و هو الموضع الأوّل: من المواضع الّتی یقع الکلام فیها فی مبحث القراءة، فنقول: أمّا العامة فلا خلاف بینهم فی أنّ التکلیف هو قراءة الفاتحة فی الرکعتین الأخیرتین، و أمّا الخاصة فلا خلاف بینهم فی إجزاء غیر القراءة و إن کان الخلاف بینهم فی ما یجزی بدل قراءة الحمد.

[فی ذکر الاقوال فی القراءة]

فما یظهر من کلام المحقق رحمه اللّه فی المعتبر «۱» کون الأقوال عند الخاصّة رضوان اللّه علیهم أربعة:

القول الأوّل: کما یظهر من عبارته فی الکتاب المذکور، هو إجزاء (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) و هو مختاره و مختار المفید «۲» رحمه اللّه، و ظاهره اجزاء ذلک مرة واحدة.

القول الثانی: کفایة التسبیح عشر مرات، و هو أن یقول المصلّی ثلاث مرات (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) و یزید فی المرة الثالثة (اللّه أکبر) فیکون عشرة تسبیحات.

القول الثالث: کفایة تسع تسبیحات (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات.

القول الرابع: هو أن یقول المصلّی (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات، فتکون اثنتا عشرة تسبیحة، هذه الأقوال الأربعة.

---

(۱) المعتبر، ج ۲، ص ۱۸۸- ۱۸۹.

(۲)- مقنعه، ص ۱۱۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۹

و أمّا وجه التعبیر من هذه الاذکار (بالتسبیحة) فیکون لأجل اشتمال کل منها علی تنزیه اللّه تعالی.

[فی ذکر الاخبار الواردة فی القراءة فی الرکعتین الاخیرتین]

إذا عرفت الأقوال فی المسألة فنعطف عنان الکلام إلی ذکر الأخبار فی هذه المسألة، فنقول بعونه تعالی: بأن صاحب الوسائل تعرض للأخبار الراجعة إلی المسألة فی بابین من أبواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل الباب ۴۲ و الباب ۵۱، و لسان الأخبار یکون مختلفا، فنذکر بعونه تعالی الأخبار و مقدار دلالتها حتّی یظهر لک ما هو الحق فی المقام، فنقول:

الروایة الاولی: و هی ما رواها عبید بن زرارة (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرکعتین الأخیرتین من الظهر، قال: تسبح و تحمد اللّه و تستغفر لذنبک، و ان شئت فاتحة الکتاب فإنّها تحمید و دعاء). «۱»

تدلّ علی تخییر المکلف بین التسبیح و التحمید و الاستغفار، و بین فاتحة الکتاب من باب کون الفاتحة تحمید و دعاء، و لا دلالة لها علی کون أحد فردی التخییر هو خصوص التسبیحات الأربعة، إلا أن یدعی انصراف التسبیح و التحمید فی الروایة إلیها، و لیست الروایة متعرضة لعدد خاص، و لازم ذلک حصول المأمور به بصرف مسمی التسبیح و التحمید و الاستغفار، أو خصوص التسبیحات الاربعة مرة واحدة لو قلنا بانصراف التسبیح و التحمید إلیها.

الروایة الثانیة: و هی ما رواها معاویة بن عمار (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن القراءة خلف الامام فی الرکعتین الأخیرتین فقال: الامام یقرأ بفاتحة الکتاب،

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۰

و من خلفه یسبّح، فإذا کنت وحدک فاقرأ فیهما، و إن شئت تسبح. تدلّ علی أنّ تکلیف الامام قراءة الفاتحة، و المأموم التسبیح). «۱»

و المنفرد فمخیر بین القراءة و التسبیح فی الأخیرتین، و لم یبین فیها نحوة التسبیح إلا أن یقال: بانصراف التسبیح فی لسانهم: بالتسبیحات الأربعة.

الروایة الثالثة: و هی ما رواها علی بن حنظلة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

سألته عن الرکعتین الأخیرتین ما أصنع فیهما؟ فقال: إن شئت فاقرأ فاتحة الکتاب، و إن شئت فاذکر اللّه فهو سواء، قال: قلت: فأی ذلک أفضل؟ فقال: هما و اللّه سواء إن شئت سبحت و إن شئت قرأت). «۲»

تدلّ علی التخیر بین الفاتحة و بین الذکر فی الجملة، و عدم أفضلیة أحدهما علی الآخر، و لم تکن الروایة فی مقام بیان کفایة مطلق الذکر بقرینة ذیل الروایة و بعض روایات اخری، فلا یمکن حمل الروایة علی کفایة مطلق الذکر، بل یمکن کون المراد خصوص التسبیح.

الروایة الرابعة: و هی ما رواها جمیل بن دراج (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عما یقرأ الامام فی الرکعتین فی آخر الصّلاة، فقال: بفاتحة الکتاب، و لا یقرأ الذین خلفه، و یقرأ الرجل فیهما إذا صلّی وحده بفاتحة الکتاب). «۳»

تدلّ علی أنّ الامام یقرأ الفاتحة، و لا یقرأ المأموم، و لا تعرض فیها بأنّ المأموم یسکت أو یسبح أو یفعل غیر ذلک، و تدلّ علی أن المنفرد یقرأ.

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۲۱

الروایة الخامسة: و هی ما رواها حریز عن زرارة (قال: قلت لابی جعفر علیه السّلام: ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین؟ قال: أن تقول (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه اکبر، و تکبر و ترکع). «۱»

(و فی الروایة محمد بن إسماعیل الواقع فی جلة أسانید الروایة لیس محمد بن إسماعیل بن بزیع بل هو محمد بن إسماعیل النیشابوری).

تدلّ الروایة علی أنّ المجزی فی الرکعتین الأخیرتین هو التسبیحات الأربعة مرة واحدة (و إطلاقها یشمل الامام و المأموم و المنفرد).

الروایة السادسة: و هی ما رواها عمر بن أذینة عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: عشر رکعات: رکعتان من الظهر، و رکعتان من العصر، و رکعتا الصبح، و رکعتا المغرب، و رکعتا العشاء الآخرة لا یجوز فیهنّ الوهم (إلی أن قال) و هی الصّلاة فرضها اللّه، و فوض إلی محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فزاد النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصّلاة سبع رکعات هی سنة لیس فیهنّ قراءة، إنّما هو تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعاء، فالوهم إنّما هو فیهن). «۲»

تدلّ علی عدم مشروعیة القراءة فی الأخیرتین، و أنّ التکلیف هو الاتیان بالتسبیح و التهلیل و التکبیر و الدعاء.

الروایة السابعة: و هی ما رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (ثمّ قال: أدنی ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین ثلاث تسبیحات أن تقول (سبحان اللّه سبحانه اللّه سبحانه اللّه) تدلّ علی أن أدنی ما یجزی فی الأخیرتین هو ثلاث

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۲۲

تسبيحات، و بيّن المراد من التسبيحات هو أن يقول المصلّى (سبحان اللّه) ثلاث مرات). «۱»

الرواية الثامنة: و هى ما رواها رجاء بن أبى الضحاك (أنّه صحب الرضا عليه السّلام من المدينة إلى مرو، فكان يسبح فى الاخيرتين يقول: (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أكبر) ثلاث مرات ثمّ يركع). «۲»

هذه الرواية نقل فعل الرضا عليه الصّلاة و السلام من أنّه كان يصلّى و فى صلاته فى الركعتين الاخيرتين يقول (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أكبر) ثلاث مرات، و قال المجلسى رحمه اللّه بأنّ عندى نسخة صحيحة من عيون، و فيها ليس فقرة (اللّه اكبر) ففى هذه النسخة ليست إلّا (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات.

اعلم أنّه ليس فى روايات الباب رواية كان لسانها وجوب الاتيان بالتسبيحات الأربع ثلاث مرات إلّا هذه الرواية، و نحوه رواية ۹ بناء على نقل ابن إدريس فى أول السرائر، و هذه الرواية بناء على نقل المجلسى رحمه اللّه من كتاب العيون الذى كان موجودا عنده ليس فيها التكبير، بل مشتمل على التسبيح و التمهيد و التهليل، فعلى هذا لا يكون مستند فى الأخبار للقول بوجوب الاتيان بخصوص التسبيحات الاربعة ثلاث مرات، و قال البهبهانى رحمه اللّه بأنّ عدم وجدان المجلسى رحمه اللّه رواية تدلّ على وجوب إتيان المصلّى بالتسبيحات الأربعة لا يدلّ على عدم وجود رواية تدلّ على هذا الحكم، فتأمل.

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۳

الرواية التاسعة: و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه (قال: لا تقرأن فى الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئا إماما كنت أو غير إمام قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: إذا كنت إماما أو وحدك فقل (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات تكمله تسع تسبيحات، ثمّ تكبر و تركع- و رواه ابن ادريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد اللّه عن زرارة مثله إلّا أنّه أسقط قوله (تكلمه تسع تسبيحات) و قوله (أو وحدك) «۱» و رواه فى أول السرائر أيضا نقلا من كتاب حريز مثله إلّا أنّه قال فقل (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر) ثلاث مرات ثمّ تكبر و تركع). «۲»

أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين مرة تسع تسبيحات، و مرة اثنا عشر تسبيحة، و أورده حريز أيضا فى كتابه مرتين انتهى كلام صاحب الوسائل رحمه اللّه.

تدلّ الرواية على نقل الصّدوق على عدم جواز القراءة فى الأخيرتين و وجوب التسبيحات التسعة، و ليس فيها (اللّه أكبر) و تدلّ على كون هذا الحكم للامام و المنفرد، و لم تتعرض للمأموم، و امّا بنقل السرائر تدلّ على وجوب ذلك لخصوص الامام لاسقاط (او وحدك) و تدلّ بنقل الصّدوق رحمه اللّه كما قلنا و نقل أول السرائر على وجوب (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر) ثلاث مرات، فعلى هذا النقل يجب أن يقال (اللّه اكبر) ثلاث مرات أيضا فعلى هذا النقل هذه الرواية تدلّ على وجوب تسبيحات الأربع ثلاث مرات، و لكن المجلسى رحمه اللّه قال: بأن

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۴

النسخ المتعددة الّتى رأيت من السرائر كانت بلا تكبير.

الرواية العاشرة: و هى ما رواها محمد بن عمران فى حديث (أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام فقال: لأى علّة صار التسبيح فى الركعتين

الأخيرتين أفضل من القراءة قال: إنّما صار التسبيح أفضل من القراءة فى الأخيرتين، لأنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لما كان فى الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة اللّه عز و جل، فدهش، فقال (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر) فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة). «۱»

و هذه الرواية لا تدلّ إلا على أفضلية التسبيح على القراءة، و لا تدلّ على اعتبار التعدد، و لا على اعتبار خصوصية هذه التسبيحات. «۲»

الرواية الحادى عشرة: و هى ما قال مرسلة الصّدوق و (قال الرضا عليه السّلام: إنّما جعل القراءة فى الركعتين الأولتين و التسبيح فى الأخيرتين للفرق بين ما فرضه اللّه من عنده، و بين ما فرضه اللّه من عند رسوله). «۳»

تعرضت هذه المرسلة لعلة جعل القراءة فى الأولتين، و جعل التسبيح فى الأخيرتين فيمكن دعوى استفادة تعين التسبيح فى الأخيرتين من هذه المرسلة.

الرواية الثانية عشرة: و هى مرسلة المحقق فى المعتبر عن على عليه السّلام (أنّه قال:

اقرأ فى الأولتين و سبح فى الأخيرتين). «۴»

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: لا يبعد دعوى كون المشروع و الواجب، هو خصوص هذه التسبيحات، لأنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم تكلم بخصوصها.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۵ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۵

تدلّ بنفسها على تعين التسبيح فى الأخيرتين.

الرواية الثالثة عشرة: و هى ما رواها حريز عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: كان الّذى فرض اللّه على العباد من الصّلاة عشر ركعات و فيهنّ القراءة، و ليس فيهنّ و هم يعنى: سهوا، فزاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سبعا و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءة). «۱»

تدلّ على عدم تشريع القراءة فى السبعة الّتى تكون فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

الرواية الرابعة عشرة: و هى ما رواها عبيد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا قمت فى الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيها، فقل (الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه أكبر). «۲»

استدل المحقق رحمه اللّه فى المعتبر بهذه الرواية على عدم اعتبار الترتيب، و تدلّ الرواية على عدم جواز القراءة فى الأخيرتين، و أن يقال (الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه اكبر) و ليس فيها التهليل أعنى (لا- إله إلا- اللّه) و يكون الترتيب بين الأذكار فيها على خلاف بعض آخر من الروايات، لتقديم التحميد فيها على التسبيح.

الرواية الخامسة عشرة: هى ما رواها معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت الرجل يسهو عن القراءة فى الركعتين الأولتين، يذكر فى الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ، قال: أتمّ الركوع و السجود؟ قلت: نعم، قال: إنى أكره أن ا أجعل آخر صلاتى أوّلها). «۳»

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۸ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۶

تدلّ على عدم القراءة فى الأخيرتين بناء على حمل الكراهة فى الرواية على معناها اللغوى.

الرواية السادسة عشرة: و هى ما رواها محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا صلّى يقرأ فى الركعتين الأولتين من صلاته الظهر سرّا، و يتسبح فى الأخيرتين من صلاته الظهر على نحو من صلاته العشاء و كان يقرأ من الأولتين من صلاته العصر سرّا، و يسبح فى الأخيرتين على نحو من صلاته العشاء) «۱» الحديث.

تدلّ على أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام كان يسبح فى الأخيرتين من الظهر و العصر و العشاء و لا تعرض لها لخصوص تسبيحه إلّا أن يقال بانصراف التسبيح إلى خصوص التسبيحات الأربع.

الرواية السابعة عشرة: و هى ما رواها محمد بن حكيم (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام أيما أفضل القراءة فى الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال:

القراءة أفضل). «۲»

لا تدلّ إلّا على أفضلية القراءة على التسبيح فى الأخيرتين.

الرواية الثامنة عشرة: و هى ما رواها منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت إماما فاقرأ فى الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، و إن كنت وحدك

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۷

فيسعك فعلت أو لم تفعل). «۱»

تدلّ على جواز القراءة إن كان المصلّى إماما و أمّا إن كان الفرادى فيسعه أن يقرأ الفاتحة أو لم يقرأ و تخييره بين الفعل و عدمه يحتمل أن يكون المراد تخييره بين القراءة و أن لا يقرأ شيأ أصلا، و بين قراءة الفاتحة و التسبيح.

الرواية التاسعة عشرة: و هى ما رواها ابن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

إن كنت خلف الامام فى صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتّى يفرغ و كان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ خلفه فى الأولتين و قال: يجزيك التسبيح فى الأخيرتين قلت: أى شىء تقول أنت؟ قال: أقرأ فاتحة الكتاب). «۲»

تدلّ على التخيير بين التسبيح و بين القراءة فى الأخيرتين لأنّ مقتضى الجمع بين إجزاء التسبيح و بين قراءته عليه السّلام الفاتحة هو كون المكلف مخيرا بينهما، و لا تدلّ على أزيد من التسبيح فهو يشمل مطلق التسبيح إلّا أن يحمل على خصوص التسبيحات الأربع.

الرواية العشرون: و هى ما رواها سالم بن أبى خديجة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ فى الركعتين الأولتين و على الذين خلفك أن يقولوا (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر) و هو قيام فإذا كان فى الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن تقرءوا فاتحة الكتاب و على الامام أن

---

(۱)- الرواية ۱۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۸

یسبح مثل ما یسبح القوم فی الرکعتین الأخیرتین). «۱»

غایة ما تدلّ الروایة علیها مع قطع النظر عما فیها من الاشکال هو الکیفیة أیّ: إنّ کیفیة التسبیح هو (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) و لا تدلّ علی الکمیة لعدم معلومیة أن القوم یقولون التسبیح مرة أو ثلث مرات أو أکثر (إلا أن یقال: یستفاد من الخبر المرة فقط، لأنّه قال علیه السّلام (و علی الذین خلفک أن یقولوا (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر).

الروایة الحادیة و العشرون: و هی مرسلة عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام (أنّه کتب إلیه یسأله عن الرکعتین الأخیرتین قد کثرت فیهما الروایات فبعض یری أن قراءة الحمد وحدها أفضل و بعض یری أن التسبیح فیهما أفضل فالفضل لأیهما لنستعمله؟ فأجاب علیه السّلام قد نسخت قراءة أمّ الکتاب فی هاتین الرکعتین التسبیح و الذی نسخ التسبیح قول العالم علیه السّلام: کل صلاة لا قراءة فیها فهی خداج إلّا للعلیل أو من یکثر علیه السهو فیتخوف بطلان الصّلاة علیه). «۲»

تدلّ علی تعین القراءة فی الأخیرتین لکن فیها اضطراب.

هذا کلّه الروایات المربوطة بمسألتنا، و قد عرفت أن بعضها مفادا مغایر مع بعض الآخر

[فی ذکر المقامین فی المسألة]

اشارة

فلا بدّ من التکلم فی المقامین:

المقام الأوّل:

فی أن المتعین فی الرکعتین الأخیرتین هو خصوص الفاتحة أو

(۱)- الروایة ۱۳ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۴ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۹

خصوص غیر الفاتحة أو التخییر بینها و بین غیرها، و علی فرض التخییر هل یکون أحد فردی الواجب المخیر أفضل من الآخر أم لا.

المقام الثانی:

بعد إجزاء غیر الفاتحة فی الأخیرتین هل یکون المتعین هو خصوص التسبیحات الأربع مرة أو مرات أو بعض من التسبیحات الأربع أو یکفی مطلق التسبیع و التحمید و التکبیر و التهلیل و الدعاء و لو بغیر لفظ سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر «۱» أو یکفی التسبیح فقط أو یکفی مطلق الذکر.

امّا الکلام فی المقام الاوّل فنقول المشهور علی کون المکلّف مخیّرا فیهما بین قراءة فاتحة الکتاب و غیرها و أن اختلفوا فی عدلها بانّه هو مطلق الذکر او خصوص التسبیح و کذا فی کیفیّته و کمّیته، و الروایات مختلفة فبعضها دالّة علی خصوص الحمد «۲» و بعضها دالّة علی خصوص التسبیح «۳» و بعضها علی التخییر بینهما «۴» و الثالثة شاهدة الجمع بینهما.

و یمکن التمسک لکون التسبیح افضل بفعل الرضا علیه السّلام علی ما فی العیون «۵».

امّا الکلام فی المقام الثانی فالمشهور کون التسبیح قائما مقام القراءة و امّا کیفیّتها و کمّیتها فبمقتضی روایة زرارة «۶» کفایة مرّة من

التسبیحات الاربعة

(۱)- سورة النمل، الآیة ۳۰.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۳ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۵)- الروایة ۸ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۶)- الروایة ۵ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۰

المذکورة فیها و ان کان الاحوط التعدد کما فی روایة عیون الاخبار.

الموضع الثانی: بعد ما لا إشکال فی اعتبار الفاتحة فی الرکعتین الأولتین من الفرائض کما قدمنا، و کون ذلک مسلما عند المسلمین و لهذا لا حاجة إلی إتعاب النفس بذکر البرهان و إقامة الدلیل علیه بعد تسلمه عند الخاصّة و العامة و إن کان اعتبارها فی النوافل محلّ کلام یأتی إن شاء اللّه.

و کذا لا إشکال فی کون البسملة جزء سورة الفاتحة و کذا سایر السور و کونها آیة منها غیر سورة البراءة بناء علی عدم کونها جزء سورة الانفال و کونها سورة مستقلة و غیر البسملة الواقعة فی ضمن سورة النمل و هی قوله تعالی (و أنّه من سلیمان و إنّه بسم اللّه الرّحمن الرّحیم فإنّها جزء آیة منها مسلما، فالبسملة فی غیر الموردین فی أوّل کل سورة آیة تامة و جزء من کل سورة.

و ما ینبغی أن نعطف عنان الکلام نحوه هو أنّه هل تجب سورة کاملة فی الرکعتین الاولتین من الفرائض بعد الفاتحة أم لا؟

فنقول: بأنّ المشهور بین الأصحاب وجوب السورة بعد فاتحة الکتاب و به صرح الشیخ رحمه اللّه فی التهذیبین «۱» و الخلاف «۲» حیث قال (الظاهر من روایات أصحابنا و مذهبهم أنّ قراءة سورة اخری مع الحمد واجبة فی الفرائض و لا یجزی علی أقل منها).

(۱)- التهذیب، ج ۲، ص ۷۰؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۳۱۴.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۲۵، مسأله ۸۶.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۱

و قال فی المبسوط «۱» الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة کاملة مع الحمد فی الفرائض واجبة و ان بعض السورة أو أکثرها لا یجوز مع الاختیار غیر أنّه ان قرء بعض السورة أو قرن بین السورتین بعد الحمد لا یحکم ببطلان الصّلاة و یجوز کل ذلک فی حال الضرورة و کذلک فی النافلة مع الاختیار.

و قال فی النهایة «۲» و أدنی ما یجزی من القراءة فی الفرائض الحمد مرة واحدة و سورة معها فی حال الاختیار و لا یجوز زیادة علیها و لا النقصان منها، فمن صلّی بالحمد وحدها متعمدا من غیر عذر کانت صلاته ماضیة و لم یجب علیه إعادتها غیر أنّه قد ترک الأفضل و إن اقتصر علی الحمد ناسیا أو فی حال الضرورة من السفر و المرض و غیرها لم یکن به بأس و کانت صلاته تامة و قال أیضا: و لا یجوز أن یجمع بین سورتین مع الحمد فی الفرائض فمن فعل ذلک متعمدا کانت صلاته فاسدة فإنّ فعله ناسیا لم یکن علیه شیء و کذلک لا یجوز أن یقتصر علی بعض سورة و هو یحسن تمامها، فمن اقتصر علی بعضها و هو متمکن بقراءة جمیعها، کانت صلاته ناقصة و إن لم یجب علیه إعادتها انتهی.

و قد یقال: بأنّ بین صدر عبارته فی المبسوط و النهایة و بین ذیلها تناقض و تهافت لأنّ فی الصدر قال ما یدلّ علی وجوب السورة، و

فی الذیل قال ما یدلّ علی أن ترکها لا یوجب فساد الصّلاة کما قال فی المفتاح الکرامة.

و قد یقال فی توجیه کلامه: بأن مراده فی الصدر من الوجوب هو الوجوب

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۷.

(۲)- النهایة، ص ۷۵- ۷۶.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۳۲

التکلیفی و هذا لا ینافی مع کلامه فی الذیل بأنّه لو ترکها عامدا لا تفسد الصّلاة الوجوب التکلیفی غیر مناف مع عدم الفساد.

و لکن حیث إنّه لا یمکن أن یقال: بما قال فی المفتاح الکرامة «۱» من التناقض بین الصدر و الذیل لأنّه کیف یقول مثل الشّیخ رحمه اللّه یقول کلاما، و یقول بعد سطر علی خلافه و کیف لم یکن متوجها بذلک و یختار فتوی علی خلاف فتواه فی صدر المطلب فلا یمکن الالتزام بذلک و أمّا حمل الصدر علی الوجوب التکلیفی حتّی لا ینافی مع الذیل من عدم فساد الصّلاة لو ترک السورة فأیضا بعید فی الغایة حیث إنّ الشیخ رحمه اللّه کیف یلتزم بالوجوب التکلیفی و الحال أنّه لا یلوح کون جزء من أجزاء الصّلاة واجبا بالوجوب التکلیفی فما خصوصیة السورة توجب کون وجوبها التکلیفی لا الوضعی.

فعلی هذا یمکن أن یقال توجیها لکلامه رحمه اللّه: بأنّ مراده من الصدر و الذیل فی کلامه فی المبسوط و النهایة هو استحباب السورة و جواز ترکها، أمّا عبارة الذیل فمساعد مع هذا کمال المساعدة و أمّا عبارته فی الصدر و لو أنّه فی المبسوط عبّر بالوجوب و فی النهایة: بأدنی ما یجزی، و لکن قد یعبّر بهذه التعبیرات فی مقام أهمیة المستحب من باب کون المراد بالوجوب اللزوم، لأنّه مع تصریحاته فی ذیل کلامه لا یمکن حمل صدر کلامه إلا علی هذا.

فعبارته فی هذین الکتابین قابلة للحمل علی الاستحباب فبناء علی هذا یمکن أن یقال: بأنّ له فی المسألة قولین لو لم نقل بارجاع کلامه فی التهذیبین و الخلاف

---

(۱)- مفتاح الکرامة، ج ۲، ص ۳۵۰.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۳۳

إلی ذلک. «۱»

و علی کل حال حکی الاستحباب عن ابن جنید و سلار و مال إلیه فی المعتبر و المنتهی و اختاره جمع من متأخر المتأخرین کصاحبی المدارک و الذخیرة.

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب]

إذا فهمت ذلک فما هو العمدة فی الباب هو الأخبار فلا بدّ من عطف عنان الکلام بذکرها، فنقول بعونه تعالی: بأنّ ما یستدل علی عدم وجوب السورة روایات:

الروایة الاولی: و هی ما رواها الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سمعته یقول: إنّ فاتحة الکتاب تجوز وحدها فی الفریضة). «۲»

وجه الاستدلال بها هو أنّ المستفاد من الروایة جواز الاکتفاء بفاتحة الکتاب و هذا معنی عدم وجوب السورة و لکن یفهم منها أنّ اعتبار السورة کان أمرا مفروغا عنه و لهذا صار سقوطها محتاجا إلی السؤال.

الروایة الثانیة: و هی ما رواها الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال ان فاتحة الکتاب

تجزى وحدها فى الفريضة. «۳»

الروايـة الثالثـة: و هى ما رواها حماد بن عثمان عن عبـد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل فى الفريضة فاتحة الكتاب فى الركعتين

---

(۱)- أقول: و لكن هـذا حمـل بعيـد لاـ ينـاسب مع عبـارته رحمه اللّه، و إن قلنا: بأنّ بين صـدر عبارته و ذيله تناقض و تهافت لم يكن ببعيـد و لا يلزم كون هـذا التهافت من ناحيته بل يمكن حصول ذلك بعـدا من اشـتباه الكتاب فى مقام كتابـة نسخ المبسوط و النهاية، فتأمل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۴

الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئا). «۱»

تـدلّ هـذه الروايـة على جواز ترك السورة فى صورة التعجيل لحاجـة أو لتخوف شـىء و حيث إنّ راوى هذه الرواية عن المعصوم هو عبيـد اللّه بن على الحلبى و راوى الروايـة الاـولى و الثانيـة كـان الحلبى على مـا بيّنـا من كونهمـا روايـة واحـدة و الحلبيون و إن كـانوا متعددين و لكن يمكن أن يكون راوى الرواية الاولى و الثانية هو راوى الرواية الثالثة أعنى: عبيد اللّه بن على الحبى فيحتمل كون هذه الروايات الثلاثـة روايـة واحـدة لعـدم ثبوت كونها أزيـد من واحـدة و بعد كون المتيقن مما صدر عن المعصوم عليه السّـلام هو كلام واحـد و كون الروايات واحـدة فلا ندرى بأن ما صدر عنه عليه السّـلام هو ما يدلّ على جواز ترك السورة مطلقا أو ما يدلّ على جواز تركها فى خصوص صورة يكون للمصلـى عـذر فبعـد ذلك لا تبقى لنا حجـة على أزيـد من صورة العـذر فقدر المتيقن ممّا صدر عن المعصوم عليه السّـلام هو جواز ترك السورة إذا كـان عـذر فى البين فلاـ يبقى وجه للاسـتدلال بالروايـة الاـولى و الثانيـة لجواز ترك السورة مطلقا حتّى فى ما لم يكن للمكلف عـذر نعم يسـتفاد من مجموع الروايات المتقدمـة بعد قوة احتمال كونها رواية واحدة جواز ترك السورة فى صورة الاستعجال بحاجة أو تخوف شىء. «۲»

الرواية الرابعة: و هى ما رواها الحسن الصيقل (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: رفع اليـد عن الروايات بمجرد الاحتمال الّذى أفاده مدّ ظلّه العالى مشـكل و من البعيد كون بناء العقلاء على الاعتناء بهذه الاحتمالات و اسقاط الرواية عن الحجية فتأمل.

(المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۵

أ يجزى عنّى أن أقول فى الفريضة فاتحة الكتاب إذا كنت مستعجلا أو أعجلنى شىء؟

قال: لا بأس). «۱»

الرواية الخامسة: و هى ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، و يجوز للصحيح فى قضاء الصّلاة التطوع بالليل و النهار). «۲»

الروايـة السادسـة: و هى ما رواها عبد اللّه بن جعفر الحميرى فى قرب الاسـناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال:

سألته عن الرجل يكون مستعجلا يجزيه أن يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها؟

قال: لا بأس). «۳»

و قد ظهر لك أنّ الرواية ۴ و ۵ و ۶ تـدلّ على جواز ترك السورة فى خصوص صورة العذر و ظهر لك أنّه على ما قلنا فى الرواية ۱ و ۲ و ۳ بأنّها رواية واحدة ليس المتيقن من الصادر عن المعصوم عليه السّلام إلّا جواز ترك السورة فى صورة طروّ العذر.

[فى نقل كلام صاحب الحدائق]

و قال صاحب الحـدائق «۴» رحمه اللّه كلامـا حاصـله أنّه بعـد دلالـة بعض الروايات على جواز ترك السورة مطلقا سواء كان عـذر فى البين أولا، و بعضـها على جواز ترك السورة فى خصوص صورة طروّ العـذر فمقتضـى حمل المطلق على المقيد هو حمل ما يدلّ على جواز الترك مطلقا على المقيد بخصوص صورة طروّ العذر فتكون نتيجة

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الحدائق، ج ۸، ص ۱۱۶.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۳۶

حمل المطلق على المقيد جواز ترك السورة فى صورة العذر فقط.

و لكن هـذا الكلام فاسـد لأنّ مورد حمل المطلق على المقيد يكون فى ما إذا عرض المطلق و المقيد على العرف يرى وحدة الملاك فيهما، مثل ما إذا قال القائل (اعتق رقبـة) و (اعتق رقبـة مؤمنـة) و أمّا فى ما أثبت المطلق حكما وضـعيا بدون قيد و أثبت المقيد حكما وضـعيا مقيـدا فلا- مجـال لحمل المطلق على المقيـد مثل ما نحن فيه لأنّه إذا عرض على العرف يجوز الاكتفاء بفاتحـة الكتاب و يجوز الاكتفاء بها فى خصوص صورة الاستعجال لا يفهم منهما كون ملاكهما واحدا، لإمكان أنّ المعصوم عليه السّلام قال فى موضع: يجوز ترك السورة فى مورد الاسـتعجال و هذا غير مناف مع أن يقول فى موضع: آخر يجوز تركها مطلقا فعلى هذا فى المقام لا وجه لحمل المطلق على المقيد. «۱»

ثمّ إنّه مـدّ ظله العـالى عـدل فى اليوم اللاحق عما قال فى اليوم السابق فى مجلس البحث و قال: إنّ المطلق حيث يكون ظاهرا فى كون تمام الموضوع للحكم هو نفس الطبيعة بدون دخل القيد و إنّ المقيد ظاهر فى كون تمام الموضوع للحكم هو المقيد،

---

(۱)- أقول: هـذا كلام أفاده سيدنا الاسـتاد مـدّ ظلّه فى مورد آخر أيضا و لا نفهم تماميته لأنّه إن كان مراده مـدّ ظلّه العالى أنّه يحمل المطلق على المقيد فى ما إذا كان لسانهما إثبات حكم تكليفى و لو لم يثبت وحدة الملاك فيهما، فهذا غير تمام.

و إن كـان مراده أنّ وحـدة الملاـك يسـتكشف فى خصـوص مـورد يكون المطلق و المقيـد متكفلين لبيـان حكم تكليفى مطلقـا و لا يسـتكشف ذلك فى كل مورد يكونان متكلفين لبيان حكم وضـعى ففيه أنّه لا كلية من الطرفين بل نحن ندور مدار اسـتكشاف وحدة الملاـك فى كـل مورد سواء كانـا متكلفين لبيـان حكم تكليفى أو وضـعى فعلى هـذا لا مانع من دعوى حمل المطلق على المقيـد فى المورد لأنّ العرف يرى وحدة الملاك بين المطلق و المقيد. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۳۷

فلو ثبت وحدة ملاكهما و يرى العرف بأنّ لسان المطلق و المقيد يكون فى مقام إفادة حكم واحد على موضوع واحد فمقتضـى الجمع

هو رفع اليد عن ظهور المطلق فى إطلاقه و الأخذ بالمقيد.

و لا فرق فى ما ذكر بين كونهما متكفلين لبيان حكم وضعى أو التكليفى فلو ثبت فى المقام وجود رواية دالّة على جواز ترك السورة مع دلالة رواية اخرى على جواز تركها فى خصوص صورة طروّ العذر فيحمل المطلق على المقيد و لكن بعد ما احتملنا من أنّ رواية على بن رئاب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و روايته عن الحلبى عنه عليه السّلام، و رواية حماد عن عبيد اللّه بن على الحلبى عنه عليه السّلام تكون رواية واحدة، فالقدر المتيقن ممّا ثبت صدوره عنه عليه السّلام ليس إلا جواز ترك السورة فى صورة الاستعجال فقط فلا دليل على جواز تركها مطلقا حتّى نحتاج إلى حمل المطلق على المقيد.

[فى ذكر رواية اخرى]

و أمّا رواية اخرى و هى ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال لا يصلّى على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة و يجزيه فاتحة الكتاب و يضع بوجهه فى الفريضة على ما أمكنه من شىء و يؤمى فى النافلة ايماء). «١»

و إن كانت تدلّ على جواز تركها فى حال المرض و تكون رواية مستقلة غير الروايات الثلاثة المتقدمة- المحتملة كونها رواية واحدة و هى مثل الرواية ۴ و ۵ و ۶ من الروايات المتقدم ذكرها فى الدلالة على جواز ترك السورة فى خصوص صورة

---

(١)- الرواية ١ من الباب ١۴ من ابواب القبلة من الوسائل.

الاستعجال أو المرض- و لكن مع ذلك بعد عدم الوثوق بصدور رواية دالة على جواز تركها، لاحتمال كون الصادر من الرواية ١ و ٢ و ٣ هو خصوص الرواية ٣ الدالّة على جواز الترك فى خصوص صورة الاستعجال فلا مجال لحمل المطلق على المقيد أعنى: رواية عبد الرحمن نعم لو فرض صدور أحد روايتى على بن رئاب أعنى: الرواية الاولى أو الثانية عن المعصوم عليه السّلام الدالّة على جواز تركها، لكان مجال لأن يقال بما قال صاحب الحدائق رحمه اللّه من حمل المطلق على المقيد.

[فى ذكر الجهتين فى السورة]

اشارة

فظهر لك ممّا مرّ عدم وجود دليل على جواز ترك السورة فى الركعتين الأولتين من الفرائض فعلى هذا نقول: ينبغى التكلم فى السورة فى جهتين:

الجهة الاولى: فى أنّه هل تجب سورة كاملة فى الأولتين بعد الفاتحة

أو يجوز تركها بأن لا يأتى سورة أصلا فقد ظهر لك عدم وجود دليل على جواز تركها.

(بل تجب السورة أمّا أوّلا فلدلالة بعض الروايات عليه و أمّا ثانيا فلان المراجع بأخبار باب الصّلاة من أوّلها إلى آخرها يجد كون وجوب السورة أمرا مفروغا عنه و لهذا كانت السؤالات واقعة عن خصوصياتها، مثل أنّه هل يجوز تركها فى صورة الاستعجال أو المرض أم لا و مثل السؤال عن جواز القران بين السورتين و عدمه و مثل أنّ المأموم المسبوق الّذى لا يمهله الامام لأن يأتى بالسورة ما يكون تكليفه و غير ذلك و ظهر لك جواز تركها فى صورة الاستعجال و المرض و فى ضيق الوقت و ان لم يكن له دليل بالخصوص.

الجهة الثانیة [فی ذکر الاخبار الدالّة علی جواز تبعیض السورة فی الصّلاة]

: و هی الکلام فی جواز تبعیض السورة فی الفریضة و عدمه فما یدعی کونه دلیلا علی جوازه روایات:

الروایة الاولی: و هی ما رواها علی بن یقطین فی حدیث (قال: سألت

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۹

أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تبعیض السورة فقال: أکره و لا بأس به فی النافلة). «۱»

بدعوی دلالتها علی جواز تبعیض السورة فی الفریضة علی کراهیة و عدم کراهة فی تبعیضها فی النافلة.

اعلم أوّلا ـ ان کون الکراهة هی الکراهة المصطلحة غیر معلوم و ثانیا یحتمل فی قوله علیه السّلام (أکره و لا ـ بأس به فی النافلة) احتمالان: الأوّل أن یکون المراد هو ما قال المدعی من أن یکون مراده أنّه أکره فی الفریضة و لا ـ بأس فی النافلة الثانی ان یکون المراد من هذه الجملة (اکره فی النافلة و لا بأس به) یعنی یکون فی التبعیض فی النافلة الکراهة و لکن لا بأس بالتبعیض لأنّ الکراهة غیر مناف مع الجواز فعلی الاحتمال الثانی لا تشمل الروایة الفریضة. «۲»

الروایة الثانیة: و هی ما رواها سعد بن سعد الاشعری عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام (قال: سألته عن رجل قرأ فی رکعة الحمد و نصف سورة هل یجزیه فی الثانیة أن لا یقرأ الحمد و یقرأ ما بقی من السورة؟ فقال: یقرأ الحمد ثمّ یقرأ ما بقی من السورة). «۳»

الروایة الثالثة: و هی ما رواها زرارة (قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام رجل قرء

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: و لکن یضعف الاحتمال الثانی بما یکون فی التهذیب من کون السؤال فی الصدر عن المکتوبة و النافلة و لم یذکر الصدر فی الوسائل فالمناسب الاحتمال الأوّل لأنّ المناسب أن یجب علیه السّلام عن الجواز و عدمه فی کل من المکتوبة و النافلة فمراده من (أکراه) أی: أکره فی الفریضة و لا بأس فی النافلة.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۰

سورة فی رکعة فغلط أ یدع المکان الّذی غلط فیه و یمضی فی قراءته أو یدع تلک السورة و یتحوّل منها إلی غیرها؟ فقال: کل ذلک لا بأس به و إن قرء آیة واحدة فشاء أن یرکع بها رکع). «۱»

و لا ـ بدّ من أن یکون المفروض کون ما أدی غلطا لا یمکن أن یؤدیه صحیحا، لأنّه لو تمکن من أدائه صحیحا لوجب ذلک ثمّ إنّ هاتین الروایتین أی الثانیة و الثالثة تدلّان علی جواز تبعیض السورة و لا صراحة لهما علی جواز ذلک فی الفریضة و إن فرض لهما إطلاق یشملان النافلة و الفریضة فأوّلا یمکن أن یقال: بأنّه بعد کون العمل علی إتیان السورة و التزام الروات و الأصحاب علی إتیانها لا یبقی إطلاق للروایتین لأنّه یمکن کون عدم تقیید الامام فی کلامه بالنافلة من باب اعتماده علیه السّلام بما هو المتعارف و المرتکز عند الراوی من وجوب السورة فی الفریضة و أنّه کان عالما بأنّ الراوی ینزّل کلامه فی خصوص النافلة و لاجل ذلک ترک القید و لم یکن ترک التقیید مع هذا الارتکاز و التعارف مخلا بالحکمة فمقدمات الاطلاق غیر جاریة فی المقام فلا یکشف الاطلاق من کلامه علیه السّلام و أمّا ثانیا لو فرض کون إطلاق للروایتین فلو دلّ دلیل آخر علی وجوب سورة کاملة فی الفریضة فیقید إطلاق الروایتین به و تکون النتیجة حملهما علی النافلة.

الروایة الرابعة: و هی ما رواها إسماعیل بن الفضل (قال: صلّی بنا أبو عبد اللّه علیه السّلام أو أبو جعفر علیه السّلام فقرأ بفاتحة الکتاب و آخر سورة المائدة فلمّا سلم التفت إلینا فقال: أمّا إنّی أردت أن اعلمکم). «۲»

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۱

[فى ذكر الاحتمالات الثلاثة فى المورد]

و فيها ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من قوله عليه السّلام (اما إنى اردت ان اعلمكم) هو تعليمهم بأنّه يجوز تبعيض السورة.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد تعليمهم بجواز ذلك تقية، و يضعف هذا الاحتمال.

أمّا أوّلا فإنّه بعد ما كانت العامّة يقرءون السورة فهم ملتزمون بذلك عملا و لو لم يقولوا بوجوبها، فلا حاجة إلى تعليمه عليه السّلام الشيعة بانهم يتركونها تقية، لأنّهم لو قرءوا السورة لم يقعوا فى محظور لعدم كون عملهم على خلاف العامة و هم لا يدرون بأنّ قاريها يقرئها من باب التزامه بوجوبها أو التزامه باستحبابها، فلا حاجة إلى التقية فى المسألة حتّى يعلمهم.

(و امّا ثانيا إنّ الامام عليه السّلام الّذى ترك بعض السورة على ما فى الرواية إمّا ترك من باب كونه بنفسه فى مقام التقية بمعنى أنّه ترك تقية من باب وجود من يلزم التقية عنده فكيف لما سلم قال بعد الالتفات إليهم (اما انى اردت ان اعلمكم) و إمّا ترك و كان فى تركه فى مقام تعليم التقية للمأمومين أى: الشيعة فلهذا ترك بعض السورة فأيضا غير صحيح، لأنّه إن كان بصدد ذلك يمكن له أن يقول بهم: إذا ابتليتم بالعامة اتركوا السورة أو بعض السورة لا أن يصلّى صلاته و يترك واجبا من واجباته و هو السورة لأجل تعليم المأمومين طريق التقية، فحمل الرواية على التقية بعيد فى الغاية.

الاحتمال الثالث: أن يكون تركها من باب طروّ عذر من استعجال أو

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۲

مرض و أرد أن يعلمهم بأنّ الترك كان لأجل ذلك «۱».

و على كل حال حيث إنّ المستفاد من الرواية ليس إلّا صدور فعل عنه عليه السّلام من الاكتفاء ببعض السورة و كلام بعد الصّلاة فهى كاشفة عن فعله و ذكر بيان علّة فعله و هو التعليم و الفعل لا لسان له حتّى يفهم أنّ صدوره كان لأىّ جهة من الجهات هل كان لجواز ترك السورة الكاملة مطلقا أو كان لعذر من الأعذار أو كان لأجل التقية فلا يستكشف منه إطلاق.

ثمّ إن الرواية وردت فى الفريضة لأنّ قول الراوى (صلّى بنا) ظاهر فى كون الصّلاة جماعة فكانت الصّلاة فريضة و يستفاد من الرواية كون اعتبار السورة فى الصّلاة أمرا مسلما مرتكزا فى أذهان المسلمين و كان تركها أمرا مستنكرا عندهم و لهذا صار الامام عليه السّلام فى دفع ما يستنكره القوم من تركها فقال (أمّا إنّى اردت أن اعلمكم.

(و مثلها الرواية ۳ من الباب المذكور و فيها الاحتمالات الثلاثة كالرواية السابقة غاية الأمر يضعّف حملها على التقية الوجه الأوّل لا الوجه الثانى).

الرواية الخامسة:

و هى ما رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أنّه سئل عن

(۱)- أقول: و هنا احتمال رابع و هو أن يكون الترك و بيانه بأنّ الترك كان للتعليم كان من باب التقية لكن لا من باب ما احتملنا فى الاحتمال الثانى بل كان بصدد التقية لوجه آخر و هو أنّه عليه السّلام بعد ما رأى بأنّ العامة فهموا بانهم عليهم السّلام و تابعيهم قائلون بوجوب سورة كاملة و صار هذا سببا لعداوتهم فاكتفى عليه السّلام ببعض السورة و قال بعدا أردت أن اعلمكم حتّى يتخيل الحاضر عند صلاته من المخالفين بأنّه عليه السّلام غير ملتزم بالوجوب لأنّ عمله على خلافه و قال بعدا لتابعيه أردت تعليمكم عدم الوجوب فكان فعله من ترك سورة كاملة و قوله بعد الصّلاة كليهما تقية فلا مانع على هذا من حمل الرواية على التقية بهذا النحو فتأمل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۳

سورة أ يصلّى بها الرجل فى ركعتين من الفريضة؟ قال: نعم إذا كانت ست آيات قرء بالنصف منها فى الركعة الاولى و النصف الآخر فى الركعة الثانية). «۱»

أظن أنّ أبا حنيفة يقول: إنّ التبعيض يجوز إذا كانت السورة ست آية فتكون الرواية لأجل موافقتها مع مذهبه مورد الوهن.

[فى ذكر الرواية السادسة/ احتمالات فى الرواية]

الرواية السادسة: و هى ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يقرأ سورة واحدة فى الركعتين من الفريضة و هو يحسن غيرها، فإن فعل فما عليه؟ قال: إذا احسن غيرها فلا يفعل و إن لم يحسن غيرها فلا بأس). «۲»

و فى هذه الرواية احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون السؤال عن تبعيض سورة واحدة فيكون المراد من قوله (يقرأ سورة واحدة فى الركعتين) أنّه يقرأ بعضها فى ركعة و بعضها الآخر فى ركعة اخرى.

الاحتمال الثانى: أن يكون السؤال من جواز قراءة سورة واحدة فى كلا الركعتين بأن يقرأ مثلا سورة التوحيد فى الاولى و كذا يقرئها فى الثانية و عدم جوازها، فلازم ذلك جواز قراءة سورة قرئها فى الاولى فى الركعة الثانية، و الاحتمال الثانى إن لم يكن أقوى من الأوّل فلا ظهور للرواية فى الاحتمال الأوّل حتّى تكون نتيجتها جواز تبعيض السورة.

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۶ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۴

[فى ذكر الرواية السابعة و الثامنة و التاسعة]

الرواية السابعة: و مهى ما رواها عمر بن يزيد (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

أ يقرأ الرجل السورة الواحدة فى الركعتين من الفريضة؟ قال: لا بأس إذا كانت أكثر من ثلاث آيات). «۱»

و هى أيضا مثل السابقة من جهة مجىء احتمالين المتقدمين فيها و عدم ظهور لها فى الاحتمال الأوّل.

الرواية الثامنة: و هى ما رواها أبان بن عثمان عمن أخبره عن أحدهما عليهما السّلام (قال: سألته هل يقسم السورة فى ركعتين؟ قال: نعم اقسمها كيف شئت). «۲»

هذه الروایة تدلّ علی جواز التبعیض.

الروایة التاسعة: و هی ما رواها زرارة (قال: سألت أبا عبد اللّه عن الرجل یقرن بین السورتین فی الرکعة فقال: أنّ لکل سورة حقا فاعطها حقها من الرکوع و السجود و قلت: فیقطع السورة؟ قال: لا بأس). «۳»

و لا یخفی علیک أنّ الراوی سئل عن القران بین السورتین فقال علیه السّلام إنّ لکل سورة حقا فاعطها حقها من الرکوع و السجود ثمّ سئل سؤالا آخر (فیقطع السورة؟

قال: لا بأس.

یحتمل أن یکون سؤاله عن جواز تقطیع السورة یعنی بعد ما لا- یجوز القران یجوز أن یقطع السورة أی یکتفی ببعض السورة قال: لا بأس فعلی هذا تدلّ الروایة

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۸ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۵

علی جواز تبعیضها «۱».

[المشهور عند اصحابنا وجوب سورة کاملة]

هذا کله فی ما یمکن أن یستدل به علی جواز تبعیض السورة إذا عرفت هاتین الجهتین نقول: بأنّه علی ما قلنا فی أوّل المسألة ظهر لک أنّ المشهور عند أصحابنا هو وجوب سورة کاملة بعد الحمد فی الأولتین من الثنائیة و من غیرها و إن کان یظهر من عبارة الشّیخ رحمه اللّه فی النهایة بل فی المبسوط عدم وجوبها، و لیس بین أصحابنا من یقول بجواز ترک بعضها و وجوب بعضها الآخر و إن کان قول کذلک فلم یکن قولا معتنی به عند أصحابنا قدس سرّه.

و أمّا بعض أصحابنا القائلون باستحبابها و جواز ترکها فلا یستفاد من کلماتهم رجحان قراءة بعض السورة کرجحان کلها، بل ظاهر کلماتهم هو استحباب إتیان سورة کاملة و جواز ترکها و امّا رجحان إتیان بعضها فلا یستفاد من کلماتهم.

إذا عرفت ذلک یظهر لک أنّ بعض الأخبار المتقدمة الدالّة علی جواز الاکتفاء ببعض السورة و جواز ترک بعضها ممّا لا یمکن العمل بها، لعدم عامل به بین أصحابنا أصلا و لیس قولا معتنی به عندهم.

فبعد ذلک نقول: ظهر لک أمران:

الامر الأوّل: عدم وجود دلیل علی جواز ترک کل السورة.

(۱)- أقول: و لکن کما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالی إن کان المراد ما ذکر من الاحتمال فلازمه کون الذیل سؤالا آخر فلا یناسب أن یأتی بفاء التفریع و یقول (فیقطع) بل کان المناسب أن یقول: و (یقطّع) بل یحتمل أن یکون المراد من قوله (فیقطع السورة) هو أنّه بعد ما سئل عن القران و أجاب علیه السّلام بما یفید عدم القرآن سئل متفرعا علیه سؤالا آخر و هو انّه بعد ما لا یجوز القران فلو شرع فی سورة ثانیة یتحقّق بها القرآن یجوز قطعها أولا؟ فقال: لا بأس به. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۶

الامر الثانى: عدم جواز ترک بعض السورة و الاكتفاء ببعضها هذا.

[فى ذكر الروايات الدالّة على وجوب قراءة سورة كاملة]

ثمّ إنّه مضافا إلى ما قلنا من أنّه يظهر من عمل المسلمين من صدر الأوّل التزامهم بقراءة سورة بعد فاتحة الكتاب فى الركعتين الأولتين نقول: بأنّه يدلّ على وجوب قراءة سورة كاملة فى الأولتين بعد الفاتحة روايات:

الرواية الاولى: بعض الروايات الّتى قدمنا ذكره الدالّ على جواز تركها فى صورة الاستعجال و المرض مثل الرواية ۳ من الباب ۲ من أبواب قراءة الصّلاة من فإنّها بمفهومها تدلّ على عدم جواز تركها فى غير صورة الاستعجال أو تخوف شىء.

و مثل الرواية ۱ من الباب ۱۴ من أبواب القبلة فإنّها لا تخلوا عن دلالة على عدم جواز تركها فى غير صورة المرض.

الرواية الثانية: ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام و هى بنقل التهذيب هكذا (قال: اذا أدرك الرجل بعض الصّلاة وفاته بعض خلف الامام يحتسب بالصّلاة خلفه جعل أوّل ما أدرك أوّل صلاته إن أدرك من الظهر أو العصر أو من العشاء ركعتين و فاتته ركعتان قرء فى كل ركعة ممّا ادرك خلف الامام فى نفسه بأم الكتاب و سورة فإن لم يدرك السورة تامّة أجزأته أمّ الكتاب فإذا سلم الامام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيها، لأنّ الصّلاة إنما يقرأ فيها فى الأولتين فى كل ركعة بام الكتاب و سورة و فى الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنما هو تسبيح و تهليل و تكبير و دعاء ليس فيهما قراءة و إن أدرك ركعة قرء فيها خلف الامام فإذا سلّم الامام قام فقرأ بأمّ الكتاب و سورة ثمّ قعد فتشهد ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة). «۱»

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۷ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۷

فهى تدلّ على كون السورة واجبة بعد الفاتحة فى الأولتين و تدلّ على عدم تبعيض السورة و وجوب البعض فقط، لأنّه قال (إن لم يدرك السورة تامة أجزأته أمّ الكتاب) و الحال أنّه إن كان بعضها واجبة و يكتفى بها كان اللازم أن يقول (إن لم يدرك السورة تامة يقرأ بعضها، فإن لم يقدر من البعض أجزأته أمّ الكتاب).

الرواية الثالثة: ما رواها منصور بن حازم (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا تقرأ فى المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر). «۱»

يستفاد منها أنّ السورة واجبة لأنّه نهى عن قراءة الاقل و الأكثر منها

إن قلت: بأنّه بعد كون القران و هو إتيان اكثر من سورة واحدة مكروها فتدلّ على كراهة أقلّ من سورة تامة لأنّ كون الأكثر مكروها يوهن حمل النهى على التحريم.

أقول: بأنّ كراهة الأكثر استفيدت من دليل خارج لا من هذه الرواية فظهور (لا تقرأ) فى حدّ ذاته باق فى الحرمة غاية الأمر نرفع اليد عن هذا الظهور بقرينة المستفاد من الخارج و نحمله على الكراهة و أمّا بالنسبة إلى الأقل فالظهور محفوظ).

الرواية الرابعة: ما رواها يحيى بن أبى عمران (قال: كتبت إلى أبى جعفر عليه السّلام: جعلت فداك ما تقول عن رجل ابتدأ ب بسم اللّه الرحمن الرحيم فى صلاته وحده فى أمّ الكتاب فلما صار إلى غير أمّ الكتاب من السورة تركها؟ فقال العباسى:

ليس بذلک بأس فكتب بخطه: يعيدها مرتين على رغم أنفه يعنى: العباسى). «۲»

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۸

وجه الاستدلال بها على وجوب السورة هو أنّ السؤال و الجواب يكون عن بسملة السورة فيستفاد منها مفروغية وجوب أصل السورة و يمكن أن يخدش فى الاستدلال بها بأنّ النظر فى السؤال و الجواب يكون فى كون البسملة جزء السورة أولا و جوابه عليه السّلام دالّ على كونها جزء السورة (و لكن مع ذلك لا تخلوا عن دلالة و لا أقل من تأييد لوجوب السورة).

و لكن قد يوهن أصل الرواية لأجل ما فى ذيلها من قوله (يعيدها مرتين على رغم أنفه) فإنّ ذلك لا يناسب كونه من كلام الامام عليه السّلام، فتأمل جيدا.

الرواية الخامسة: ما رواها العلاء عن محمد عن أحدهما عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يقرأ بالسورتين فى الركعة فقال: لكل سورة ركعة). «۱»

فإن كان متن الرواية هكذا أعنى (لكل سورة ركعة) فليست الرواية مربوطة بمقامنا أصلا لأنّها على هذا تدلّ على عدم جواز القران بين السورتين.

و أمّا لو كان النقل غير ذلك و هو على نحو ذكرها فى الوسائل فى أبواب القراءة أعنى الرواية ۳ من الباب ۴ بالسند المذكور (قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين فى الركعة فقال: لا لكل ركعة سورة) و هذا النقل موافق مع نقل الشّيخ رحمه اللّه فى الاستبصار فقد يقال: بدلالتها على وجوب السورة لأنه قال (لكل ركعة سورة) و لكن يمكن أن يخدش فيها حيث إنّ السؤال يكون عن القران بين السورتين (فقال:

لا، لكل ركعة سورة) أى شرعت سورة واحدة لكل ركعة و أمّا كون تشريعها على نحو الوجوب أو الاستحباب فلا دلالة لها عليه.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۹

هذا كله فى الأخبار الّتى يمكن أن يتمسّك بها على وجوب السورة و الحق دلالة بعضها على ذلك بمعنى كون المستفاد منه مفروغية وجوب السورة عندهم و كون السؤال فيها عن بعض خصوصيات اخرى.

الرواية السادسة: و هى الرواية المفصلة الّتى رواها الكلينى رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه و الصدوق رحمه اللّه و ينتهى سندها بأبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث طويل نقل معراج رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و فيها ما يدلّ على وجوب السورة. «۱»

هذا تمام الكلام فى الأخبار ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّ العمدة فى المسألة هو عمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على قراءة السورة كما تتبعنا و كان على طبقه عمل المسلمين بحيث كان تركها معدودا عندهم من المستنكرات كما يدلّ على ذلك ما روى من أنّ معاذ أمّ على جماعة فشرع سورة البقرة فى صلاته بعد الفاتحة فى الركعة الاولى و هكذا شرع فى الثانية فلم يصبر واحد من المأمومين و تخلّف عنهم و ذهب إلى جانب من المسجد و صلّى، فالناس اعترضوا على هذا الشخص و قالوا نافقت، ثمّ بعد وصول الخبر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال أ فتّان يا معاذ.

وجه الدلالة أنّه يظهر من هذا النقل كون العمل على إتيان سورة كاملة و هكذا يدلّ عليه ما نقل من أنّه بعد ما جاء معاوية عليه اللعنة بالمدينة صلّى صلاة الاولى و ترك السورة فاعترضوا عليه و قيل: أ سرقت من صلاتك يا معاوية أم نسيت؟

فأتى بالسورة فى الصّلاة الثانية.

من كل ذلك يستفاد كون العمل على إتيان سورة بعد الفاتحة فى الركعتين

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۱ من ابواب افعال الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۰

الأولتين و هذا عمل المسلمين.

و أمّا العامّة فهم و إن قالوا بجواز ترك السورة و عدم وجوبها، لكن لم يكونوا منكرين لهذا العمل و إنما قالوا لأجل ما يروون من رواية دالة على جواز تركها.

فعلى هذا نقول: بأنّ العمدة فى اعتبار السورة فى الأولتين بعد الفاتحة و وجوبها هو العمل و حيث كان وجوبها أمرا مفروغا عنه فلهذا ترى أنّ الرواة و السائلين لا يسألون عنهم عليهم السّلام إلّا عن بعض خصوصياتها فارغين من أصل وجوبها كما أشرنا إلى ذلك و لذا ما ذكرنا من الأخبار دليلا على الوجوب كان منشأ دلالتها هو استفادة مفروغية أصل الوجوب منها.

و لا ـ تقل: بأنّه لو فرض ثبوت عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المسلمين فلا يستفاد منه وجوبها، لأنّ العمل و التزامه باتيانها أعم من كون التزامه بالعمل من باب الوجوب أو استحبابها.

لأنّا نقول بأنّه (أمّا أوّلا لو ثبت العمل و التزام صادع الشرع و المسلمين على العمل بشيء يكفى فى كون ذلك الشيء واجبا) و امّا ثانيا فلأنّه بعد عمله و عملهم و كون تركها مستنكرا عندهم كما عرفت من قضية ترك معاوية عليه الهاوية نكشف من ذلك وجوبها عندهم.

[فى ذكر كلام المحقّق فى الشرائع]

و على كل حال فقد عرفت من ذلك كله أنّ ما قال المحقّق رحمه اللّه فى الشرائع «۱» (و قراءة سورة كاملة بعد الحمد فى الأوّلتين واجب فى الفرائض مع سعة الوقت و امكان التعلم للمختار و قيل لا يجب و الأوّل أحوط) كلام متين.

---

(۱)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۳۱.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۱

[فى ذكر مسائل فى المورد]

[المسألة الاولى]

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة ثمّ إنّ هنا مسائل:

المسألة الاولى: يجوز ترك السورة و كذا تبعيضها و كذا القران بين السورتين فى النوافل و يدلّ عليه بعض روايات الباب فراجع و لا حاجة إلى ذكره فلا ينبغى الاشكال فيه إنّما الاشكال و الكلام فى فرع و هو أنّه لو صار صلاة نفلية فرضا بالعرض مثل ما إذا نذر إتيان صلاة نافلة الصبح فهل يجوز ترك السورة فيها أولا يجوز بل يجب إتيانها وجهان:

وجه جواز الترك هو أنّها النافلة و إن عرضها الوجوب.

وجه وجوب السورة و عدم جواز تركها هو أنها فرض بعد تعلق النذر بها على الفرض.

و الأوّل أقوى لأنّه إن كان ما ذكر فى الأدلّة فى الصلوات النفلية أو الفرضية من الأمر بها أو جعل خصوصية لها و ترتب أحكام عليها إمّا تكون صيرورة النفل موضوعا لأحكام مشيرا إلى عناوين خاصة الّتى شرعت فى الشرع نفلا أو فرضا و بعبارة اخرى كلما جعل موضوعا لحكم الفرض أو النقل كان مشيرا إلى المعنون بهذين العنوانين فالفرض مشيرا إلى الصبح و الظهر و العصر و المغرب و

العشاء و النفل إلى النوافل فقهرا ما وجب فيه السورة هو ما يكون فرضا أى يكون معنونا بهذا العنوان بحسب الشرع و ما لا يجب مشيرا إلى ما يكون نفلا بحسب جعل الشرع أوّلا، فيكون لازم ذلک عدم وجوب السورة فی النوافل و إن صارت فرضا بالعرض مثل ما إذا تعلق به النذر، و كذا تجب السورة فی الفرائض و ان صارت نفلا بالعرض مثل صلاة العيدين.

و أمّا إن كان النفل و الفرض غير مشير إلى المعنون بعنوان النفل و الفرض

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۲

بحسب تشريعهما، بل يكون الفرض الواجب و النفل المستحب فلو صار النفل فرضا لعارض فهو واجب و كذا لو صار فرض نفلا لعارض فهو نفل فتجب السورة فی النفل الّذی صار فرضا لعارض مثل النافلة المنذورة و لا تجب فی الفرض الّذی صار نفلا لعارض.

و لكن حيث يكون حكم الشارع بوجوب السورة فی الفرائض و عدمه فی النوافل حكما متعلقا للمعنون بهذين العنوانين و مشيرا إلى ما شرع فرضا أو نفلا، فلازمه عدم وجوب السورة فی النافلة المنذورة لأنّها مع تعلق للمنذر بها لا تخرج عن كونها نفلا بحسب تشريعها فافهم.

[المسألة الثانية و الثالثة]

اشارة

المسألة الثانية: قد عرفت ممّا أشرنا فی أوّل المبحث بأنّ البسملة جزء للسورة فيجب إتيانها و قراءتها مع باقی آيات السورة عند إرادة قراءة السورة فی الصّلاة فلو لم يقرئها فلم يقرأ السورة الكاملة و يدلّ على جزئيتها بعض الروايات و لا حاجة لذكرها فراجع.

المسألة الثالثة: قد عرفت ممّا مرّ أنّ السورة واجبة فی الفرائض و لكن يستثنى من ذلک موارد فنذكر هذه الموارد و نتكلم عنها حتّى يظهر حقيقة الحال فنقول بعونه تعالى:

[فی ذكر المورد الاول للمسألة الثالثة]

المورد الأوّل: فی ما يكون الشخص مستعجلا و يدل على سقوط السورة فی الجملة فی هذا المورد الرواية ۲ و ۴ و ۶ من الروايات المذكورة فی الباب ۲ من أبواب القراءة من الوسائل، و هذا الحكم فی الحملة لا- إشكال فيه إنّما الكلام فی أنّه هل المراد من الاستعجال يكون مطلق العجلة و لو كان تعجيل الشخص لبعض امور غير مهمة أو لا يكون بهذا المقدار من السعة بل المتيقن منه هو خصوص التعجيل لبعض

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۳

امور يعتنى به.

لا- يبعد الثانی امّا أوّلا فبمناسبة الحكم و الموضوع و ثانيا بقرينة سقوطها إذا تخوف شيئا. و المرض و فليس كل عجلة ممّا يوجب السقوط و إن كان لبعض امور لا يعتنى به.

[فی المورد الثانی و الثالث و الرابع]

المورد الثانی: المرض و هل يكون كل مرض موجبا للسقوط مثلا صداع مختصر أو لا يكون كذلک بل الأمراض الّتی يشق معها الصبر و التحمل وجهان و لا يبعد الثانی.

المورد الثالث: مطلق موارد الاضطرار و الضرورة و لا دليل على السقوط فيها إلّا تنقيح المناط بأن يقال: يكشف من السقوط فی مورد الاستعجال و المرض أنّ المناط هو الضرورة و الاضطرار إلى الترک فيكون الترک جائزا فی كل ضرورة و اضطرار، و الّا حديث الرفع

و من المرفوعات ما اضطروا إليه.

المورد الرابع: ضيق الوقت و الكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى ما يدور الأمر بين ترك السورة و بين ترك بعض أجزاء الصّلاة مع ادراكه أكثر من الركعة فى الوقت مثل ما إذا دار الأمر بين أن يترك السورة و يقع التشهّد و السلام فى الوقت و بين أن يأتى بالسورة و يقع التشهّد و السلام فى خارج الوقت.

المقام الثانى: أن يكون الدوران بين ترك السورة و إتيان ركعة فى الوقت و بين إتيانها و عدم درك ركعة فى الوقت فلو بنى على ترك السورة يدرك ركعة من الوقت و لو بنى على اتيانها لا يدرك ركعة من الوقت.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۴

أمّا الكلام فى المورد الأوّل فنقول بعونه تعالى: إنّه يستدل لجواز ترك السورة و سقوطها تارة بأنّه بعد سقوطها فى مورد الاستعجال، فأىّ عجلة أهم من التعجيل لأمر اخروى، فإن كان الوجه ذلك فقد يورد عليه ما أورده الشّيخ الانصارى رحمه اللّه فى صلاته و هو على ما نقله فى المصباح الحاج آقا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۱»، حاصله هو أنّ المستعجل الّذى يسوّغ معه ترك السورة لأمر دنيوى أو دينى إن كان يسوغ له الترك على سبيل الرخصة لا العزيمة بمعنى جواز تركها فى هذا الصورة، لا أنّه يجب تركها، فلا يفيد لنا فى ما نحن فيه أصلا، لأنّ الفرض هو كون سقوطها فى ضيق الوقت على وجه العزيمة عند من يدعى سقوطها فى هذا الحال و إن كان التعجيل الّذى يسوغ معه ترك السورة هو كون سقوطها على وجه العزيمة، فإثباته لا يمكن فى المورد إلّا على وجه دائر لأنّ وجوب ترك السورة أو حرمة فعلها فى ضيق الوقت يتوقف على بقاء شرعية الوقت للصّلاة حتّى فى هذا الحال و بقاء شرطية الوقت فى هذا الحال يتوقف على عدم وجوب السورة و جزئيته للصّلاة فى هذا الحال، لأنّه إن كانت السورة جزء حتى فى هذا الحال فلم يتمكن المكلف من حفظ شرطية الوقت فتسقط شرطيتها، فيتوقف سقوط وجوب السورة فى هذا الحال على بقاء شرطية الوقت و الحال ان بقاء شرطية الوقت فى هذا الحال موقوف على عدم جزئية السورة و هذا دور واضح. «۲»

---

(۱)- مصباح الفقيه، كتاب الصّلاة، ص ۲۸۸.

(۲)- أقول: و قد فاتنى الفيوضات المتعلقة بهذه المسألة بعد ذلك لعدم تمكنى من الحضور فى درسه مدّ ظله العالى لبعض الابتلاءات إلى أن انتهى البحث إلى المسألة اللاحقة و لكن أنا أقول:

بأنّه لو تمّ هذا الدور يمكن أن يقال: أما أوّلا فبأنّ فى ما نحن فيه فى كلا الصورتين يدور الأمر.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۵

المسألة الرابعة:

اشارة

هل يجب تعيين السورة الخاصّة حين قراءة البسملة أولا يجب ذلك بل لو فرض كون المصلّى مرددا حين قراءة البسملة بين السورتين أو أزيد لا يضرّ ذلك و تصير البسملة جزء واحدا من السورة بتعقب ساير آيات هذه السورة عليها، فإنّ قرء البسملة بلا قصد كونها لأىّ سورة ثمّ تعقبها بآيات التوحيد تصير البسملة بسملة التوحيد و هكذا.

اعلم أنّ الناظر فى كلمات الفقهاء قدس سرّه لا- يرى تعرض القدماء قدس سرّه لهذه المسألة و لكن وقع الكلام فيها فى كلمات المتأخرين و المشهور بين متأخرى المتأخرين هو وجوب تعيين السورة عند قراءة البسملة.

و اعلم أنّه قد يقال: بأنّه يجب التعيين بأنّه بعد كون البسملة جزء من السور و آية منها، و هى من كل سورة غيرها من السورة الاخرى فلا بدّ حين قراءتها قصد خصوص سورة حتّى تصير جزئها.

فإنّ كان الوجه هذا من باب ما قلنا فى النية من أنّه إن كان الشىء الّذى يوجده الشخص فى الخارج قابلا لصيرورته منطبقا لعنوانين أو أزيد و بعبارة اخرى قابلا لصيرورته فردا لأكثر من طبيعة واحدة فإذا أراد الشخص أن يجعل هذا

بين حفظ جزئية السورة و بين حفظ شرطية الوقت فلو لم نقل مطلقا بأهمية حفظ شرطية الوقت و لكن يمكن أن يقال بذلك فى المقام لخصوصية فيه و هو أنّه بعد ما نرى من سقوط السورة بمجرد الاستيحال أو تخوف شىء يمكن دعوى استكشاف عدم كونها بحد الوقت فى الأهمية خصوصا فى المورد الثانى و هو الدوران بين حفظ الوقت لإدراك ركعة و ترك السورة و بين العكس.

و امّا ثانيا فيمكن دعوى عدم شمول دليل اعتبار السورة لمورد ضيق الوقت و عدم إطلاق له يشمل المورد، لأنّ الدليل كان بعض الأخبار المستفاد منه مفروغية وجوب السورة فى الجملة و هو العمدة لكون العمل على إتيانها و لا إطلاق له يشمل حتّى مورد ضيق الوقت فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۶

الشىء مصداقا و فردا لأحد من العنوانين أو الطبيعتين فلا بدّ من القصد و امتازه بمصداقيته لأحد من العناوين بالقصد كما قلنا فى الظهر و العصر من أنّه بعد كون الظهر و العصر طبيعتين مختلفتين فلو أراد المكلف أن يصير أربع ركعات الّتى يأتى بها ظهرا أو عصرا، فلا بدّ من أن يقصد حين إتيانها بأنّها الصّلاة الظهر أو العصر فكل ما قصد تصير فردا و مصداقا لها، فكما أنّ الظهرية و العصرية محتاج إلى القصد فهكذا نقول فى المقام بأنّه بعد كون البسملة من سورة خاصة غير البسملة من سورة اخرى فلا بد من أن يقصد حين قراءتها بأنّها تكون البسملة لأىّ سورة.

فيقال فى جوابه: بأنّه ليس المقام كذلك لأنّ البسملة من كل سورة ليست طبيعة فى قبال البسملة من سورة اخرى بمعنى كون كل بسملة من كل سورة طبيعة غير طبيعة البسملة من سورة اخرى و بعبارة اخرى ليست البسملات من السور طبائعا مختلفة بل البسملة ليست الا طبيعة واحدة من كل سورة كانت، فكل بسملة من كل سورة فرد من هذه الطبيعة الواحدة و لا يمكن أن يقال: بكونها طبائعا مختلفة فعلى هذا يظهر لك كما قلنا فى النية بأنّه إن كان لطبيعة واحدة فردان أو اكثر فانطباق الخارج على الطبيعة و صيرورته فردا لها غير محتاج إلى القصد لما قلنا فى القصر و الاتمام فلا حاجة فى مقام الاداء من قصد القصرية أو الاتمامية إنّ فى المقام مقتضى ذلك أعنى: كون كل البسملات فردا لطبيعة واحدة هو عدم اعتبار قصد سورة خاصة حين قراءة البسملة بل بمجرد أدائها قربة إلى اللّه و تعقب آيات سورة من السور إليها تصير البسملة جزء لهذه السورة الخاصّة فعلى هذا يظهر فى النظر البدوى عدم اعتبار قصد التعيين فى البسملة.

و لكن مع إمعان النظر فى كلمات القائلين بقصد التعيين يكشف كون نظرهم إلى جهة اخرى فى وجه اعتبار قصد التعيين و هو أن يقال: بأنّه لا إشكال فى كون

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۷

المأمور به هو قراءة سورة من سور القرآن المجيد و لا إشكال فى أنّ المعتبر فى القراءة هو الحكاية بمعنى: أن القارى يحكى عن المحكى و بعبارة اخرى يكون تكلّمه بالكلام بعنوان الحكاية عن كلام الغير فإذا قرئها بعنوان الحكاية يعدّ حكاية و إلّا فلا، فمن يقرأ القرآن أو شعرا من الأشعار فلا يعدّ قراءة القرآن إلّا إذا كان حكاية عن المنزل من اللّه تعالى بقلب رسوله الخاتم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، كما أنّه لا يصدق أنّه قرأ شعرا مرء القيس مثلا الّا إذا كان قاصدا حكاية شعره.

فعلى هذا بعد ما وجب قراءة السورة فى الصّلاة و على الفرض تكون البسملة جزء لها، فمتى لا يقصد القارى حكاية هذا الكلام الخاص و سورة مخصوصة فى قبال ساير السور فلا يصدق أنّه قرأ هذه السورة الخاصّة فإذا قرء البسملة فإن قرئها بقصد السورة التوحيد مثلا يصدق عليها حكاية البسملة من سورة التوحيد و أمّا إذا قرئها لا بقصد سورة التوحيد بل قرئها بقصد مجرد قراءة القرآن فلا يعدّ

قراءة البسملة من سورة التوحيد و إن يعدّ قراءة القرآن و حكاية القرآن.

فظهر ممّا ذكر من أنّه بعد كون المأمور به هو قراءة سورة خاصة و بعد ما لا تصدق القراءة إلّا إذا كان بعنوان حكاية خصوص سورة خاصة منزلة من السماء فمتى قصد البسملة من سورة خاصة و حكايته هذه البسملة الخاصّة من سورة مخصوصة يتحقّق موضوع القراءة و الّا فلا فلأجل هذا يعتبر قصد التعيين.

هذا حاصل ما يمكن أن يقال فى توجيه اعتبار قصد تعيين السورة فى البسملة كما يظهر ذلك ممّا نقل من كلام الشّيخ الانصارى رحمه اللّه «۱»، و على هذا لا فرق بين بسملة الفاتحة و بسملة ساير السور فكما يعتبر القصد فى صيرورة البسملة جزء لسائر

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۱۷۳- ۱۷۲.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۸

السور كذلك فى الفاتحة ثمّ يظهر من بعض ناقلى كلامه رحمه اللّه «۱» إشكال و جواب.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

أمّا الاشكال فحاصله هو أنّه على ما قلت فمن قصد عند قراءة البسملة طبيعة القرآن و بعبارة اخرى قرئها بقصد مجرد القرآنية و لم يقصد حين قراءتها خصوص البسملة من سورة فقد قرأ القرآن و إن كان هو لم يقرأ آية خاصة من سورة و الحال أنّ ذلك غير ممكن حيث إنّ البسملة المنزلة من السماء ليست إلّا خصوص البسملات التى نزلت فى أوّل السور و ليست بسملة غيرها، فبعد عدم كون البسملة الّتى هى جزء القرآن غير أفراد البسملات المنزلة فى أوّل السور فكيف تقول: بأنّ قارى البسملة الناوية فيها مجرد قراءة القرآن بدون تعيين سورة خاصة معينة قرأ القرآن و الحال أنّك قلت لا يصدق قراءة القرآن إلّا إذا قصد بها حكاية المنزل من اللّه تعالى حين قراءته و على الفرض ليس المنزل إلّا خصوص البسملات النازلة فى أوائل السور لا طبيعة السورة فعلى هذا كيف يمكن أن يتحقّق قراءة القرآن مع عدم قصد البسملة الخاصة؟ و كيف تقول بمن قصد حكاية القرآن بقراءة السورة لا خصوص حكاية البسملة من سورة معينة بأنّه قرأ القرآن؟

و أمّا الجواب فهو أنّه لا مانع من حكاية الطبيعة و الإخبار عنها مع عدم إخبار عن فرد من أفرادها كما ترى أنّ من رأى زيدا رأى إنسانا أيضا من باب رؤيته زيدا، و لكن كما يمكن له الأخبار عن زيد أو عن الانسان و زيد كذلك يمكن له الإخبار عن نفس الانسان بدون إخبار عن زيد فيقول: رأيت الانسان فهو حكى و أخبر عن الطبيعة و لا يخبر عن فردها أصلا فهكذا نقول فى المقام و الحاصل انّه بعد كون حقيقة القرآن هو الحكاية فلا تتحقق الحكاية إلا قصد المحكى و بعد كون

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۱۷۳- ۱۷۴- ۱۷۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۹

الواجب قراءة سورة خاصة فلا بدّ من أن يقصد سورة خاصة عند قراءة البسملة.

و لقائل أن يقول: بأنّ المعتبر فى باب نقل كلام الغير هو كون الكلام حكاية عنه بحيث يكون الحاكى فانيا فى المحكى و مندكا فيه بنحو لا يرى إلّا المحكى كالناظر فى المرآت الغافل فى نظره عن المرآت، لأنّه بعد كون الكلام الصادر من اللّه تعالى أو من غيره كلاما خاصا و وجودا مخصوصا، فلا يمكن قراءة نفس هذا الكلام الموجود و حكايته، فلا بدّ من إيجاده بالوجود التنزيلى، لأنّ القرآن صدر من اللّه تعالى و وقع فى قلب رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فلا يمكن قراءة خصوص ما صدر منه تعالى، فمعنى قراءة القرآن أو قراءة سورة منه هى إيجادها بالوجود التنزيلى و هو بجعل ألفاظه حكاية عن الألفاظ المنزلة لأنّه بعد ما يكون لكل

شيء وجودات أربعة: (ذهنى و خارجى و كتبى و لفظى)، و بعد عدم إمكان وجوده الخاص خارجا، فمعنى قراءته هو إيجاده بالوجود التنزيلى و هو اللفظى فيكون قراءة القرآن أو قراءة شعر الغير أو كلام الغير عبارة عن حكايته و معنى الحكاية جعل الحاكى فانيا فى المحكى و عدم كون النظر إلّا إلى المحكى كما ترى فى مقام استعمال اللفظ و إرادة معناه، فإنّ المتلفظ به يجعله مندكا فى معناه، غاية الأمر فى مقام حكاية القرآن و قراءته لا يكون من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى بل يكون من قبيل استعمال اللفظ فى اللفظ، و بعد ما عرفت ذلك فليس فى الحاكى إلّا كل خصوصية موجودة فى المحكى و لا يمكن غير ذلك لأنّ معنى الحكاية هى جعلها قالبا للمحكى و فانيا فيه، فلا بدّ من كون الحاكى متخصصا بكل ما تخصص به المحكى لا أزيد و لا أقل، فبأىّ نحو يكون المحكى لا بدّ و أن يكون الحاكى فعلى هذا لا بدّ لنا فى أن نفهم بأنّ المحكى يكون متخصصا بأىّ خصوصية تجعل الحاكى متخصصا به حتّى يكون حكاية عنه و إلّا لم يكن حكاية عنه.

[فى ذكر وجه لعدم لزوم قصد كون بسملة جزء لسورة معينة]

إذا عرفت ذلك فبعد ما نرجع إلى بسملات السور من القرآن و وضع نزولها،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۰

فلا نرى لها تخصص بخصوصية فى صيرورتها قرآنا و من كلامه المنزل إلّا صدورها من اللّه تعالى و تعقب آيات كل سورة بها فبسملة التوحيد لا يتخصص بكونها بسملته إلّا بتعقب آيات التوحيد بها ليس إلّا و هكذا البسملات من ساير السور فبعد كون الأمر كذلك فالبسملة الّتى تكون حاكية عن بسملة سورة التوحيد أو غيرها من السور لا تحتاج فى صيرورتها حاكية عن البسملة من سورة التوحيد إلّا بتعقب آيات التوحيد بها و كذا فى الحكاية عن البسملات من غير التوحيد من السور و لا تحتاج فى كونها حاكية عنها إلى أمر آخر لما قلنا من أنّ الحكاية لا تقتضى إلّا هذا.

فعلى هذا يمكن أن يقال: بعدم اعتبار قصد تعيين سورة خاصة فى البسملة بل إذا قرئها بقصد القرآنية فتصير جزء لسورة خاصة بمجرد تعقب آيات هذه السورة الخاصة بها و لو لم يكن قاصدا لهذه السورة حين قراءة البسملة.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج۵، ص: ۱۶۰

[فى ذكر اشكال و دفعه]

إن قلت: بأنّ كل بسملة من البسملات متخصصة ببعض خصوصيات لم يتخصص به ساير السور مثلا أحدها مدنية و الاخرى مكية و كذا خصوصية الزمان و المكان فلا يمكن حكاية هذه البسملة المختصّة ببعض هذه الخصوصيات إلّا إذا قصدها بخصوصها.

قلت: إنّ هذا النحو من الخصوصيات ليس ممّا يتعلق به الطلب فإذا وجبت قراءة سورة خاصة فلا يجب الّا قراءة هذه القطعة من القرآن النازل منه تعالى و أمّا خصوصية الزمان و المكان و نحوها فلم يتعلق به الغرض أو الطلب حتّى يحتاج فى مقام الامتثال من القصد هذه الخصوصيات.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۱

[فى نقل كلام الشيخ و الاشكال عليه و الجواب عنه]

ثمّ نقول توضيحا للمطلب: بأنّ شيخ رحمه اللّه «۱» اختار وجوب تعيين السورة و ذكرنا حاصل ما أفاده و هو بنحو الاجمال أنّ الواجب على ما يظهر من دليل اعتبار السورة قراءة سورة خاصة و القراءة عبارة عن اتيانها بعنوان الحكاية عن السورة المنزلة فالحكاية لا تحصل إلّا باتيان البسملة بقصد سورة مخصوصة فلو قرئها لا بقصد القرآن لا تصدق قراءة القرآن و لو قرئها بقصد القرآن و لا يقصد به قراءة البسملة من السورة الخاصّة يصدق أنّه قرأ آية من القرآن و لا يصدق انّه قرأ بسملة من سورة خاصة.

و استشكل عليه كما ذكرنا: بأنّه إذا قرأ القارى البسملة بقصد القرآن و لكن لا يقصد البسملة من سورة خاصة فإمّا إنّك تقول: ليس القارى لها قارى القرآن أصلا فواضح الفساد و إمّا أن تقول: إنّها قراءة القرآن فإمّا أن تقول: بأنّها جزء من سورة خاصة فعلى الفرض لا يمكن لأنّ القارى لم يقصد سورة خاصة و إن تقل بأنّها تصير جزء لكل سورة تتعقبها آياتها فهو المطلوب و لا يمكن أن يقال بأن عليه يصدق قراءة القرآن و لا يصدق قارى لبسملة من سورة خاصة حتّى تقول انّه مع كونه قارى القرآن لم يكن قاريا لآية من سورة خاصة.

و أجاب عن ذلك بما قلنا: بأنّه لا مانع من صدق قراءة القرآن مع عدم قصد سورة خاصة من البسملة مع عدم صدق قراءة البسملة من سورة خاصة لأنّه يمكن حكاية الطبيعة و الإخبار عنها بدون حكاية و إخبار عن الفرد بل ربما يكون الفرد مغفولا عنه حين حكاية الطبيعة لامكان ذلك كما بينا من أنّ الناظر إلى زيد رأى الانسان و رأى الفرد فيمكن أن يخبر عن رؤية الفرد و الجامع كليهما، و يمكن إخباره

---

(۱)- كتاب الصّلاة للشيخ الانصارى رحمه اللّه، ص ۱۴۶ و ۱۴۷ و ۱۴۸.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۲

عن خصوص الفرد كما يمكن أن يخبر عن خصوص الجامع بدون الإخبار عن الفرد.

[فى ذكر اشكال بعض الاعاظم]

ثمّ استشكل عليه بعض الأعاظم «۱» بما حاصله يرجع إلى أنّه على ما بينت من يقرأ البسملة بدون قصد تعيين سورة خاصة فقد قرأ القرآن و أتى بطبيعة البسملة فهذه البسملة طبيعة قابلة الانطباق و الجمع مع كل مصاديقها من البسملات فتصدق على كل منها بأنّها هى الآية الّتى قرئها، فللمصلّى و القارى أن يجعل هذه البسملة المقروة جزء لأىّ سورة شاء بانضمام باقى السورة بها، لأنّه بعد الانضمام يصدق أنّه قرء جميع آيات هذه السورة من البسملة الى آخرها و إن كان قرأ البسملة من هذه السورة على سبيل الابهام و الاجمال و قرأ باقى آياتها على التفصيل و حيث إنّ الواجب فى السورة ليس إلّا قراءة سورة على الاطلاق فبقراءة البسملة بقصد طبيعة البسملة القرآنية و لحوق آيات مخصوصة يصدق أنّه قرأ السورة و أطاع أمر المولى نعم فى ما تكون سورة بعينها و بخصوصيتها متعلقة للطلب كالفاتحة فلا يحصل امتثاله بهذا النحو لعدم وقوع بسملتها على الوجه الّذى تعلق به الطلب.

و دفع هذا الاشكال ناقل كلام الشّيخ رحمه اللّه و حاصله هو أنّ بعد كون المأمور به قراءة سورة خاصة و إن كان المطلوب طبيعة السورة فلا يتحقّق امتثاله إلا بقراءة سورة خاصة و إن كان للمكلف اختيار أىّ سورة خاصة شاء و قراءة سورة خاصة لا تحصل إلّا بوقوع تمام السورة بقصد سورة خاصة كما قلت فى الفاتحة و مجرد تعلق الأمر فى الفاتحة بخصوصها و فى السورة بطبيعتها، لا يوجب الفرق بينهما فى هذا الحيث حيث إن الأمر و إن كان متعلقا بالطبيعة إلّا أنّ امتثالها ليس باتيان إحدى السور على الابهام بل لا بدّ فى مقام الامتثال من إتيان سورة معينة فإذا كان

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۱۷۳.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ١۶٣

الامتثال هذا، فلا بدّ حين البسملة من القصد بسورة خاصة فلو قرئها و لم يعيّن سورة خاصة لا تصير البسملة جزء لسورة بمجرد تعقب ما بقى من آيات من السورة بها.

ثمّ لو نوقش فى ذلك و يقال: نمنع وجوب قراءة سورة خاصة على المصلّى بل يكفى قراءة قطعة خاصة من القرآن يطلق عليها أنها سورة تامة و إن لم يصدق عليها أنّها سورة خاصة فإنّ الطبيعة المأمور بها تصدق عليها بتفصيل بيّنا.

يقال فى الجواب: بأنّ الواجب هو قراءة السورة و الأمر و إن كان بطبيعة السورة لكن المطلوب إتيان فرد من أفرادها، لكن لا فرق فى وجوب فرد خاص بين كون الأمر متعلقا بخصوص فرد كالأمر بفاتحة الكتاب و من كونه متعلقا بالطبيعة غاية الأمر تارة يعيّن المولى الفرد و تارة يحوّله إلى المكلف و على كل حال يكون المطلوب هو قراءة سورة خاصة فيكون الحاصل بعد كل ذلك أنّ الشّيخ رحمه اللّه و ناقلى كلامه قائلون بوجوب التعيين مبينا على أنّ القراءة حيث تكون الحكاية فلا بد فى مقام الحكاية من القصد بكون المقر و حكاية عن السورة الخاصّة فيجب تعيين سورة خاصة.

و لكن نحن قلنا: بأنّه بعد كون الحاكى فانيا فى المحكى، فلا يعتبر فيه إلّا ما هو موجود فى المحكى، و حيث إنّ البسملة المحكى لم تصر جزء للسورة الخاصّة إلّا بلحوق آيات هذه السورة بها، فكذلك الحاكى منها.

و أمّا ما أجاب رحمه اللّه عن الاشكال الّذى أورد عليه: بأنّه لا تنافى بين حكاية الطبيعة مع عدم كونها حكاية عن فرد من أفرادها كما ترى بأنّ من رأى الانسان برؤية فرده، يصح أن يحكى رؤية الانسان بدون حكاية رؤية فرده.

فنقول: بأنّه كما أفاده إذا رأى رجل فردا من أفراد الانسان فى يوم، و فردا آخر منه فى يوم آخر، فصار بعد ذلك بصدد الإخبار عن رؤية الانسان لا بالفرد

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ١۶۴

الذى رأى أولا و ثانيا، فقال رأيت إنسانا، فلا إشكال فى كون كلامه، إخبارا أو حكاية عن نفس الانسان بدون كونه إخبارا عن الفرد، فلو بدا له و صار بصدد الأخبار عن أحد الفردين، فهو بدون فصل طويل و هدم الموالات بعد قوله: رأيت الانسان قال: و هو زيد فهل يقع شك فى أنّه أخبر عن الانسان و عن زيد مع عدم كونه فى مقام تلفظ (رأيت الانسان) إلّا فى مقام الأخبار و الحكاية عن رؤية طبيعة الانسان و لكن لحوق كلامه بعد بهذا الكلام صار سببا لكون مجموع قوله رأيت الانسان و هو زيد إخبارا عن الطبيعة و الفرد كليهما.

إذا عرفت ذلك نقول فى المقام: بأن من يقرأ البسملة بقصد القرآنية لا بقصد سورة خاصة و إن كان فى مقام الحكاية عن الطبيعة لا الفرد، و لكن لحوق آيات التوحيد أو الكوثر مثلا بها يجعلها حكاية عن سورة التوحيد أو الكوثر، و يقال: إنّه قرء سورة التوحيد أو الكوثر، فالبسملة حين قراءتها و إن لم تكن متخصصة بسورة خاصة و لكن مجرد ضمّ آيات سورة خاصة بها يجعلها جزء لهذه السورة الخاصة، و على الفرض ليس المطلوب إلّا قراءة سورة خاصة، فلا يعتبر القصد فى البسملة، بل لحقوق الآيات اللاحقة تصير سببا لصيرورتها جزء لسورة خاصة و يحصل الامتثال. «١»

---

(١)- أقول: أمّا ما أفاده فى مقام جواب الشّيخ رحمه اللّه فغير تمام، لأنّ فى المثال يكون الشخص مخبرا و حاكيا عن رؤية الانسان و زيد بتعدد الدالّ و المدلول، فقوله (رأيت الانسان) إخبار عن الطبيعة و قوله (و هو زيد) إخبار عن الفرد، لا أن قوله (رايت الانسان) بعد ضم (و هو زيد) صار حاكيا و إخبارا عن الطبيعة و الفرد كليهما، فقوله (رأيت الانسان) باق بحاله من كونه إخبارا عن خصوص الجامع، و لا ينقلب عما وقع إخبارا عنه و إن اضيف إليه قوله (و هو زيد) فكذلك البسملة بعد عدم قصد سورة خاصة وقعت إخبارا أو حكاية عن طبيعة البسملة، و لحوق آيات سورة.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۶۵

قال مدّ ظلّه بأنّه ينبغى التكلم فى أمر يظهر حال هذه الجهة بعنوان فذلكة البحث، فنقول: أمّا فذلكة البحث هو أنّه هل ما يجعل البسملة جزء لسورة خاصة

خاصة بها لا يجعلها منها، بل يقال: إنّه قرأ القرآن فى البسملة، و قرأ آيات سورة خاصة غير بسملتها الخاصة، و هذا لا يكفى فى امتثال المأمور به، لأنّ المأمور به قراءة سورة خاصة كما أفاد فى جواب إشكال بعض الأعاظم.

و أمّا ما قال مدّ ظلّه من عدم وجوب القصد، و كفاية لحوق الآيات من سورة فى جعل البسملة الغير القاصد بها السورة الخاصّة جزء لهذه السورة.

فاقول كما قلت بحضرته مد ظله فلنا سؤال و هو انّه على مختاركم ليس معين البسملة و كونها سورة إلا تعقب آيات السورة الخاصّة بها فعلى هذا لو اتى البسملة بقصد سورة ثمّ بدا له و أتى بما بقى من آيات سورة اخرى فلا بدّ من ان تلتزموا بصيرورتها جزء لهذه السورة لا قصدها لأنّ القصد لا يكون معنيا هل لحوق آيات كل سورة بها يجعلها من هذه السورة و أيضا لو نذر قراءة آية من سورة خاصة فأتى ببسملتها فى مقام الوفاء بالنذر لم يف بنذره لانك قلت بان البسملة لا تصير موصوفا بجزئيتها لسورة خاصة إلا بتعقب ما بقى من آيات هذه السورة بها و لكن يمكن ان يقال فى جواب كلا الاشكاليين بانّه يقال نحن لم نقل بعدم اعتبار قصد التعيين و يكفى مجرد قراءة البسملة بقصد القرآنية مع لحوق آيات سورة خاصة بها فى صيرورتها جزء لها و لم نقل بانّه مع قصد الخلاف يكفى تعقب آيات سورة خاصة فى جعلها جزء لهذه السورة لان مع قصد سورة خاصة من البسملة قصد قراءة آية من سورة خاصة لانه قصد الطبيعة و الفرد فلو قرء بعدها آيات غير السورة الّتى قصد بالبسملة فلا يوجب ذلك انقلاب البسملة عما وقع عليها بخلاف ما لو قصد بها مجرد الطبيعة لانها قابلة الانطباق مع كل فرد و بعد تعقب آيات سورة خاصة يجعل هذه البسملة جزء لهذا الفرد هذا ما يجىء بنظرى و لكن هو مدّ ظلّه صار فى صدد الجواب عن الاشكال الّذى اوردته من ان على مبناكم يلزم عدم كون القصد من السورة الخاصة معينا للبسملة فلو اتى بها بقصد سورة خاصة ثمّ بدا له و أتى بآيات سورة اخرى تصير البسملة جزء لهذه السورة المتعقبة بها آياتها مع فرض انّه قصد بها السورة الاخرى. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۶۶

هو لحوق آيات سورة خاصة بها فقط كما يظهر من صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» فى نجات العباد، أو يكون القصد فقط كما يظهر من شيخ الانصارى رحمه اللّه «۲» و من تبعه «۳»، أو يكون كل واحد منهما محققا لصيرورة البسملة جزء لسورة بمعنى: أنّها تصير جزء لسورة بلحوق آيات سورة خاصة بها، كما تصير جزء لها باتيانها بقصد سورة مخصوصة.

فإنّ قلنا بالأوّل فلو قرئها بقصد سورة خاصة ثمّ بعد قراءتها بدا له و أتى بآيات سورة اخرى تصير جزء لها و إن كان قصد حين إتيانها السورة الاخرى، لأنّ محقّق صيرورتها جزء لسورة ليس إلّا لحوق آيات هذه السورة بها.

و إن قلنا بالثانى من القصد صارت جزء للسورة المقصودة و لو بدا له و قرء آيات سورة اخرى لم تصر جزء لها، و كذلك على اختيار احتمال الثالث.

[فى ذكر وجوه فى المورد]

[الوجه الاوّل]

إنّما الكلام فى أنّ الحق أىّ من الاحتمالات الثلاثة فنقول: انّ ما يمكن أن يكون وجها لاحتمال الثانى، و هو مختار الشيخ رحمه اللّه،

وجوه:

الوجه الأول: قاعدة الاشتغال لأنّ الشّک یکون فی المکلف به لا ـ فی التکلیف، و بعبارة اخری یکون الشّک فی مقام الامتثال بعد معلومیة التکلیف، لأنّ المکلف یعلم بوجوب إتیان سورة خاصة و فی مقام الامتثال لا یدری أنّ الامتثال یحصل بمجرد إتیان البسملة بدون القصد، أو یتوقف الامتثال علی القصد، فمقتضی قاعدة الاشتغال وجوب إتیانها مع القصد حتّی یحصل العلم بامتثال التکلیف باتیان

---

(۱)- الجواهر، ج ۱۰، ص ۵۲- ۵۶.

(۲)- کتاب الصّلاة للشیخ الانصاری، ص ۱۴۶- ۱۴۷.

(۳)- المحقق الحائری فی کتاب صلاته، ص ۱۷۱.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۷

سورة تامة.

و فیه أنّ الأصل یکون مرجعا إذا لم یکن دلیل اجتهادی علی أحد طرفی المسألة، و معه لا تصل النوبة إلی الأصل.

[فی الوجه الثانی و الثالث]

الوجه الثانی: هو أنّه بعد کون کل بسملة من کل سورة فردا لطبیعة غیر طبیعة البسملة من سورة اخری، فکما قلنا فی الظهر و العصر بأنّهما محتاجان إلی القصد، لأنّ الخارج لا یکون منطبق أحد الطبیعتین إلّا بالقصد، فهکذا فی المقام.

و فیه أنّه کما قلنا کون البسملات أفرادا من طبائع مختلفة فی غیر محله، بل کلها أفرادا لطبیعة واحدة و أمّا الظهر و العصر فقلنا بکونهما طبیعتین لأجل الدلیل، و هو بعض الأخبار الدالّة علی العدول من العصر إلی الظهر حیث أنّ المستفاد منه کونهما حقیقتین مختلفتین، و إلّا لا معنی للعدول من أحدهما إلی الاخری.

الوجه الثالث: أنّ البسملات و إن کانت أفرادا لجامع واحد و البسملة صادقة علی کل أفرادها، و لذا یصدق علی من قرئها أنّه قرأ القرآن، و لکن حیث إنّ حقیقة القراءة الحکایة، فلا تصدق حکایة سورة خاصة تامة الّا إذا قصد بالبسملة هذا الشخص من السورة و إن لم یقصد فلم یمتثل الأمر المتعلّق بقراءة سورة خاصة و الحاصل أنّ حکایة البسملة المتشخصة بتشخص لحقوق (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) أو (إِنّا أَعْطَیْناکَ) بها لا تتحقّق إلا بالقصد.

و فیه أنّ لحوق آیة خاصة بها لم یکن من مشخصاتها، بل تشخصها إنّما جاء من نحوة وجودها، فمجرد وجودها صارت مشخصة و لا دخالة للحوق آیات خاصة بها فی تشخص البسملة، فإنّ التشخص إنّما یجیء بمجرد الوجود، فلیس لحوق آیات خاصة من مشخصات البسملة حتّی یحتاج قصد حکایة هذه الوجود

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۸

المشخص إلی القصد بهذا العنوان أعنی: بعنوان کونها بسملة لآیات کذائیة.

الوجه الرابع:

أنّ تشخص البسملة و إن لم یکن بلحوق آیات خاصة بها، إلّا أنّه فی مقام الاشارة بالبسملة الخاصّة یشیر بهذا اللحوق بها، فیقصد البسملة الّتی لحقتها آیات کذائیة حتّی یمتاز بذلک عن سایر البسملات، بمعنی: أنّه بعد لزوم قراءة سورة خاصة و کون البسملات الطبیعة واحدة، ففی مقام القصد یقصد البسملة المتعقّبة بها آیات کذائیة أی: آیات سورة خاصة، هذا بعض الوجوه، و عرفت فیما بیّنا

ما يمكن أن يكون وجها لهذا الاحتمال فى المسألة.

و لكن مع ذلك نقول: بأنّه إن كان قصد التعيين ممّا لا بدّ منه، فكيف لم يتعرض لذلك أحد من القدماء قدس سرّه فى كلماتهم مع عمومية البلوى، و لم يرد نصّ فى ذلك، فيمكن أن يقال: بأنّه كما يكون المقصود فى فهم المرادات و إلقاء اللفظ و إرادة معناه، هو إراءة المعنى، و لم يكن النظر الاستقلالى باللفظ أصلا، كذلك فى مقام الحكاية لم يكن الحاكى إلّا فى مقام الحكاية و إراءة المحكى أعنى: ما تكلم به.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّ التشخص انما يجيء من قبل الاستعمال فمجرد اصدار اللفظ ملازم مع تشخصه و الحاكى إنّما يحكى ما تكلم به لا ـ الوجود المتشخص بل ما تكلّم به هو معنى كلى صادق على ما تكلم به أوّلا ـ و ثانيا و ثالثا و هكذا، لأنّ الحاكى يحكى عن البسملة و هى و إن كانت وجوداته متشخصة و لكن هو يحكى عن الكلى الصادق على كل منها، فبعد عدم كون الحاكى إلّا فى صدد حكاية هذا الكلى لا خصوص البسملة الواقعة قبل آيات سورة كذائية لعدم كون كذلك موجبا لتشخصها، نعم بعد لحوق آيات سورة كذائية بها يصدق أنّه أتى بسورة كذائية و يكفى فى صدق امتثال الأمر المتعلّق بسورة خاصة.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۹

[الموضع الثالث قول المحقق ره من لا يحسنها يجب عليه التعلم:]

قال المحقق رحمه اللّه فى الشرائع: و من لا يحسنها يجب عليه التعلم و به قال العلّامة رحمه اللّه.

و ظاهرهما كون الوجوب تعيينا فى الفرض و استشكل على ذلك سيد بحر العلوم رحمه اللّه فى المصابيح: بأنّه لا ـ وجه لوجوب التعيينى لأنّه مع قدرة المكلف من الايتمام لا وجه لوجوب التعلم عليه تعيينا، بل هو مخيّر بين التعلم و الايتمام.

و عن كاشف الغطاء رحمه اللّه التصريح بوجوب التعلم تعيينا، و فرّع على ذلك: بأنّه لو ترك التعلم فى سعة الوقت و ائتمّ أثم و لكن صحت صلاته.

و لا يخفى عليك بأنّه لا وجه لوجوب التعيينى، لأنّه بعد كون المكلف مخيرا بين الصّلاة جماعة و بين الفرادى فلا وجه لوجوب التعلم تعيينا عليه، لأنّ وجوب التعلم يكون مقدميا و ترشحيا من وجوب القراءة فى الصّلاة و بعد كون وجوب القراءة أعنى: الفرد من الصّلاة مع القراءة وجوبها تخييريا لتخيير المكلف بينه و بين فرد آخر و هو الصّلاة جماعة أعنى: الايتمام فقهرا يكون وجوب التعلم المترشح من وجوب القراءة تخييريا، نعم مع عدم التمكن من الايتمام حيث يكون الواجب عليه الصّلاة الفرادى و حيث لا بدّ فيها من القراءة فيجب عليه هذا الفرد تعيينا، فيكون وجوب التعلم فى هذا الفرض وجوبا تعينيا.

فظهر لك بأنّه مع التمكن من الايتمام لا وجه لكون التعلم واجبا بالوجوب التعيينى، هذا فى صورة تمكن المكلف من الايتمام و أمّا مع عدم تمكنه و وجوب مع القراءة فى هذه الصورة فيجب تعلمها تعيينا فى الوقت.

و قبل الوقت أمّا بعد دخول الوقت فواضح لأنّ الواجب أى: الصّلاة مع القراءة صار واجبا مطلقا، فيجب تحصيل مقدماته بحكم العقل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۰

و امّا قبل دخول الوقت فواجب أيضا إمّا من باب ما قلنا فى الاصول بتصوير واجب المعلق و فرض كون الوجوب فعليا، و الواجب استقباليا، فلا إشكال فى وجوب التعلم لأنّه و إن كانت الصّلاة و هى الواجب وقتها بعد دخول الوقت لكن وجوبها يكون قبل الوقت فيترشح من وجوبها الوجوب بالتعلم فيصير فعلا واجبا بحكم العقل و إمّا لما بينا أيضا فى الاصول بأنّه و لو لم نتصور الواجب المعلق و قلنا بكون الهيئة مشروطا لا المادة و لكن يمكن مع ذلك تصوير وجوب المقدمات قبل الوقت بنحو آخر ذكرنا فى الاصول.

الموضع الرابع: هل تعتبر رعاية قواعد التجويد

من الادغام بقسميه و الاظهار و الاخفاء و غير ذلك أو لا تعتبر هذه الامور؟
اعلم الضابط هو قراءة الحروف و الكلمات بحيث يعدّ عند أهل العرف أنّه تلفظ بالكلمة أو الحرف فهذا هو المقدار المعتبر و لا يلزم مضافا إلى ذلك رعاية آداب التجويد إلّا بمقدار يوجب عدم رعايتها عدم وقوع الكلام صحيحا لتغيير المعنى أو عدم صدق التلفظ بالكلمة او الحرف عند العرف و أمّا أزيد من ذلك فلا تجب رعايتها، فيكفى فى تحقق إتيان الفاتحة أو السورة إيجاد ألفاظهما بنحو يعدّ عند العرف و أهل المحاورة بأنّ القارى قرأهما، فيكفى فى قراءة الضاد أو الصاد أو غيرها إتيانهما بنحو يصدق عند أهل العرف أنّه تلفظ بهما.
و من هنا يظهر أنّه لا بد من رعاية إعراب الكلمات و بنائها، و بعبارة اخرى رعاية إعراب كل حرف أو بنائه بنحو الصادر من جنابه تعالى لأن تركها يوجب الاخلال بالمعنى و كذلك التشديد و من هذا القبيل بعض موارد الادغام و لا يبعد عدم اعتبار الادغام فى يرملون و إن كان الاحتياط فى رعايته و على كل حال
تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۱
فالضابط هو ما قلنا من أن يلاحظ القارى و يقرأ بحيث يعدّ عند العرف أنّه تلفظ و قرء الكلمة أو الحرف فافهم.

الموضع الخامس: هل يجوز قصد المعنى فى القراءة أولا؟

اشارة

اعلم أنّه كما قلنا فى بعض المباحث السالفة يعتبر فى القراءة الحكاية بمعنى: أنّ من يقرأ كلامه تعالى أو كلام الغير لا يصدق على كلامه أنّه قراءة كلامه تعالى أو الغير إلّا إذا ألقى كلامه حكاية عن كلام الغير و لهذا قلنا بعدم كون القراءة من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى بل ليست استعمالا أصلا، بل يكون إيجاد اللفظ فعلى هذا إذا قرء سورة فإنّ كان المقصود بالقراءة الحكاية عن كلام الغير فقط فيصدق عليه أنّه قرأ كلامه و إن كان المقصود من إلقاء الكلام هو المعنى فهو يكون استعمال اللفظ فى المعنى و لا يصدق عليه قراءة كلام الغير و إن كان المقصود من التلفظ بالكلام حكاية كلامه و المعنى كليهما، فلا يمكن، لأنّ ذلك يكون من قبيل استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و هو محال.
فعلى هذا من يريد قراءة كلامه تعالى و يكون مأمورا به فلا يتحقّق الامتثال و قراءة كلامه إلّا إذا قصد من إيجاد اللفظ حكاية كلامه فقط بدون قصد المعنى و هنا إشكال و هو أنّه كيف يقال: بكون (إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ) إلى آخر سورة الفاتحة كلام اللّه تعالى مع استحالة عبادته تعالى لغيره و استعانته من الغير أو طلب الهداية فإن التزمتم بكونه كلامه و هو قوله من نفسه و ينشأ و يقصد معناه) فالتزمتم بأمور محال و كفرتم و ان التزمتم بعدم كونه كلامه فهو أيضا مشكل آخر لأنّ الفاتحة سورة من القرآن الصادر منه تعالى على بينه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.
اعلم بأنّه بعد معلومية فساد كون صدور هذه الآيات من (إيّاك) نعبد إلى
تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۲
آخر السورة من اللّه تعالى مريدا به نفسه تعالى بأنّه عبد اللّه أو طلب الاستعانة أو الهداية من الغير لأنّه جل و تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا، و من المحالات انتساب هذه الامور إليه جل شأنه فنفهم أنّ مراده تعالى من إيجاد هذه الكلمات هو تعليم العباد و توجههم و أمرهم بذلك الامور فبالدلالة العقلية نفهم أنّ المراد ليس إلّا أنّ العبيد يعبدونه و لا يعبدون سواه و يستعينون به و يطلبون منه الهداية.

[فى ذكر الشاهد من تفسير مجمع البيان و التبيان]

و الشاهـد على ذلك ما فى تفسير «١» الطبرى من نقـل روايـة ينتهى سـندها إلى ابن عباس بأنّه إذا جاء جبرئيل بسورة الفاتحـة إذا بلغ (باياك نعبد و إياك نسـتعين) فقل (فقل إيّاك نعبد و إيّاك نسـتعين) و كذلك فى بعض «٢» التفاسير فمن ذلك نفهم أن لفظ (قل) أو (قولوا) فى أوّل سورة الفاتحة أو قبل (إيّاك نعبد) على اختلاف النقل محذوف و هذا شاهد على أنّ (إيّاك) نعبد إلى آخر السورة يكون مقول قول (قل) و العباد مأمورون بذلك فبذلك البيان يرتفع هذا الاشكال.

[يجوز قصد المعنى و لكن لا يلزم]

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى أنّه هل يجوز فى مثل هذه الآيات الّتى مفادها الدعاء أو بيان حال العبد من أنّه يعبده تعالى و لا يعبد غيره قصد المعنى أولا؟

و بعبارة اخرى هل يكون فى أمثال هـذه الآيات قصد المعنى مضـرا بصدق القراءة أولا؟ و على تقدير عدم كونه مضـرا هل يلزم قصـد المعنى أولا يلزم ذلك؟

اعلم أنّه بعـد مـا قلنا من أنّ هـذه الآيات كلام صـدر منه تعالى بعنوان الأمر و تكون مقول قول (قل) و صار كلامه تعالى بهـذا الاعتبار أعنى: باعتبار كونه دعاء من العبد فلا بدّ من قصد المعنى بحسب الاعتبار الّذى قلنا، غاية الأمر حيث أنّ قصد

---

(١)- مجمع البيان، ج ١، ص ٧۶.

(٢)- التبيان، ج ١، ص ٣٨.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ١٧٣

معناهـا لاـ يمكن إلّـا لاوحـدى العارف بالمعنى و بهـذه الجهـة الّتى بينا لا يتوجه به العوام من الناس أعنى: جل المأمورين بقراءتها فى الصّـلاة و ليست الفاتحـة ممّـا كـانت قراءتهـا مـأمورا به لخصوص إلاـ وحـدى من النـاس بـل كلهم مأمورون بها و غالبهم غير ملتفتين بالمعنى أصلا، فمع كونهم مأمورين بذلك و عدم تصريح من المعصومين عليهم السّلام بلزوم قصد المعنى نفهم عدم اعتباره و إلّا فلا بـدّ ان لاـ يطيع أمر الصّـلاة إلا هـذا الأوحـدى من الناس و هـذا ممّا لا يمكن الالتزام به فمن ذلك نكشف جواز قصـد المعنى و عـدم لزومه «١».

---

(١)- أقول: كما قلت بحضـرته مـدّ ظلّه فى مجلس البحث اجمالا بأنّ صـيرورة (إيّاك نعبـد) الى آخر السورة كلامه تعالى غير محتاج إلى تكلف من تقـدير (قولوا) أو (قل) بل يكفى الدلالـة العقليـة على ذلك حيث بعـد ما يعلم اسـتحالة هذه الأدعية من اللّه تعالى إلى الغير فنعلم أنّ ذلك تعليم على العباد و إن كان فى روايـة ما يـدلّ على أن جبرئيل قال (قل) أو (قولوا) فهو مؤيد ذلك فلا إشـكال فى كون هـذه الآيـات كلامـه المنزل و لها معنى أراد اللّه تعالى منها مثل غيرها من الآيات القرآنيـة لأنّ القرآن نزل منه تعالى و قصـد من الفاظه معانيها و كان معجزا بحسب اللفظ فإذا كان كـذلك فليست صـيرورة هـذه الآيات كلامه تعالى إلّا على وضع ساير الآيات فمن يكون مأمورا بقراءتها فهو مضافا إلى عـدم لزوم قصـد المعنى له لا يمكن له قصـد المعنى فيها، لأنّ المعتبر فى القراءة هو كون المقروّ بقصد الحكاية عن الألفاظ المنزلة بعنوان القرآنية كما أفاده مدّ ظلّه.

فعلى هـذا لا خصوصيـة لهـذه الآيات بل لو قلنا بجواز قصد المعنى و عدم منافاته مع صدق القراءة فى هذه الآيات فنقول فى غيرها من الآيات و إن قلنا بمنافاة قصد القرآنية مع قصد المعنى فى ساير الآيات فكذلك فى هذه الآيات.

ثمّ إنّ مدّ ظلّه أجاب عن ذلك و قال ما حاصله يرجع إلى انّه إن كنا نحن و مقتضى القاعدة فى صدق القراءة فهو كما قلنا بأنّ القراءة عبارة عن حكاية الألفاظ المنزلة و جعل الحاكى قالبا لها فهذا ينافى قصد المعنى و لكن نرى فى بعض الروايات الواردة فى وجه تشريع فاتحة.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۴

[فى نقل كلام بعض الاعاظم]

ثمّ إنّه مدّ ظلّه بيّن مطلبا استطرادا لمناسبة مع المقام و قال: ثمّ إنّه قال بعض الأعاظم من معاصرينا (هو آية اللّه الحائرى رحمه اللّه فى صلاته) «۱» فى ضمن التكلم فى قاطعية الكلام فى مقام رد من يستشكل على وجوب ردّ السّلام فى الصّلاة بقصد القرآنية كلاما، لا بأس بذكر كلامه و هو أنّه قال ما حاصله يرجع إلى أنّه استشكل على جواب ردّ السّلام بقصد القرآنية فى الصّلاة بأنّ القراءة لا تصدق إلا إذا صدر الألفاظ من القارى بقصد الحكاية عن الألفاظ المنزلة و لا إشكال فى أنّ الالفاظ المستعملة فى معانيها تحكى عن هذه المعانى بحيث تكون فانية فيها فعلى هذا لا يصدق ردّ السّلام إلا إذا يوجّه المسلّم سلامه إلى المخاطب و لا يصدق على الألفاظ الّتى يقرأ بقصد الحكاية عن الالفاظ المنزلة أنّها خطاب إلى المسلّم عليه حتّى يصدق التحية و هذا الاشكال ليس من باب عدم جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد لأنّه إن كان الاشكال هذا فيمكن جوابه بأنّ يقال: لا يجعل القصد إلى حكاية الكلام المنزل و القصد إلى ردّ التحية فى عرض واحد فى مقام إيجاد (سلام عليكم) بل يمكن جعل واحد منهما فى طول الآخر بأن يتلفظ (بسلام عليكم) بقصد

الكتاب مثل أنّه قال اللّه تبارك و تعالى: قسمت الصلاة بينى و بين عبدى فمن أوّل السورة الى جملة (إيّاك نعبد) إنّما هو لى و جملة (إيّاك نعبد و اياك نستعين) إنما هو بينى و بين عبدى و الباقى إنّما هو لعبدى (سنن ابن ماجد) ج ۲ ص ۱۲۴۳ ح ۳۷۸۴).

عدم منافات بين صدق القراءة و الحكاية فى مقام قراءة فاتحة الكتاب و بين قصد المعنى (إن قلت: فقل فى ساير الآيات القرآنية بعدم مضرية قصد المعنى مع صدق القراءة قلت: بأنّه ان وجد دليل فى غير الفاتحة بمثل ما ورد فى الفاتحة نقول به و لكن حيث لا دليل فى غيرها، فنقول فى غيرها بما تقتضيه القاعدة من عدم جواز قصد المعنى (أقول: و لكن مع ذلك يمكن بعدم فرق بين الفاتحة و غيرها فى هذه الجهة و لا يبعد كون الاحوط ترك القصد المعنى فتأمل). (المقرّر).

(۱)- كتاب الصّلاة، ص ۲۹۹.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۵

القرآنية و يكون داعيه بقصد القرآنية و ايجادها هو تحيّة الغير فيكون أحدهما فى طول الآخر بل يكون الاشكال من جهة اخرى و هو أنّ (سلام عليكم) الّذى يكون قرآنا هو سلام الملائكة فهو قالب لهذه المعنى فإذا يقرئه المصلّى فقد قرء (سلام عليكم) الّذى هو كلام اللّه تعالى و هذا الكلام منه تعالى يكون معناه: سلام الملائكة لا سلام الشخص القارى بمخاطبه فهذا السّلام لا يمكن أن يكون تحية و ان قصد به معناه لأنّ معناه ليست التحية من المسلّم إلى المخاطب.

ثمّ قال بعد ذلك: و بالآخرة القول بجواز ردّ السّلام بقوله (سلام عليكم) بقصد قراءة القرآن يتوقف على جواز استعمال اللفظ فى معنيين أحدها المجازى و هو اللفظ المنزل و الثانى المعنى الحقيقى و هو على تقدير جوازه غير مقصود للقائل بجواز ردّ السلام فإنّه يصرّح بتبعية قصد الردّ و على فرض استعمال اللفظ فى المعنيين يكون كلاهما فى عرض واحد فترى أنّه فى مقام بيان الاشكال مع قوله أوّلا بأنّ هذا الاشكال غير إشكال استعمال اللفظ فى المعنيين قال بعد قوله و (بالآخرة) ما يدلّ على أنّ الاشكال فى المقام هو إشكال استعمال اللفظ فى المعنيين، لأنّه قال: و بالآخرة القول بجواز ردّ السّلام بقوله (سلام عليكم) بقصد قراءة القرآن يتوقف على

جواز استعمال اللفظ فی المعنيين فهذا محلّ النظر فی كلامه.

و أيضا ما قال فی دفع الاشكال بما حاصله يرجع إلی أنّ المسلّم يقصد بسلامه الحكاية عن الكلام المنزل و يقصد المحكی و هو الكلام المنزل الخطاب بالمسلّم و ردّ تحيته و لا يقصد بلفظه الصادر عن نفسه رد السّلام فعلی هذا القی اللفظ حكاية عن الكلام المنزل و قصد بالكلام المنزل ردّ السّلام فلا يوجب استعمال اللفظ فی المعنيين و نظير ذلک كتابة (سلام عليكم) لشخص، فإنّ من يكتب (سلام عليكم) لا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۶

يقصد بالسلام المكتوب ردّ التحية بل السّلام المكتوب يجعله حاكيا عن الملفوظ ثمّ يجعل السّلام الملفوظ و هو المحكی سلاما و تحية بالشخص المنظور.

ليس بتمام فإنّ من يسلم بالسلام بقصد القرآنية لا يجعل الكلام المحكی جواب التحية مضافا إلی أنّ إشكال المستشكل كان من جهة اخری و هی أنّ السّلام المحكی قصد به الخطاب إلی أشخاص اخر و بعبارة اخری معناه شیء آخر فكيف يمكن أن يقصد به الخطاب إلی المسلّم.

و امّا تنظيره بالسلام المكتوب فأيضا ليس بصحيح فإنّ السّلام المكتوب لا يجعله الكاتب حاكيا عن الملفوظ ثمّ يجعل الملفوظ سلاما بالمخاطب بل بنفسه يسلّم بالمخاطب و إن انتقل حين الكتابة إلی السّلام الملفوظ فكلامه رحمه اللّه فی هذا المقام أيضا مورد النظر.

ثمّ إنّه قد يتوهم جواز جعل رد السّلام (بسلام عليكم) الّذی جزء من القرآن بنحو آخر و هو أن يقال: بأنّ الشخص فی مقام ردّ السّلام يتكلم (بسلام عليكم) الّذی هو جزء سورة زمر بقصد القرآنية لكن داعيه يكون من قراءة هذه الآية من القرآن جواب السّلام و ردّ التحية و بعبارة اخری يصحح بهذا المورد السّلام فی الصّلاة أعنی: بنحو الداعی علی الداعی.

لكن هذا و ان كان وجها و لكن ليس بوجيه لأنّ صدق السّلام و ردّ التحية بهذا النحو غير معلوم، لأنّ مقضی وجوب ردّ التحية و السلام هو كون اللفظ تابعا للجواب و بعنوان التحية و علی الفرض لا يقصد باللفظ إلّا قراءة القرآن و ان قصد بقراءته القرآن جواب التحية و لكن هذا المقدار غير كاف فی صدق ردّ السّلام فافهم.

و يظهر من الحاج آغا رضا الهمدانی رحمه اللّه فی المصباح توجيه صحة ردّ

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۷

السّلام بصيغتی القرآن أی: سلام عليک و سلام عليكم فی بعض الموارد الّتی يشكل جواب بعنوان التحية مثل صورة ردّ جواب الصبی أو جواب من سلّم ملحونا بنحو آخر و هو أنّه قال:

فوائد الاولی الأحوط فی الموارد الّتی لم يثبت وجوب الردّ فيها لبعض الشبهات الموضوعية أو الحكمية كبعض الموارد الّتی تقدمت الاشارة إليه فی طی الكلمات السابقة هو الردّ بصيغتی القرآن أی: سلام عليک و سلام عليكم قاصدا به قراءة القرآن ليحصل به الردّ علی سبيل الكناية من باب إياک أعنی و اسمعی يا جاره اذا الظاهر كفاية مثله فی صدق اسم ردّ التحية و عدم توقفه علی إرادته من اللفظ بالدلالة المطابقية و اللّه العالم انتهی.

لا يخفی عليک أنّ فی مورد الكناية يستعمل اللفظ فی معناه المطابقی و يفهم اللازم مثلا إذا قال الشخص: زيد كثير الرماد استعمل لفظ زيد فی معناه و كثير فی معناه أيضا، و رماد فی معناه أيضا، و لكن كان غرض المتكلم من ذلک انتقال المخاطب إلی لازمه و هو سخاوة زيد غاية الامر إرادة الجدية تعلقت بافهام اللازم و كانت المعنی المطابقی مرادا بالارادة الاستعمالية لا الإرادة الجدية فإن أراد فی المقام هكذا بأنّ من يتلفظ (بسلام عليكم) قصد القرآنية و يستعمله فی معناه الحقيقی المطابقی و كان غرضه انتقال المخاطب الی لازمه و هو ردّ تحية المخاطب فهذا لا يصدق ردّ السّلام و لا ردّ التحية فلا يمكن توجيه ردّ السّلام بقصد القرآنية بهذا النحو و إن أراد غير الكناية المصطلحة بمعنی أن يكون عرضه هو استعمال لفظ (سلام عليكم) أو (سلام عليک) بقصد حكاية القرآن و أراد منه

بالارادة الاستعمالية و الجدية المعنى المطابقى أى: المعنى الّذى أراده تعالى من هذا اللفظ غاية الأمر له

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۸

إرادة على كون ذلك جوابا و تحية على المسلم مثل إياك أعنى و اسمعى يا جاره فأيضا لا يصدق عليه الجواب لأنّ التحية و عدمها دائر مدار الصدق العرفى فلا يعدّ ذلك جواب ردّ السّلام و لا التحية على الشخص فافهم.

الموضع السادس: هل القران بين السورتين يكون مكروها، أو يكون حراما

اشارة

بمعنى: عدم جوازه و بطلان الصّلاة به.

لا يخفى عليك أنّ العامة لا يقولون لا بحرمته و لا بكراهته و ما يظهر من الشيخ رحمه اللّه فى النهاية «۱» و الخلاف «۲» هو عدم جوازه غاية الأمر يظهر من كلامه فى الخلاف عدم كون المسألة من المسلمات عند الخاصّة بل هى مورد الخلاف و المشهور بين المتأخرين «۳» جوازه على كراهية.

[فى ذكر الاخبار المجوز و المانعة و الجمع بينهما]

أما روايات الباب فهى مختلفة فما قيل بدلالتها على عدم الجواز هى الرواية ۱ من الباب ۸ من أبواب القراءة و ۲ من الباب المذكور بناء على عدم كون الكراهة هى الكراهة المصطلحة و ۳ من الباب المذكور بناء على كون قوله (فيقطع السورة قال: لا بأس) بالتشديد و أمّا إن كان بالتخفيف فيكون معناه فهل يقطع السورة إذا شرع فيها (قال: لا بأس) فيختار من القطع و عدمه و لازم ذلك عدم البأس بالقران بين السورتين (و تقدم الكلام فى هذه الرواية فى ضمن التكلم فى وجوب السورة و عدمه)، و ۲ و ۵ و ۷ من الباب المذكور بناء على كون المفهوم للقضية (و ۱۴ بناء على حمل (لا يصلح) فيها على المنع الغير المرضى فعله و إن كانت قابلة للحمل على

---

(۱)- النهاية، ص ۷۵- ۷۶.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۳۶.

(۳)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۵۴.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۹

الكراهة لأجل التعبير بلا يصلح) و ۲ من الباب ۴ من أبواب القراءة من الوسائل.

و أمّا ما يدلّ من الأخبار على الجواز فهى الرواية ۹ من الباب ۸ من أبواب القراءة و ۱۱ من الباب المذكور و ۱۴ بناء على كون (لا يصلح) مشعرا بالكراهة فمقتضى الجمع العرفى حيث يكون هو الحمل على الكراهة برفع اليد عن ظهور الأخبار الناهية بنصوصية الأخبار المجوّزة فى الجواز فتكون النتيجة هى الحمل على الكراهة.

و لا يقال: بأن الأخبار المجوزة حيث تكون موافقة مع العامة لكون القران جائزا عندهم فتحمل على التقية و يؤخذ بالأخبار المانعة.

لأنّا نقول مع فرض إمكان الجمع العرفى فلا تصل النوبة إلى الترجيح بالمرجحات «۱» فعلى هذا لا يبعد كون القران بين السورتين مكروها فافهم.

ثمّ إنّه بعد ما قلنا ما هو حال القران فى مقام الاثبات و عرفت ذلك فكيف حاله فى مقام الثبوت؟

اعلم أنّ دخله عدما فى الصّلاة بناء على كون القرآن محرما قابل لأنّ يكون على أحد من النحوين فى مقام الثبوت: إمّا بأن يكون

إتيان سورة زائدة على سورة واحدة بنفسها من الموانع للصّلاة و إمّا بأن يكون عدم إتيان سورة ثانية من القيود للسورة الاولى بمعنى: أنّ شرط السورة الواجبة هو كونها واحدة و بشرطاللا من الزيادة و الفرق بين الاحتمالين هو أنّه على الاحتمال الأوّل لو أتى المصلّى بسورة ثانية

---

(١)- أقول: مضافا إلى أنّ مفاد بعض الأخبار المجوزة هو الكراهة و الكراهة مخالف مع مذهب العامة فهم مخالفون مع كل من الطائفتين لانهم قائلون بالجواز بلا كراهة فلا معنى لترجيح احدى الطائفتين بمخالفة العامة). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۰

و تحقق القران فبطلان الصّلاة مستند الى وجود المانع و أمّا على الاحتمال الثانى فالبطلان مستند إلى فقد الشرط أى: شرط الجزء و هو السورة لا إلى المانع.

و أمّا لو التزمنا بكون القران مكروها فكيف يمكن توجيهه فى مقام الثبوت.

اعلم أنّه على ما اخترنا و قلنا فى بعض المباحث الاصولية بأنّه بعد كون الأمر بالصّلاة مثلا أمرا بايجاد طبيعتها و بعد كون هذه الطبيعة لها أفراد فالمكلف يختار اى فرد منها شاء فلو فرض أنّ لهذه الطبيعة أفراد يختلف بعضها مع بعض من حيث إيجاب كمال الطبيعة من بعضها الاخر أو نقص كمالها من بعض أفرادها الآخر ففى كلا الصورتين تحصل الطبيعة و يعدّ الفرد امتثالا للطبيعة و تحمل عليه بالحمل الشائع الصناعى.

و لهذا قلنا لو صلّى مثلا مع القنوت فلا يعدّ القنوت أمرا خارجا عن حقيقة الصّلاة فالفرد من الصّلاة الّتى مع القنوت فردا منها غاية الأمر يكون أكمل من الفرد الّذى لا قنوت فيه.

و بهذا التوجيه قلنا: بأنّ ما يزاد فى الصّلاة لا يعدّ خارجا منها، بل يعدّ جزئها كالقنوت.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ الصّلاة لها فردان: فرد يأتى بها مع سورة واحدة و فرد يأتى بها مع السورتين فبناء اعلى كون القرآن بين السورتين مكروها، فالفرد الّذى يأتى بسورتين يعدّ من الصّلاة و جزء إلها، و يطلق على مجموع العمل المركب من الأجزاء و الشرائط و هذه السورة الثانية صلاة غاية الأمر بعد كون القران مكروها يكون هذا الفرد المأتى به مع السورتين أقل كمالا من الفرد الآخر المأتى به مع سورة واحدة فعلى هذا تعدّ السورة الثانية أيضا جزءا الصّلاة و ليست

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۱

أمرا خارجا منها «۱»

[فى ان محل النزاع فى جواز القران و عدمه فى موارد ثلاثة]

اعلم أنّ محلّ النزاع فى جواز القران و عدمه يحتمل أن يكون فى موارد ثلاثة:

المورد الأوّل: أن يكون النزاع فى أنّه هل يجوز إتيان سورة أزيد من سورة واحدة لا بعنوان الجزئية بل بقصد مطلق القرآن أم لا، فمن يقول: بالجواز يقول بجواز قراءة سورة اخرى أو أكثر بقصد القرآن و من يقول بعدمه يقول: بعدم جواز ذلك فإذا قرأ بعد الفاتحة فى الصّلاة سورة القدر مثلا، ثمّ قرأ سورة التوحيد بقصد مطلق القرآن فقد تحقق القرآن.

المورد الثانى: أن يكون محلّ النزاع فى جواز ذلك و عدمه بقصد الجزئية فيكون محل الكلام فى أنّه بعد ما أتى المكلف بجزء الصّلاة و هو السورة بعد الفاتحة و تحقق الجزء فهل يجوز إتيان سورة اخرى بقصد كونه جزء آخر للصّلاة و بعبارة اخرى بقصد كونها جزءا مستقلا أم لا يجوز ذلك.

المورد الثالث: أن يكون محل النزاع فى ما إذا أتى بسورة ثانية لا بقصد مطلق القرآن و لا بقصد كونه جزء مستقلا بل بعنوان كونها

جزء الجزء بمعنى: أنّ السورة الواجبة فى الصّلاة تارة يأتى بها فى ضمن سورة واحدة و تارة فى ضمن سورتين فمن يقول بالجواز يقول بذلك و من لا يقول بالجواز لا يقول به.

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه: بأنّه و إن تمّ ما أفدت من أن بعض ما يأتى به فى أثناء الصّلاة ممّا ليس داخلا فى حقيقتها و يكون خارجا عن طبيعتها لكن يوجب كمالا فى الفرد يعدّ جزء للصّلاة كالقنوت فلا يمكن أن يقال بذلك فى ما نحن فيه لأنّ السورة الزائدة تصير موجبا لأقلية ثواب الفرد الّذى واجدا لهذه الزيادة عن الفرد الفاقد لها، فكيف تعدّ هذه السورة جزء للصّلاة ففى مقام الجواب عن هذا الاشكال و بيان توجيه كون محل النزاع فى جواز القران و حرمته فى أىّ مقام قال مدّ ظلّه: اعلم أنّ محلّ النزاع ... الخ (كما فى المتن). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۲

اعلم أنّ كون محلّ النزاع فى الصورة الاولى بعيد و إن نقل فى الجواهر «۱» و المصباح بأنّ بعضا جعل محل النزاع فى تلك الصورة لأنّه لا يستفاد ذلك من أخبار الباب، و كذلك الصورة الثانية.

و ما ينبغى أن يقع محل النزاع هو الصورة الثالثة لأنّ الظاهر من الأخبار هذه الصورة، لأنّ ظاهر (قوله لا قرآن بين السورتين) أو (لا تقرن بين السورتين) و غيرهما هو هذه الصورة لأنّ الظاهر منها هو أنّه لا يجوز القران أو يكره القرآن، بعد جمعها مع الأخبار المجوزة، بين السورتين، و بعد كون السورة الاولى جزء للصّلاة إذا أتى المكلف بها بقصد الجزئية، فإذا (قال لا قران بين السورتين) يكون معناه عدم إتيان السورة الثانية بقصد الجزئية يعنى: لا يجوز إتيان سورتين بقصد الجزئية، و بعبارة اخرى يكون المستفاد من الأخبار هو أنّ ما هو الجزء يكون سورة واحدة لا أكثر من ذلك فافهم.

الموضع السابع [عدم جواز قراءة شىء فى الفرائض من سور العزائم]

اشارة

: قال فى الشرائع «۲»: لا يجوز أن يقرأ فى الفرائض شيئا من سور العزائم.

اعلم أنّ بين المسلمين خلافا فى وجوب السجدة عند قراءة آيات السجدة من القرآن، فقال أبو حنيفة من العامة: بوجوب السجدة عند قراءة كل آية من آيات السجدة من القرآن، و قال الشافعى: بعدم وجوب السجدة فيها أصلا.

و أمّا المعروف بين أصحابنا. و هو وجوب السجدة فى أربع مواضع منها، عند قراءة آية السجدة من الم تنزيل المتصلة بسورة لقمان، و حم تنزيل، و و النجم، و اقرا

---

(۱)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۵۸.

(۲)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۴۳.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۳

باسم، و مسنونة فى إحدى عشر منها، و يتمسكون بقول على صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عزائم الآيات أربع، و وجه التعبير بالعزيمة هو كون السجود عند قراءتها واجبة، و لأجل هذا يقال بالسورة الّتى فيها آية السجدة: بأنّها السورة العزيمة.

ثمّ إنّ العامة لم يمنعوا من قراءة شىء منها فى الصّلاة فريضة كانت أو نافلة حتى من يقول بوجوب السجدة عند قراءتها، و المعروف عندنا جماعة الخاصّة عدم جواز قراءتها فى الصّلاة الفريضة و أمّا فى النافلة فلا بأس بها فيها،

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

فنذكر أوّلا ـ الأخبار الراجعة إلى الباب، ثمّ نبين ما هو الحق فى المقام إنشاء اللّه فنقول بعونه تعالى: بأنّ صاحب الوسائل ذكر أخبار الباب فى أبواب أربعة:

الرواية الاولى: و هى ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة فى آخر السورة قال: يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب يركع و يسجد). «۱»

قد يتوهم كون الرواية دالة على جواز قراءة العزيمة فى النافلة و كذا فى الفريضة و لو بالإطلاق و لكن يمكن منعه لعدم كون السائل و المجيب عليه السّلام فى مقام السؤال و الجواب عن أصل الحكم أعنى جواز قراءة السجدة و عدمه حتّى يقال بان لها الاطلاق بل الرواية واردة مورد حكم الاخر و هو انّه لو قرء آية السجدة الواقعة فى آخر السورة ما يصنع و كان الجواب عن هذه الجهة فالمتيقن من الرواية هو النافلة.

الرواية الثانية: الرواية الّتى نقلها الشّيخ رحمه اللّه فى التهذيب و هى ما رواها سماعة

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۷ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۴

قال من قرء اقرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب و ليركع قال و ان ابتليت بها مع امام لا يسجد فيجزيك الايماء و الركوع و لا تقرأ فى الفريضة اقرأ فى التطوع) و قطعها صاحب الوسائل رحمه اللّه فذكر قطعة منها فى الباب ۳۷ و قطعة منها فى الباب ۴۰ فراجع و يمكن منع الاطلاق للرواية يشمل الفريضة بقرينة الذيل (و لو فرض إطلاق لها فيقيد بقرينة بعض ما يدلّ على لمنع فى الفريضة).

الرواية الثالثة: و هى ما رواها وهب بن وهب عن ابى عبد اللّه عن ابيه عن على عليه السّلام (انه قال إذا كان آخر السورة السجدة اجزاك أن تركع بها). «۱»

هذه الرواية أيضا لا إطلاق لها يشمل الفريضة لكونها فى مقام بيان حكم آخر و هو جواز ترك السجد إذا كانت آية السجدة آخر السورة فحيث لم يكن فى مقام بيان أصل حكم جواز قراءة آية السجدة فى الصّلاة فلا إطلاق لها من هذا الحيث فقدر المسلم منها هو النافلة.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها ابو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال ان صليت مع قوم فقرأ الامام اقرا باسم ربك الّذى خلق أو شيئا من العزائم و فرغ من قراءته و لم يسجد فاوم ايماء و الحائض سجد إذا سمعت السجدة). «۲»

لا يستفاد من هذه الرواية جواز قراءة شيئا من العزائم فى الفريضة بل تكون متعرضة لحكم آخر و هو انّه أن اتفق الاقتداء بامام مخالف لاجل التقية و الدخول فى جماعة المخالفين ثمّ من باب الاتفاق قرء امامهم سورة السجدة و سمعت انت و لم تكن متمكنا من السجدة لكون ذلك خلاف مذهبم فاوم ايماء ثمّ بعد ذلك بين عليه السّلام حكما

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۷ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۵

آخرا و هو ان الحائض إذا سمعت آية السجدة تسجد و ليس الحيض مانعا من ذلك.

الرواية الخامسة: و هى ما رواها عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال و عن الرجل يصلّى مع قوم لا يقتدى بهم فيصلى لنفسه و ربما قرءوا آية من العزائم فلا يسجدون فيها كيف يصنع قال لا يسجد). «۱»

هذه الرواية غير مربوطة بما نحن فيه بل متعرضة لحكم آخر كسابقها.

الرواية السادسة: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن احدها (قال سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتّى يركع و يسجد قال يسجد اذا ذكر إذا كانت من العزائم). «۲»

هى فى مقام بيان حكم آخر و ليست فى مقام بيان أصل جواز قراءة آية السجدة و عدمه، حتّى يقال ان لها إطلاق يشمل الفريضة لانها فى مقام بيان حكم ناسى السجدة فاجاب عليه السّلام يسجد إذا ذكر إذا كان من العزائم و امّا قراءتها جائزة فيها أم لا فلا تفرض لها.

الرواية السابعة: و هى ما رواها زرارة عن احدها: (قال لا تقرأ فى المكتوبة بشىء من العزائم فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة). «۳»

الرواية الثامنة: و هى ما رواها على بن جعفر عن اخيه (قال سألته عن الرجل يقرأ فى الفريضة سورة النجم أ يركع بها أو يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بغيرها قال

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۹ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۴۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۸۶

يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و يركع و ذلك زيادة فى الفريضة و لا يعود يقرأ فى الفريضة بسجدة). «۱»

الرواية التاسعة: و بالاسناد (قال و سألته عن امام يقرأ السجدة فاحدث قبل ان يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيسجد و يسجدون و ينصرف و قد تمت صلاتهم). «۲»

و رواها على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر: على ما فى التهذيب لكن بهذا النحو (قال سألته عن امام قرأ السجدة فاحدث قبل ان يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيتشهد و يسجد و ينصرف هو و قد تمت صلاتهم).

هذا كله الروايات فى المسألة فنقول بعونه تعالى انّه كما قلنا فى صدر المبحث لم ير من القدماء من افتى بالجواز فى المسألة إلا ما نقل عن الاسكافى من جواز ذلك و ان يظهر من بعض توجيه كلامه فالمشهور بين القدماء هو عدم جوازها و ادعى عليه الاجماع و كما بينا غير مرة يكون مراد القدماء قدس سرّه من الاجماع النص عن المعصوم عليه السّلام لا بعض ما اصطلح عند المتأخرين من الاجماع، و أيضا ما قال صاحب «۳» الجواهر رحمه اللّه من انّه لم يظهر من القدماء من يقول بحرمة قراءة سور العزائم فى الصّلاة وضعا بل ظاهر كلامهم هو الحرمة التكليفية لا الوضعية ليس فى محله لانّ الظاهر من الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف من وضع استدلاله هو الحرمة الوضعية و بطلان الصّلاة بقراءتها لانه استدل على حرمته بالنص و بأن مقتضى الاشتغال بالصّلاة هو

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۴۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الجواهر جلد ۹ صفحه ۳۶۴.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۸۷

عدم قراءتها فيها فالظاهر من هذا الاستدلال أعنى الاشتغال هو كون قراءتها موجبا لعدم العلم بالفراغ عن الصّلاة لاحتمال كونها سببا

لبطلان الصّلاة بها فافهم.

[فى ذكر الروايات المذكورة على عدم الجواز]

اشارة

إذا عرفت ذلك فتكلم فى ما يمكن ان يستدل به من الروايات المذكورة على عدم الجواز:

منها الرواية الثانية و هى ما رواها سماعة و ذكرها الكلينى رحمه اللّه و نقل عنه الوسائل غاية الأمر قطعها قطعتين قطعة منها ذكرها فى الباب ۳۷ و قطعة منها فى الباب ۴۰ و هى متعرضة لاحكام ثلاثة:

الأوّل ان من قرء اقرأ باسم ربك الّذى خلق يسجد إذا ختمها و اذا قام من السجود يقرأ فاتحة الكتاب و ليركع.

الثانى انّه إذا ابتلى الشخص بجماعة العامة و قرء الامام سورة السجدة و هو يسمع، و الحال انّه لا يسجد يكفى الايماء بدل السجدة و يركع لعدم تمكنه من السجدة فى هذا الحال لكون السجدة خلاف مذهبهم كما قلنا فى صدر المبحث.

الثالث ان جواز قراءة سورة السجدة فى خصوص الصّلاة التطوع و لا يجوز قراءة اقرأ باسم فى الصّلاة الفريضة و لا إطلاق لصدر الرواية اعنى ما يفيد حكم الأوّل بحيث يشمل الفريضة لكونه متعرضا لحكم آخر، و هو انّه لو قرأ اقرأ باسم يسجد يقرأ الفاتحة ثمّ يركع؛

و ان قلت بانّه يستفاد من الفقرة الثانية كون مورد حكم الصدر هو الفريضة لأنّ الفقرة الثانية تعرضت لتكليفه فى الجماعة و الجماعة فى الفريضة فهذا شاهد على كون مورد فرض الصدر من الرواية هو الفريضة أيضا.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۸

نقول اما أوّلا فمن المحتمل عدم كون كل واحد من الفقرات الثلاثة من الرواية متصلا بالآخر لاحتمال ان السائل سئل سؤالات منفصلة ثمّ جعلها فى مقام النقل فصارت متصلة كل سؤال بالآخر.

و ثانيا يحتمل عدم كون صلاة الجماعة فى الفقرة الثانية فريضة بل تكون نافلة لأنّ المفروض كون الجماعة من العامة و هم يجوّزون الجماعة فى النافلة.

و ثالثا بان الفقرة الثالثة المصرحة فيها بالفرق بين النافلة و الفريضة و جواز قراءتها فى الاولى و عدمه فى الثانية شاهد على كون مورد حكم الصدر اى الفقرة الاولى هو النافلة إذا عرفت ذلك يستفاد من الذيل، عدم جواز قراءتها فى الفريضة و امّا الرواية الثامنة الّتى رواها فى قرب الاسناد عن على بن جعفر و رواها فى التهذيب مع اختلاف فى المتن و يكون متن قرب الاسناد اجود و نقل التهذيب مضطربا تكون صدرها بحسب الظاهر منافيا مع الذيل لانه مع التصريح بان يسجد إذا قرأ العزيمة فى الفريضة، قال فى ذيلها و ذلك زيادة فى الفريضة و لا يعود يقرأ فى الفريضة بسجدة.

وجه التنافى انّه مع تجويز السجدة فى الصدر يقول فى الذيل بان السجدة زيادة فى الفريضة و لا يعود و من جملة ما يدلّ على عدم جواز قراءة العزيمة بل عمدتها هى الرواية السادسة و هى ما رواها زرارة و ظاهرها على النهى من قراءة العزيمة فى المكتوبة معلّا بان السجدة زيادة فى المكتوبة

[فى الاحتمالات فى الرواية/ الاول]

و فى الرواية احتمالات:

الاحتمال الأوّل: ان يكون النهى هو النهى الوضعى أعنى بطلان بمجرد قراءة سورة العزيمة أو آيتها فبمجرد قراءتها تبطل الصّلاة فعلى هذا تكون قراءة سورة العزيمة أو آيتها الخاصّة من جملة موانع الصّلاة فيكون النهى ارشاد إلى الفساد.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۸۹

[فى الاحتمال الثانى و الثالث و الرابع]

الاحتمال الثانى: ان يكون النهى النهى الوضعى و ارشاديا لكن يكون ارشاد إلى عدم قابلية صيرورة صورة العزيمة جزء للصّلاة و لازم ذلك هو انّه لو اكتفى بسورة العزيمة فلم يأت بجزء من الصّلاة و هو السورة لأنّ مقتضى هذا النهى هو عدم قابلية سورة العزيمة لصيرورتها جزء و لكن لو قرء بعضها فعدل عنها و قرء سورة اخرى فلا تبطل صلاته بناء على جواز العدول و عدم حرمة القرآن بين السورتين فالفرق بين الاحتمال الأوّل و الثانى واضح

الاحتمال الثالث: ان يكون النهى نهيا تحريميا لا وضعيا، بمعنى انّه يحرم قراءة سورة العزائم فى الصّلاة، غاية الأمر يكون ملاك تعلق النهى به هو كون قراءة العزيمة مستلزما اما لترك واجب و هو السجدة، و امّا فعل حرام و هو ابطال الصّلاة بسبب وقوع الزيادة و هو السجدة بقرينة العلة، و يقال بفساد الصّلاة فى هذه الصورة من باب ان النهى من جزء العبادة يوجب فساد العبادة به، ففى هذه الصورة يكون فساد الصّلاة و عدمه دائرا مدار القول بان النهى فى العبادة يوجب فساد العبادة أم لا، و يكون بطلان صلاته من باب عدم كون هذه الصّلاة مقربة، و يكون ملاك التحريم ما قلنا من ان العلة و هو قوله عليه السّلام (فان السجود زيادة فى المكتوبة) تفيد ان قراءتها حيث يوجب ابتلاء المكلف اما بترك السجدة الواجبة لو تركها إذا قرئها و لم يسجد و امّا بفعل السجدة إذا قرئها و سجد فيبتلى باتيان الزيادة و ابطال الصّلاة و هو محرم فيدور امره بين فعل محرم أو ترك واجب فلهذا حرّم على المكلف قراءتها فى الصّلاة.

الاحتمال الرابع: هو ان يكون النهى نهيا ارشاد يا لكن لا ارشاد إلى مانعية سور العزائم كما كان مفاد الاحتمال الأوّل، و لا ارشاد إلى عدم قابليتها، لأنّ تصير جزء لها كما هو مفاد الاحتمال الثانى، بل يكون ارشاد إلى امر آخر، و هو انّه إذا قرء

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۹۰

العزيمة فى الصّلاة يبتلى القارى اما بترك الواجب لو قرئها و لم يسجد، و امّا بفعل المحرم و هو ابطال الصّلاة لو سجد، فانّه إذا سجد فالسجدة زيادة و الزيادة مبطل، و لا يجوز ابطال الصّلاة، و هذا يستفاد من العلة المذكورة، لانه علل النهى بان السجدة زيادة فى المكتوبة، و الفرق بين هذا الاحتمال و الاحتمال الثالث هو انّه فى الاحتمال الثالث يقال بحرمة القراءة تكليفا و كان بطلان الصّلاة بناء عليه لاجل عدم كون الصّلاة مع هذه السورة مقربة و لو لم يسجد سجدة التلاوة، و لكن بناء على هذا الاحتمال لا تصير الصّلاة فاسدة إلا إذا قرء العزيمة و سجد سجدة التلاوة فى الصّلاة لصيرورة ذلك زيادة فى المكتوبة، و لكن لو قرئها و لكن عصى و لم يأت بالسجدة فلا تبطل صلاته (بل لو قيل فى الاحتمال الثالث بان النهى يكون تحريميا و متعلقا بالسورة، بمعنى انّه كانت قراءة العزيمة محرما فبمجرد قراءة بعضها و لو لم تقرأ آية السجدة تبطل صلاته لصيرورة البعض المقرو من السورة لأن لا يكون العمل اى الصّلاة مقربة، و هذا بخلاف الاحتمال الرابع فانّه بعد كون النهى ارشاد إلى ان قراءة العزيمة توجب ابتلاءك بأحد الأمرين المذكورين فلو قرء بعض السورة ثمّ رفع اليد عنها لا تبطل الصّلاة بقراءة هذا البعض).

الاحتمال الخامس:

هو ان يقال بعد كون وضع العامة خارجا هو قراءة العزيمة فى الصّلاة و السجدة متى قرءوها، فيقال: بأنّ النهى عن قراءة العزيمة و إن كان إرشاديا، و لكن يكون إرشادا بأنك إذا قرأت لا تسجد، و بعبارة اخرى لا تقرأ فإنّك إن قرأت لا تسجد، و بعبارة ثالثة يكون النهى إرشادا إلى عدم إتيان السجدة فى الصّلاة إذا قرء الشخص العزيمة، لأنّ السجود زيادة فى المكتوبة (فعلى هذا الاحتمال تكون هذه الرواية مخصصا لما دلّ على وجوب السجدة فورا حين تلاوة

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۹۱

آية السجدة) و هذا الاحتمال بعيد.

[فى ذكر مقدّمات ثلاث فى الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس]

إذا عرفت هذه الاحتمالات الخمسة نقول: أمّا الاحتمالات الثلاثة المتأخرة أعنى: الثالث و الرابع و الخامس، فهى احتمالات لا تناسب الرواية أصلا، توضح ذلك يحصل بمقدمات:

المقدمة الاولى: أنّ الظاهر من الأمر باتيان شىء فى العبادة، أو النهى عن فعل شىء فيها هو كون ذلك الشىء دخيلا فيها وجودا أو عدما، بمعنى جزئيته أو شرطيته أو مانعيته، مثلا إذا قال (اركع فى الصّلاة) أو (لا تتكتف فيها) فالظاهر من الأوّل كون الأمر إرشادا إلى جزئية الركوع لها، و كون الثانى إرشادا إلى كون التكتف مانعا لها.

المقدمة الثانية: لا إشكال فى أنّ الظاهر ممّا أخذ فى العبادة مثلا فى الصّلاة قيدا بنحو الجزئية أو الشرطية أو المانعية، هو كونه مأخوذا فى طبيعة العبادة، مثلا إذا قال (لا تتكتف فى الصّلاة) فالظاهر منه كون طبيعة الصّلاة مقيدة بعدمها، و كون التكتف مانعا عن حصول طبيعتها.

المقدمة الثالثة: أنّ وزان حرمة قطع الصّلاة ليس وزان الأجزاء و الشرائط و الموانع من حيث ما تقدم فى المقدمة الثانية، بمعنى أنّ حرمة القطع لا- تتعلق بطبيعة الصّلاة، بل ما هو متعلق حرمة القطع هو الفرد ليس إلّا، لأنّ المحرم قطع العمل، و هو ليس إلّا الفرد لا الطبيعة، فطبيعة الصّلاة غير مقيدة بعدم القطع بحيث يكون القطع كأحد الموانع لطبيعتها بحيث لا يمكن تحقق الطبيعة بعدها، بل الحرمة تعلقت بفرد، فإذا شرع و صار فى مقام امتثال الطبيعة باتيان فرد، فالنهى متعلق بالفرد بمعنى أنّه إذا قطع الفرد الّذى شرع فيه، فهذا الفرد غير قابل لأنّ يصير فردا و ارتكب فعلا محرما،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۲

فمورد تعلق حرمة القطع هو الفرد لا الطبيعة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ظاهر الرواية المتقدمة، أعنى: رواية زرارة، هو تعلق النهى بطبيعة الصّلاة، فقوله عليه السّلام (لا تقرأ فى المكتوبة بشىء من العزائم) يكون مثل ساير النواهى المتعلقة بطبيعة الصّلاة، مثل أن يقول (لا تتكتف) أو (لا تتكلم) فكما أنّ غيرها ظاهر فى الارشاد إلى كون متعلق النهى مانعا لطبيعتها، كذلك (لا- تقرأ فى المكتوبة) يكون إرشادا إلى كون ذلك مانعا لطبيعة الصّلاة، و كون طبيعتها مقيدة بعدمها، و علل ذلك بعلّة و هو أنّ السجود زيادة فى المكتوبة، فيكون المراد هو الارشاد إلى أنّه لو قرأت العزيمة فى الصّلاة، فحيث أنّ قراءتها ملازم للازم شرعى و هو السجود، لأنّه واجب فورا شرعا إذا قرئها، و إذا سجد توجب السجدة الزيادة، فلا تقرأ حتّى تبتلى بالمانع، و هو الزيادة فى الصّلاة فعلى هذا ظهر لك ممّا قلنا أمران:

الامر الأوّل: أنّ ظاهر الرواية هو الارشاد إلى أنّ قراءة العزيمة من باب استلزامه للسجدة، و هى الزيادة فى الصّلاة، صارت متعلق النهى، فما هو المانع للصّلاة هو إتيان السجدة لا نفس قراءة العزيمة، و اثره فساد الصّلاة لو أتى بالسجدة بعد قراءتها، و أمّا لو قرئها و لم يأت بالسجدة إمّا نسيانا أو عصيانا فلا تبطل الصّلاة

الامر الثانى: ظهر لك أنّ الاحتمال الثالث و الرابع لا يمكن استظهارها من الرواية لأنّ الاحتمال الثالث هو كون النهى إرشادا إلى أنّ قراءتها موجبا لابتلاء المصلّى بأحد الأمرين: إمّا ترك السجدة الواجبة، و إمّا فعل المحرم و هو قطع الصّلاة، و على الاحتمال الرابع كان منشأ الحرمة التكليفية المتعلقة بقراءتها هو ابتلائه بأحد الأمرين، و مما بينا ظهر لك أن حرمة القطع حيث يكون متعلقا بالفرد لا بطبيعة الصّلاة، و ظاهر الرواية كون متعلق النهى طبيعتها، فلا وجه لحمل العلة المذكورة فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۳

الرواية على الارشاد بابتلائه إمّا بقطع الصّلاة أو بترك الواجب، لأنّ حرمة القطع غير متعلقة بطبيعة الصّلاة، و الرواية تنهى عن قراءة

العزيمة فى طبيعتها، فلا بدّ من كون النهى فيها إرشادا إلى ما يفسد الطبيعة لا الفرد، مضافا إلى أنّ الظاهر من الرواية هو كونها فى مقام بيان المانعية السجدة، لا الارشاد إلى حرمة قطعها. «۱»

و أمّا الاحتمال الخامس، فمضافا إلى بعده فى حدّ ذاته، لكونه خلاف الظاهر نقول: بأنّه إن كانت الرواية ناظرا إلى عمل المسلمين خارجا من بنائهم على قراءة سور العزائم و إتيان السجدة عقيبها فكان النهى إرشادا إلى عدم إتيان السجدة عقيب قراءتها فى الصّلاة، و كان مفاد الرواية فى الحقيقة هو أنّه اترك السجدة فى الصّلاة، لا أن يكون قراءتها منهيا عنها، لأنّه لو كان النهى عن قراءتها لكان اللازم ان لا يختص الحكم بخصوص سور العزائم، لأنّ العامة إن أوجبوا السجدة أوجبوها فى جميع سور السجدة، و ان استحبوا استحبوها فى الجميع، فلا وجه لاختصاص النهى بالعزائم أعنى: خصوص السور الاربع، فمن هنا نفهم عدم كون نظر المعصوم عليه السّلام الى الاحتمال الخامس:

الاحتمال السادس:

و ممّا بينا لك يظهر أنّ فى المقام احتمالا سادسا، و هو ما ذكرنا من كون النهى فى

---

(۱)- أقول: أمّا ما ذكر مدّ ظلّه من كون حرمة القطع متعلقة بالفرد لا الطبيعة لم يكن خاليا عن الاشكال، لأنّ القطع كالتكتف و آمين و غيرهما ممّا يكون محرّما فى طبيعة الصّلاة، غاية الأمر يبطل بسببه الفرد، كما أنّ ساير القواطع هكذا، نعم الظاهر من الرواية هو الارشاد إلى أنّ قراءتها يوجب إيجاد مانع فى الصّلاة و هو السجدة، لا أن يكون إرشادا إلى ابتلاء المصلّى إما بترك الواجب أو بفعل المحرم.

رواية زرارة المتقدمة إرشادا إلى المانعية أعنى: مانعية السجدة للصّلاة لا مانعية العزيمة، و أنّك لا تقرأ العزيمة لأنّ لها لازم شرعى و هو السجدة، و السجدة مانع للصّلاة، و ظهر لك بأنّ الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس لا يمكن الأخذ بها.

و يظهر لك ممّا مر أنّه لا وجه لاحتمال الأوّل و الثانى أيضا، لأنّ ظاهر الرواية هو كون قراءة العزيمة موجبا للفساد لأجل السجدة، لا أنها لا تصير جزء للصّلاة و أنّ الرواية ترشد إلى فساد الصّلاة، لا إلى عدم قابلية العزيمة لأنّ تصير جزء و كذلك الاحتمال الأوّل، لأنّ فى الاحتمال الأوّل كان البناء على حمل الرواية على كون نفس العزيمة مانعا لما قلنا من أنّ الظاهر كون السجدة موجبا للفساد، فهى المانع لا نفس العزيمة.

و يظهر من بعض الاعاظم (المراد شيخنا آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) «۱» اختيار كون لسان الرواية هو الحرمة التكليفية، فقوله (لا تقرأ فى المكتوبة بشىء من العزائم) يريد حرمة قراءتها، غاية الأمر ذكر علّة الحرمة و هو كون السجدة زيادة فى المكتوبة، فالعلة علّة للتحريم لا للفساد، و لهذا نقول كلما يوجب السجدة يكون محرّما بالحرمة التكليفية، و أمّا فساد الطبيعة بقراءتها فلا نقول بمقتضى الرواية، بل نقول: بأنّه بعد كون قراءتها محرمة بالرواية، فنقول بفساد الصّلاة بقراءتها، لأجل أنّ الكلام المحرم ماح لصورة الصّلاة، أو لدعوى الاجماع على ذلك فعلى هذا نقول بالتفصيل، فنقول: إذا قرء المصلّى العزيمة عمدا تبطل الصّلاة بها، لأجل كونها ماح لصورتها و لو لم يسجد بعدها، و نقول فى صورة الاسماع و السماع بعدم بطلان الصّلاة بمجردها. «۲»

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

(۲)- أقول: تعرض سيدنا الاعظم آية اللّه العظمى مدّ ظله العالى لكلامه رحمه اللّه و لكن لم يجب

ثمّ بعد ذلك كله هل نقول: بكون ظاهر الرواية، مع العلة المأخوذة فيها، هو كون نفس قراءة العزيمة مانعا و إن لم يتعقبها السجود، فتفسد الصّلاة بمجرد قراءتها، أو نقول: بأنّ الظاهر منها هو كون السجدة مانعا و الرواية فى مقام الارشاد بهذا، فعلى هذا لو قرء العزيمة و لم يسجد لم تبطل صلاته، و إن قرئها فسجد بعدها تبطل الصّلاة، لأنّ السجود زيادة فى المكتوبة

اعلم أنّ الاحتمال الأوّل و إن كان احتمالا، لكن ما يستظهر من الرواية الاحتمال الثانى، أعنى: كون النهى فى الرواية إرشادا إلى مانعية السجدة للصّلاة

[فى ذكر وجوه أربعة فى الباب]

اشارة

ثمّ إنّه يظهر من كلام بعض من الفقهاء قدس سرّه الالتزام بفساد الصّلاة بمجرد قراءة العزيمة و إن لم تتعقبها السجدة ببعض وجوه اخرى:

الوجه الأوّل: هو أنّ قراءة العزيمة ليست من الكلام الّذى يجوز فى الصّلاة فعلى هذا يفسد بها الصّلاة، لأنّ الكلام عدا ما استثنى مفسد للصّلاة.

الوجه الثانى: أنّ ذلك فعل كثير، و فعل الكثير مبطل الصّلاة.

الوجه الثالث: أنّ ذلك ماح لصورة الصّلاة شرعا.

الوجه الرابع: هو أنّه بعد كون المراد من الصحة هو موافقة الأمر فيقال: إنّ

عنه، و لكن أقول فى جوابه رحمه اللّه بما استفدت من مطاوى كلامه مدّ ظلّه العالى، و هو أنّه نقول اما أوّلا لما اسلفنا من أنّ الظاهر فى أمثال هذا النحو من النواهى هو الارشاد إلى مانعية المنهى عنه للمركب، و أمّا ثانيا فلأنّ خصوصية المورد تشهد على عدم كون النهى تحريميا، لأنّ الظاهر من العلة هو كون منشأ النهى كون السجدة زيادة فى المكتوبة، و هذا صريح فى كون النهى للارشاد، فلو فرض بأنّا لم نقل فى أمثال هذه النواهى بأنّها ظاهرة فى الارشاد إلى المانعية، ففى خصوص المورد يكون ظاهر العلة كون النهى للارشاد. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۶

قراءة العزيمة فى الصّلاة موجب للأمر بالسجدة، و مع الأمر بالسجدة يكون المصلّى مأمورا بابطال الصّلاة، و مع الأمر بابطالها لا يمكن له موافقة الأمر بوجوب المضى فى الصّلاة، فلا توصف صلاته بالصحة، لأنّ الصحة موافقة الأمر و على الفرض لا يكون مأمورا بالمضى، بل يكون مأمورا بالسجدة، و مع الأمر بالسجدة مأمور بابطال الصّلاة، فلا يمكن له موافقة الأمر بالمضى فى صلاته و إتمامه، و بعد عدم هذا الأمر لا تقبل الصّلاة للصحة، و هذا معنى فسادها، لأنّ معنى الفساد ليست إلّا عدم الصحة، فلأجل هذا يقال: بفساد الصّلاة بقراءته العزيمة و إن لم يتعقبها بالسجدة.

و فى كل الوجوه نظر: أمّا فى الوجه الأوّل فلأنّ القرآن ليس من الكلام المحرم إلّا أن يدلّ دليل خاص على كون خصوص قراءة العزيمة محرمة، و هذا غير الاستدلال بهذا الوجه، أمّا فى الوجه الثانى فواضح، لأنّه ليس ذلك من فعل الكثير المبطل، أمّا فى الوجه الثالث فإن كان المراد من قولك هو أنّ قراءته العزيمة ماح لصورة الصّلاة عرفا، فواضح عدم عدّ ذلك عند العرف ماح لها، و إن كان المراد كونها ماح لصورتها شرعا، فلا نفهم معناه، لأنّ الصورة ليست ممّا يتصرف فيها الشرع (بل الشرع لا يبين إلّا ما يكون دخيلا فى المأمور به وجودا أو عدما، فإنّ عدّ العزيمة مانعا فتبطل الصّلاة بها و إلّا فلا، و مع قطع النظر من بعض الروايات الّذى يكون الكلام الآن فيه و فى دلالته، لا دليل على كون نفس العزيمة مانعا)

[فى ذكر الامور فى الوجه الرابع]

اشارة

أمّا فى الوجه الرابع فالمراجع بالكلمات يجد أنّ بعض الفقهاء من المتأخرين قدس سرّه و المعاصرين أجابوا عن هذا الوجه بوجوه:

الامر الأوّل:

إنّا لا نسلم أوّلا وجوب السجدة حتّى فى هذا المورد، و ثانيا لا نسلم وجوب السجدة عند تلاوة آية السجدة فورا حتّى فى ما قرائت العزيمة فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۷

الصّلاة، فبعد عدم وجوبها فورا فلا يوجب ما ذكر من المحظور فى الاستدلال، لأنّ ذلك فرع الأمر بالسجدة فورا فى الصّلاة، و نحن لا نسلم ذلك.

(و فيه أنّ السجدة واجب حتّى فى هذا الحال، و وجوبه فورا واضح، و الشاهد على ذلك قوله عليه السّلام (فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة) فى رواية زرارة، فإنّ لم تكن السجدة واجبة فى صورة قراءة العزيمة فى الصّلاة أو لم يكن وجوبها فوريا لما تصح العلّة).

[فى ذكر الامر الثانى و الثالث]

الامر الثانى: أنّ السجدة فى صورة قراءة العزيمة فى الصّلاة إمّا تكون واجبة أولا، فإنّ كانت واجبة فلم تكن محرمة و لم تبطل الصّلاة بها، و إن لم تكن واجبة فلا يأتى بها فلا تصير قراءة العزيمة موجبا لفساد الصّلاة، فلا وجه لما قلت من أنّها توجب فساد الصّلاة بتوهم استلزام قراءتها الأمر بالسجدة و مع هذا الأمر يكون المصلّى مأمورا بابطال الصّلاة، و بعد عدم وجوب السجدة لا يترتب هذا المحظور.

الامر الثالث: أنّ ما قلت فى الاستدلال من ان قراءة العزيمة موجب لفساد الصّلاة، لأنّ مع قراءتها يصير المصلّى مأمورا باتيان السجدة، و لازم ذلك النهى عن المضى فى الصّلاة و هذا متفرع على كون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده، و هذا ممنوع، مضافا إلى أنّه لو قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده نقول: بامكان المضى فى الصّلاة و عدم بطلانه بمجرد الأمر بضده و النهى عنه إمّا بكفاية الملاك و إمّا على الترتب.

هذا كله ما قيل فى جواب هذا الاستدلال، و ما يقتضى التحقيق فى الجواب بدون حاجة إلى ما قيل هو ما أشرنا فى طى كلماتنا، و هو أنّ ما تعلق به الأمر هو طبيعة الصّلاة، لأنّها هى الّتى لاحظها المولى باعتبار المصالح الكامنة فيها، و صارت

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۸

مورد الأمر و ليست الأفراد مركب الأمر و متعلقه، و لهذا لسنا مأمورين إلّا بايجاد الطبيعة، غاية الأمر لا يمكن إيجادها إلّا فى ضمن الفرد، و لكن الخصوصيات الشخصية غير دخيلة فى غرض المولى، و غير واقعة تحت الأمر، فما تعلق به الأمر هو طبيعة الصّلاة، فعلى هذا نقول: بأنّ الفرد من الصّلاة الّتى يختاره المكلف فى مقام الامتثال ليس مورد الأمر أصلا، فإذا شرع المصلّى فى الصّلاة فما لم يتم صلاته يكون الأمر بالطبيعة باقيا، و ليس أمر متعلقا بالفرد يدلّ على وجوب إتمام هذا الفرد، بل الأمر بالطبيعة يدعوا نحو الطبيعة حتّى يمتثلها المكلف، فلو قطع الفرد و تركه و لم يتمه فالأمر بالطبيعة باق بحاله.

فيظهر لك ممّا ذكر بأنّه ليس أمر متعلقا بالفرد حتّى تصير قراءة العزيمة الموجبة للامر بالسجدة الموجبة للأمر بابطال الصّلاة بقول المستدل، موجبا لعدم بقاء الأمر بمضى الصّلاة الموجب لعدم ترتب الصحة، و هو معنى الفساد، لما قلنا من أنّ الأمر لم يتعلق إلّا بطبيعة الصّلاة، فمعنى الصحة موافقة المأتى به لهذا الأمر، فلو أتى بالفرد موافقا لنحو صارت الطبيعة مأمورا بها بحيث يكون جامعا لما أخذ

فيها وجودا و عدما، فيترتب عليه الصحة، بمعنى أنّ به حصلت موافقة الأمر بالطبيعة، و لو لم يكن الفرد كذلك لا يترتب عليه الصحة، و هذا معنى الفساد، لا ـ أن يكون أمرا بالفرد و كانت الصحة عبارة عن موافقة هذا الأمر حتّى يقال: بأنّ مع الأمر بالسجدة لا تترتب الصحة و تكون الصّلاة فاسدة لعدم بقاء الأمر بالمضى فى هذا الفرد من الصّلاة، حتّى يقال: بأنّ مع الأمر بالسجدة يلزم إبطال الصّلاة المنافى مع الأمر بالمضى، لما بيّنا من أنّ الأمر تعلق بالطبيعة لا بالفرد، فلو أتى بالفرد امتثل الأمر بها، و إلّا فلا، و الأمر بها باق بحاله، فلو قرء العزيمة و أتى بالسجدة لم يتمثل أمر الصّلاة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۹

فلا مجال، لأنّ يقال بأن القراءة موجب لحدوث الأمر بالسجدة الّذى مرجعه إلى الأمر بالابطال المنافى مع الأمر المضى، و مع عدم بقاء الأمر بالمضى لا تترتب الصحة، لأنّ معناها موافقة الأمر، و هذا معنى الفساد لما قلنا: بأنّ الأمر يدعو إلى الطبيعة، فلو صار الفرد موافقا لها تترتب الصحة و يصير الفرد موافقا لما أمر به، و هو الطبيعة، فإنّ أتى بالعزيمة و لم يسجد بعدها عصيانا مثلا و أتم صلاته يترتب على هذا الفرد من الصّلاة الصحّة لانّ هذا الفرد المأتى به صار موافقا لما امر به أعنى الطبيعة المأمور بها، فالصحة غير مترتبة على الأمر بالفرد حتّى يقال الأمر بالسجدة معناه الابطال المنافى مع الأمر بالمضى، فلا تترتب الصحة لما قلنا بأنّ الأمر بالطبيعة لا بالفرد، فإنّ اتى بالفرد امتثل الأمر بالطبيعة و إن كان عاصيا بترك السجدة، و لو اتى بالسجدة فالفرد غير قابل لأنّ يصير منطبق الطبيعة.

إن قلت: بأنّ إتيان العزيمة حيث يكون له لازم شرعى، و هو السجدة، و إتيان السجدة مستلزم لقطع الصّلاة، و هو حرام فمستلزم المحرم محرّم.

فأقول: ليس مستلزم المحرم محرما.

[فى كون رواية زرارة دالّة على وجه المانعيّة]

فانقدح بذلك كله أنّ قراءة العزيمة بنفسها لا توجب بطلان الصّلاة، نعم لو قرئها و سجد عقيبها تبطل الصّلاة من باب أنّ السجدة زيادة فى المكتوبة المستفاد ذلك من رواية زرارة المتقدمة، فالمانع للصّلاة هو السجدة. لا أصل قراءة العزيمة بيّنا فى مقام الاستفادة من رواية زرارة.

إن قلت: بأنّ رواية سماعة المتقدمة تدلّ على كون قراءة العزيمة بنفسها مانعة، لأنّه قال عليه السّلام فيها (لا تقرأ فى الفريضة).

أقول: بأنّ بعد ذكر وجه المانعية فى رواية زرارة بأنّ النهى المتعلّق بالقراءة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۰

كان إرشادا الى فساد الصّلاة بالسجدة، فلا وجه للأخذ بإطلاق رواية سماعة لأنّا فهمنا من رواية زرارة كون المانع السجدة لا سببها، و هو قراءة العزيمة

إن قلت: بأنّ الشهرة قائم على بطلان الصّلاة بقراءة العزيمة

نقول: إنّ المقدار الّذى يكون عليه قيام الشهرة هو كون قراءتها منهيا عنها، و أمّا بطلان الصّلاة بها فلم يقم عليه شهرة من القدماء، هذا تمام الكلام فى قراءة العزيمة فى الصّلاة عمدا.

[فى ذكر مسئلة فى الباب]

اشارة

مسئلة: لو قرء العزيمة فى الصّلاة نسيانا، مثلا شرع فى الفريضة، ثمّ حين قراءته السورة نسى أنّ ما بيده من الصّلاة هى الفريضة، و يتخيل كونها فى النافلة و شرع فى سورة من سور العزائم الأربع، ثمّ بعد قراءتها تذكر كون ما بيده الفريضة، فما يكون تكليفه، و ما

يصنع؟

[فى ذكر الاقوال الاربعة فى المسألة]

اشارة

اعلم أنّ الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۱» فى المصباح ذكر فى المسألة أقوالا أربعة:

القول الأوّل: ما نسب إلى كاشف الغطاء رحمه اللّه من أنّه يسجد بعد قراءة العزيمة، و يتم صلاته بعد السجدة

القول الثانى: أنّه يسجد بعد الصّلاة، و هو مختار السيّد رحمه اللّه فى العروة.

القول الثالث: أنّه يؤمى بدل السجود، و لا تجب السجدة بعد الصّلاة، و هو مختار بحر العلوم رحمه اللّه فى منظومته «۲» حيث قال:

و يسجد الداخل فى نفل و فى فريضة يؤمى له و يكتفى

---

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۲۹۳.

(۲)- الدره النجفية، ص ۱۳۸.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۱

النصّ و القول به قد يشكل إذ كان فى حكم السجود البدل

القول الرابع: الايماء بعد قراءتها فى الصّلاة، و السجود بعد الصّلاة.

و يمكن أن يقال: باحتمال خامس، و هو وجوب السجدة فورا و بطلان الصّلاة بعدها، هذا كله الاحتمالات فى المسألة.

[فى ذكر وجه القول الاول و الثانى]

أمّا الاحتمال الأوّل فما يمكن أن يكون وجها له إمّا كون مختاره عدم كون السجدة مبطلا للصّلاة، و عدم كونها زيادة و هذا واضح الفساد، لما قدمنا من كون صريح رواية زرارة كون السجود زيادة فى المكتوبة.

و إمّا عموم بعض الأخبار الدالّ على وجوب السجدة فى أثناء الصّلاة.

و هذا أيضا فاسد، لما قدمنا من أنّه لا بد من حمل الأخبار المطلقة على النافلة لو لم نقل بكون ظهورها، أو منصرفها النافلة من رأس، و عدم إطلاق لها يشمل الفريضة و أمّا وجه القول الثانى فهو أن يقال: بأنّه بعد عدم إحراز أهمية السجود من الصّلاة، لعدم استفادة أهميته من رواية زرارة حيث إنّ قوله (فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة) لا يستفاد منها إلّا أنّه إذا قرئها يبتلى المصلّى من باب كون لازم شرعى لقراءتها و هو السجدة إمّا بترك الواجب و هو السجدة، و إمّا بقطع الصّلاة، لا أن يكون فى مقام بيان أنّك لا تقرأ العزيمة، لأنّك إذا قرأتها يجب عليك سجودها فورا من باب أهميتها على الصّلاة، فإذا لم تكن الرواية دالّة على أهمية السجود على الصّلاة، دار أمر المكلف بين الأخذ بأحد المتزاحمين إمّا إتمام الصّلاة و ترك السجدة، و إمّا إتيان السجدة و قطع الصّلاة، فهو فى هذا الحال بحكم العقل مخير بين الأخذ بايّهما شاء، و لكن حيث كان قطع الصّلاة قبل طرود هذه الحالة محرما مسلما، فيشك فعلا فى أنّه هل يحرم القطع أم لا، فيستصحب حرمة القطع السابقة، و أثره حرمة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۲

القطع، فمن أجل ذلك يجب إتمام الصّلاة و إتيان السجدة بعدها. «۱»

[فى ذكر وجه القول الثالث و ردّه]

أمّا وجه قول الثالث فإنّ كان روايـة أبى بصـير و سـماعة المتقـدم ذكرهما بأن يقال: بأنّهما تدلان على كون الايماء بدلا عن السـجدة، حيث قال عليه السّـلام فى الاولى (إن صـلّيت مع قوم فقرأ الامام «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ» أو شيئا من العزائم و فرغ من قراءته، و لم يسـجد فـأوم إيمـاء) و فى الثانيـة (و إن ابتليت بها مع إمام لا يسـجد فيجزك الايماء) بـدعوى ظهورهما فى أنّ فى الصّـلاة يؤمى بـدل السجود.

فنقول: هذا الوجه فاسد، إذ مفاد الروايتين و إن كان بدلية الايماء عن السـجدة، لكن وجهه هو ابتلاء المصلّى بالامام المخالف، فيكون مراده من الرواية هو

---

(۱)- أقول: كما قلت بحضـرته مـدّ ظلّه العالى: إن كان وجه هـذا القول هـذا، أعنى: مجرد عـدم إحراز اهمية السـجود على الصّـلاة، و كون المصـلّى مخيرا بين السجدة و إبطال الصّلاة، و بين إتمامها و إتيان السجدة بعدها، فلازم ذلك ليس تعين تأخير السجدة إلى بعد الصّلاة، بل لازمه هو تخييره بين هذا و بين السجدة و بطلان الصّلاة بها، فلا يثبت بذلك تعين تأخير السجدة و إتيانها بعدها

و إن كـان الوجه فى ذلـک الاستصـحاب المتقـدم ذكره، ففيه أنّه لاـ أثر للاستصـحاب فى المقام، لأنّه لا يثبت إلّا وجوب المضـى فى الصّلاة، أو حرمة قطعها، و هذا ثابت مع قطع النظر عن ذلک، لأنّه على الفرض يكون أمر المصلّى دائرا بين حفظ واجب و هو السجدة و بين حفظ واجب آخر أو المحرم و هو وجوب المضـى أو حرمـة القطع، و ليس الدوران إلّا إذا كان التكليف بهما مسـلما، فلا حاجة إلى إثبـات أحـد التكليفين بالاستصـحاب، و لا أثر له فعلى هـذا يكون أثر هـذا الوجه هو التخيير لا تعيين الأخـذ بأحـد الطرفين إلّا أن يقال: بأنّه بعد حكم العقل بالتخيير لعدم مرجح بين طرفى التخيير، فباستصـحاب حرمة القطع يحكم الشـرع بعدم جواز القطع و وجوب المضى، فتكون الثمرة هو الأخذ بأحد طرفى التخيير، أعنى: وجوب إتمام الصّلاة و السجدة بعدها، فتأمل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۳

أنّهم حيث لم يجوزوا السـجدة فى أثناء الصّلاة، فأوم فى هذا المقام، و هذا لا يدلّ على بدلية الايماء للسجدة حتّى فى ما لم تكن تقية فى البين.

و أمّا إن كان وجهه هو ما روى عن كتاب على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام (قال:

سألته عن الرجل يكون فى صلاة جماعة، فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال:

يؤمى برأسه، و رواية ۴ من باب المذكور قال و سألته عن الرجل يكون فى صـلاته فيقرأ آخر السـجدة، فقال: يسجد إذا سمع شيئا من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتم صلاته إلّا أن يكون فى فريضة فيومى برأسه إيماء). «۱»

فهى و إن كانت دالـة على بدليـة الايماء عن السـجود إذا سـمع آيـة العزيمـة، و يمكن أن يقال: بعدم الفرق بين السـماع و بين قراءتها نسيانا من باب تنقيح المناط، و هو عدم إتيان السجدة فى الصّلاة، و يجاب بها عما أشكل بحر العلوم رحمه اللّه من أنّ الايماء إذا كان بـدلا عن السـجدة، فهو سـجدة فى هـذا الحال، فما دلّ على كون السـجدة زيادة فى المكتوبة يشـمل الايماء بان يقال: بأنّ هذه الرواية تدلّ على جواز الايماء بدلا من السجدة فى الفريضة.

و لكن مع ذلک كله يكون الاشـكال فى سـند الروايـة، لأنّ انتساب هذا الكتاب بعلى بن جعفر عليه السّـلام غير معلوم و بعض روايات هذا الكتاب و ان ذكر فى قرب الاسـناد أو غيره لكن هذا لا يوجب الاعتماد بتمام ما فى هذا الكتاب فعلى هذا لا يمكن الأخذ بالرواية من حيث الاشكال فى السند.

[فى ذكر وجه القول الرابع]

و أمّا الوجه الرابع، فهو قول من لم يجتهد فى المسألة و قال: بأنّه يؤمى فى

---

(۱) الروایة ۳ من الباب ۴۳ من ابواب القراءة الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۴

الصّلاة و یسجد بعدها، لأنّ بهذا یحصل الیقین بالبراءة.

إذا عرفت ذلک کله نقول: بأنّه إن لم یکن الاشکال فی سند روایة علی بن جعفر المتقدمة لقلنا بأنّ الحق هو القول الثالث، من أنّه یؤمی و یتم صلاته، و لا تجب السجدة بعد الصّلاة، و لکن الاشکال فی سند الروایة کما قلنا، فعلی هذا لا یبعد الاخذ بقول الثانی و هو ان یتم صلاته و یسجد بعد الصّلاة و تکون صلاته صحیحة لما قلنا فی وجه ذلک من انّه مع عدم معلومیة اهمیة واحد من وجوب السجدة و حرمة قطع الصّلاة علی الآخر فباستصحاب حرمة القطع نحکم بوجوب اتمام الصّلاة و إتیان السجدة بعدها. «۱»

---

(۱) اقول و قد عرفت ما فی التمسک بالاستصحاب فعلی هذا ما یأتی بالنظر فعلا هو انّه یقال بأهمیة السجدة علی الصّلاة تمسکا بقوله علیه السّلام فی الروایة بان السجود زیادة فی المکتوبة بانّه یستفاد من هذه الفقرة ان قراءة العزیمة توجب السجدة و حیث انّه یجب اتیانها فورا من باب اهمیتها علی الصّلاة فیوجب اتیانها الزیادة فی الصّلاة فان کانت الصّلاة اهمّا منها أو فی عرضها من حیث الاهمیة فلا یناسب ان یقول هکذا لانه یقرأ العزیمة و لا یأتی بالسجدة فلا توجب الزیادة فإیجاب القراءة الزیادة من باب کون السجدة اهم من إتیان الصّلاة و لکن یمکن دفعه بان قوله علیه السّلام فإنّ السجود زیادة فی المکتوبة لا یفید اهمیّة السجدة بل یحتمل ان یکون مراده علیه السّلام هو الارشاد بانک إذا قرأت العزیمة فتصیر مبتلی بأحد الأمرین اما بترک السجدة فترکت الواجب و امّا بقطع الصّلاة و فعل المحرم فلا یفید کون حفظ السجدة أهم من حفظ الصّلاة و عدم قطعها فعلی هذا لا یمکن ان یقال فی المقام باتیان السجدة متعینا فیمکن ان یقال بتخیر المکلف بین إتیان السجدة و بطلان الصّلاة بناء علی کون السجدة زیادة سواء حصل سببه عمدا أو سهوا و بین ترکها و المضی فی الصّلاة و إتیان السجدة بعدا و لا وجه لأن یقال بعدم اطلاق لادلة وجوب السجدة عند تلاوة العزیمة مثل حال الصّلاة لأنّ العلة المذکورة فی روایة زرارة تدلّ علی کون السجدة واجبة عند تلاوتها حتّی حال الصّلاة فعلی هذا فی صورة قراءة العزیمة نسیانا لا یبعد کون.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۵

الموضع الثامن:

اشارة

لا- تجوز قراءة سورة یفوت معها الوقت اعلم ان ما یتمسک یمکن التمسک به لهذا الحکم وجوه و قبل ذکر الوجوه نقول ان فی المسألة قولین الأوّل عدم الجواز و هو منسوب إلی المشهور بین القدماء بل ادعی علیه الاجماع و الثانی الجواز و هو یظهر من کلام صاحب الحدائق رحمه اللّه «۱» و بعض آخر فهو قال لم اجد ما یدلّ علی تحریم ذلک إذا عرفت ذلک فنقول بان الکلام فی جهتین:

الجهة الاولی: فی تحریم ذلک و عدم جوازه و الجهة الثانیة فی بطلان الصّلاة بها فنذکر الوجوه حتّی یعلم بانّه هل یکتفی بکلها أو ببعضها لاثبات أحد الجهتین أو کلاهما أم لا؟:

الوجه الأوّل: التمسک بالروایة الّتی رواها سیف بن عمیرة عن أبی بکر الحضرمی (قال قال ابو عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث لا تقرأ فی الفجر شیئا من ال حم). «۲»

و لا- یستفاد منها فی حدّ ذاتها الا النهی عن قراءة شیء من (ال حم) فی الفجر و امّا کون وجه النهی عنه هو فوت الوقت به او جهة

اخرى فغير معلوم و لهذا تمسك بها بضميمة الرواية الّتى رواها سيف بن عميرة عن عامر بن عبد اللّه (قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول من قرأ شيئا من (ال حم) فى صلاة الفجر فاته الوقت) «۳» بان يقال يستفاد من الرواية الثانية كون منشأ النهى فى الرواية الاولى هو فوت الوقت

المكلف مخيرا بين إتيان السجدة و ابطال الصّلاة و بين ترك السجدة و اتمام الصّلاة إتيان السجدة بعد الصّلاة فتأمل جيدا. (المقرّر)

(۱)- حدائق جلد ۸ صفحه ۱۲۶.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۴۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۶

بقراءة (حم).

و لا يخفى عليك ان ظاهر الرواية الثانية لا يستقيم لانه كيف تفوت قراءة حم الوقت، لأنّ وقت الفجر يكون ساعة و نصف تقريبا، و فى هذا المقدار يمكن قراءة سورة البقرة مكررا فكيف لا يسع القراءة حم خصوصا (حم دخان).

و قد يقال بان المرد من الوقت هو الوقت الأوّل اى وقت الفضيلة، لأنّ وقتها انقص من قوت الاجزاء (و لا يخفى ان وقت الفضيلة ليس بهذا المقدار من الضيق لا يسع لقراءة حم)

[فى نقل كلام المحقّق الهمدانى ره و رده]

و على كل حال قال فى مصباح «۱» الفقيه بانّه و لو حملت الرواية على وقت الفضيلة، مع ذلك يستفاد من ضم كل من الروايتين إلى الاخرى حرمة قراءة سورة يفوت بقراءتها الوقت، بان يقال المستفاد من الرواية الاولى هو النهى عن قراءة حم، و المستفاد من الثانية كون علّة النهى عن قراءتها هو فوت الوقت بقراءتها، فبعد كون علّة النهى هو فوت الوقت بها فيدور الحكم مدار العلة و نحوتها، لأنّ النهى مسبب عن العلة، فإنّ كان الوقت وقت لا يجوز تأخير الصّلاة عن هذا الوقت فلا يجوز فوت الوقت، و يكون حراما فيكون سبب الفوت غير جائز و محرم أيضا، و ان لم يكن الفوت محرما فلا يكون سببه محرما، فعلى هذا نقول: بان لازم ذلك كون ما يوجب فوت وقت الفضيلة مكروها، و ما يوجب فوت وقت الاجزاء حراما.

ان قلت ان لازم ذلك استعمال لا تقرأ فى الاكثر من معنى واحد و هو التحريم فيما يفوت قراءتها وقت الاجزاء و الكراهة فى ما يفوت بها وقت الفضيلة.

---

(۱)- مصباح الفقيه كتاب الصّلاة، ص ۲۹۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۷

اقول كما قلنا فى رواية ابن بكير نقول بانّه استعمل فى الجامع و القدر المشترك فلا يلزم المحظور، فعلى هذا بهذا النحو يقال بحرمة قراءة ما يفوت به الوقت انتهى، و لكن مع ذلك كله نقول بان استفادة الحرمة من الروايتين مشكل، لأنّ احدهما لا يتعرض إلا للنهى عنها و الآخر لا يستقيم بظاهرها لما قلنا من انّه لا يفوت بقراءته حم الوقت (و حمله على وقت الفضيلة مضافا إلى عدم تماميته أيضا لما قلنا ان بقراءتها لا يفوت وقت الفضيلة لا شاهد له، لأنّ ذلك خلاف ظاهر الرواية فاستفادة هذا الحكم من ضم كل من الروايتين بلا اخرى مع الاشكال الّذى قلنا مشكل.

الوجه الثانى:

ان يقال فى وجه تحريم قراءة ما يفوت به الوقت بان السورة، و ان كانت من اجزاء الصّلاة، و لكن ليس ما يفوت به الوقت واجبا، لأنّ وجوبه مستلزم لتكليف المحال فالواجب من السورة هو خصوص سورة لا- يفوت بقراءتها الوقت، و ليس ما يفوت به الوقت متعلق الوجوب من رأس، لانّه لو كانت متعلق الوجوب يلزم تكليف المحال، لأنّ المكلف لا يتمكن من قراءته مع حفظ الوقت، فبعد عدم تعلق الوجوب بسورة يفوت قراءتها الوقت، فلو اتى بقصد الجزئية فهو تشريع و التشريع حرام، و امّا إذا قرئها فى صلاته لا- بقصد الجزئية فيحرم من باب ما استفاد من الروايتين المتقدمتين، فإنّ ظاهرهما و ان كان صورة قراءتها بقصد الجزئية، و لكن العلة كانت فوت الوقت، فلا فرق بين قراءتها بقصد الجزئية أو بدون قصد ذلك، لأنّ فى كلا الصورتين يفوت الوقت.

فحاصل هذا الوجه الاستدلال فى صورة قصد الجزئية لحرمتها بعدم كونها متعلق امر الوجوبى الّذى اعتبر السورة جزء للصّلاة، فلو اتى بها بقصد الجزئية

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۸

فتشريع و التشريع حرام، و فى صورة قراءتها لا بقصد الجزئية ببركة الروايتين و فى هذا الوجه نظر يظهر بادنى تأمل، و هو ان ما جعل مقدمة هو عدم تعلق الأمر الّذى تعلق بالسورة فى الصّلاة لهذا القسم من السور، ثمّ قيل بانّه لو اتى بقصد الجزئية فتشريع محرم لانها لم تكن جزء حتّى يمكن قراءتها بعنوان الجزئية ليس بتمام، لانّا نقول ان الدليل الدالّ على وجوب السورة فى الصّلاة ليس مقيدا بخصوص السورة الّتى لا- يفوت بقراءتها الوقت، بل الدليل مطلق، و معنى اطلاقه هو كون الواجب قراءة سورة ما و المكلف متمكن من اختيار اى فرد شاء من أفراد السور فليس الواجب مقيدا بخصوص السور الّذى لا يفوت به الوقت، حتّى يقال بعدم تعلق الوجوب من رأس بالسور الّتى يفوت بقراءتها الوقت و يقال انّه لو قرء هذا القسم بقصد الجزئية فتشريع محرم لما قلنا.

الوجه الثالث:

اشارة

و هو الّذى يخطر بالبال و ذكرنا غير مرة من انّه يشترط و يعتبر فى صيرورة الخارج أعنى الفرد الماتى به منطبق عنوان الطبيعة المأمور بها، و حصول الامتثال به فى امتثال الطبيعة ان يكون هذا الفرد ممّا يمكن التقرب به إلى اللّه تعالى، و لهذا قلنا فى باب اجتماع الأمر و النهى بانا و ان نجوّز الاجتماع و لكن مع ذلك لا- نجوّز الصّلاة فى الدار المغصوبة، لأنّ من يكون فى فعله طاغيا و عاصيا للمولى كيف يمكن له التقرب بجنابه فى هذا الفعل، و لاجل هذا لا تصح الصّلاة فى الدار المغصوبة.

فنقول فى المقام بانّه بعد ما نرى بان مع قراءة السورة الطويلة يفوت الوقت، فيكف يمكن التقرب بها، و بعد عدم كون هذا العمل ممّا لا يمكن التقرب به فيكون

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۹

فاسدا، و وجه عدم امكان التقرب به هو ان المصلّى بهذه الصّلاة المقرو فيها السورة الطويلة ترك الأمر بطبيعة الصّلاة المتعلقة به فعلا، لانّه فعلا- مأمور باتيان طبيعتها مع الاجزاء و الشرائط و من جملتها وقوعها فى الوقت، فهو بهذه الصّلاة يفوّت الوقت فيعصى الأمر بالطبيعة الواجبة عليه فعلا، و بعد كون هذا العمل عصيانا و طغيانا بالمولى فلم يكن قابلا لأنّ يصير مقربا له فيفسد العمل، و هذا وجه الفساد اى فساد الصّلاة.

[فى نقل كلام الشيخ الانصارى]

اشارة

ثمّ ان للشيخ الانصارى رحمه اللّه كلاما فى مقام عدم فساد الصّلاة بقراءة سورة يفوت به الوقت، و هو انّه لا يستفاد من النهى الوارد فى رواية سيف بن عميرة عن أبى بكر الحضرمى مع ضمها برواية سيف بن عميرة عن عامر بن عبد اللّه المتقدم ذكرها إلا حرمة المقدمى، و لو فرض استفادة حرمة التشريعية بل و حرمة الاستقلالية أيضا لا يفسد بقراءتها الصّلاة.

و توضيح كلامه هو ان يقال ان استفاد من الروايتين حرمة المقدمى، و ليس مراده رحمه اللّه من حرمة المقدمى حرمته عقلا، بل غرضه انّه لو استفاد حرمته التشريعية و لكن هو من باب كون قراءتها موجبا لتفويت الوقت المحرم أو يقال باستفادة حرمة التشريعية بمعنى ان السورة الطويلة لا تقبل، لانّ تصير جزء للصّلاة فإذا لم تصر جزء، فاتيانها بعنوان الجزئية تشريع محرم يقال بحرمة الاستقلالية بمعنى كون قراءتها من المحرمات مستقلا بناء على استلزام الأمر بالشيء النهى عن ضده، بانّ يقال بان المكلف بعد كونه مأمورا بالصّلاة فى الوقت و الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده، فتكون السورة الّتى بقراءتها يفوت الوقت حرام استقلالا، فكل ذلك لا يوجب فساد الصّلاة ما لم يوجب نقص جزء أو شرط و السورة القصيرة و ان انتفت هنا،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۰

و لكنها ساقطة لضيق الوقت الثابت كونه عذرا و لو كان بسوء اختيار المكلف.

[فى ردّ كلام الشيخ الانصارى]

هذا حاصل كلامه رحمه اللّه و اعلم انّه كما قلنا ليس الدليل الدالّ على اعتبار السورة فى الصّلاة دالا الّا على اعتبار سورة ما، و هو غير مقيد لا بالقصير و لا بعدم كونها طويلة، فعلى هذا لو قرء المصلّى فى ضيق الوقت سورة يفوت به الوقت، فلا يكون إشكال من حيث عدم إتيان الجزء، لأنّ هذه السورة قابلا لأنّ تصير جزء، و لكن مخالفة الأمر بالطبيعة عصيان و محرم، فكما قلنا ليست قراءتها محرمة بمعنى كون العقاب على قراءتها بل العقاب على مخالفة الأمر المتعلّق بطبيعة الصّلاة فى الوقت، فليست قراءتها محرمة لا بالحرمة المقدمية و لا التشريعية فيما اذا قرئها بقصد الجزئية، (نعم تصير محرمة بالحرمة التشريعية لو اتى بها بقصد خصوص كونها جزء الأمر و مورده)، و لا ـ بالحرمة الاستقلالية، لما قلنا من استفادتها من الروايتين مشكل فلا تحرم بالحرمة المقدمية و لا التشريعية، لانّها قابلة لصيرورتها جزء لصدق سورة ما عليها، و لا الاستقلالية لعدم كون الأمر بالشيء مقتضيا للنهى عن ضده، بل نقول ان بهذه الصّلاة الّتى يقرأ فيها سورة يفوت معها الوقت خالف الأمر بالطبيعة، و لهذا ليست الصّلاة الّتى بها يعصى المولى قابلة لصيرورتها مقربا له، و لهذا تفسد فالسر فى فساد هذه الصّلاة ما قلنا، فصار حاصل المسألة هو بطلان الصّلاة و فسادها فافهم. «۱»

---

(۱)- اقول و لكن عندى الحكم بفساد الصّلاة المتضمنة لقراءة سورة يفوت بقراءتها الوقت مشكل لأنّ المكلف بقراءتها عصى الأمر بالطبيعة المشروطة بالوقت فصارت قراءتها مفوتا لفرد من الطبيعة و هو الصّلاة فى الوقت و ليس هذا موجبا لأنّ يفسد فردا آخر منها و هو ما بيده من الصّلاة لانّه كما افاده مدّ ظلّه تكون هذه السورة قابلة لصيرورتها جزء غاية الأمر صارت قراءتها.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۱

الموضع التاسع: هل يجوز العدول من سورة إلى سورة اخرى

اشارة

اختيارا ما لم يتجاوز النصف إلا من و الجحد و التوحيد فانّه لا يجوز العدول منهما الى سورة غيرهما و لو لم يتجاوز النصف الا فى يوم الجمعة منهما إلى الجمعة و المنافقين أم لا

[في ذكر المقامات الاربعة في المورد]

فيقع الكلام في مقامات أربعة:

المقام الأوّل: هل يجوز العدول من سورة إلى سورة اخرى أم لا؟

المقام الثاني: العدول جائز في خصوص ما لم يبلغ النصف أو لم يزد النصف أو يجوز و ان بلغ الثلثين من السورة أو يجوز و ان تجاوز من الثلثين.

المقام الثالث: هل يجوز العدول من الحجد و التوحيد الى غيرها من السور أم لا؟

المقام الرابع: بعد عدم جواز العدول من الحجد و التوحيد بغيرهما من السور هل يجوز العدول منهما بخصوص الجمعة و المنافقين في خصوص صلاة الجمعة أو يوم الجمعة أم لا؟

[في ذكر الروايات الواردة في الباب]

و قبل بيان الحق في المقام لا بدّ من ذكر الأخبار المربوطة بالمقام فنقول بعونه تعالى ان صاحب الوسائل ذكر اخبار المربوطة بالباب في أبواب ثلاثة:

الرواية الاولى: و هي ما رواها عبيد بن زرارة عن أبي عبد اللّه عليه السّلام (في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها قال له ان يرجع ما بينه و بين ان يقرأ ثلثيها). «۱»

موجبة لتفويت واجب آخر و هو الفرد الواجد للوقت فنقول أوّلا لا وجه لفساد الجزء لانّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده و ثانيا على فرض فساد الجزء لا وجه لفساد أصل الصّلاة و المسألة بعد محتاج إلى مزيد تأمل.

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة في الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۲

و هذه الرواية تدلّ على جواز العدول و تدلّ بظاهرها على جوازه في ما يقرأ ثلثيها و امّا في صورة قراءة الزائد من ثلثيها فلا تدلّ على عدم جواز العدول بل ساكتة عنه.

الرواية الثانية: و هي ما رواها محمد بن مكي الشهيد رحمه اللّه في الذكرى نقلا من كتاب البزنطي عن أبي العباس (عن أبي عبد اللّه عليه السّلام في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ في اخرى قال يرجع إلى الّتي يريد و ان بلغ النصف). «۱»

و هذه الرواية تدلّ أيضا على جواز العدول و لكن على جوازه و ان بلغ النصف و امّا في الزائد من النصف فيمكن ان يقال بدلالة مفهومها على عدم جواز العدول منها الى الاخرى. «۲»

الرواية الثالثة: و هي ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن سعد عن أحمد بن محمد عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد اللّه بن علي الحلبي و عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني و عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن المثنى الحناط عن أبي بصير كلهم عن أبي عبد اللّه عليه السّلام في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثمّ ينسى فيأخذ في اخرى حتّى يفرغ منها ثمّ يذكر قبل ان يركع قال يركع و لا يضرّه). «۳»

و هذه الرواية تدلّ على انّه لو نسي و اخذ في سورة اخرى يجزي و لا يضرّ

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة في الصّلاة من الوسائل.

(۲)- اقول و يمكن نصفه لأنّ قوله عليه السّلام و ان بلغ النصف) يدلّ على كون النصف المرتبة الخفية و هذا لا ينافى مع كون مرتبة اخفى منه و هى بعد النصف فتأمل. (المقرّر)

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۳

ذلك و لا تدلّ على جواز العدول فى حال العمد إلى سورة اخرى فالرواية غير مربوطة بما نحن فيه و تكون فى مقام بيان حكم آخر.

الرواية الرابعة: الرواية الّتى لا ربط لها بما نحن فيه «۱»، لأنّها واردة فى الصورة الّتى شرع فى قراءة سورة فغلط فيها هل له تركها و قراءة سورة اخرى او يدع المكان الّذى غلط فيه و يمضى فى قراءته و هذه الرواية مضافا إلى الاشكال فيها لاجل دلالتها على كفاية بعض السورة تدلّ على جواز العدول فى صورة وقوع الغلط فى السورة المعدول عنها فلا تدلّ على جواز العدول فى حال الاختيار و التمكن من القراءة صحيحا.

الرواية الخامسة: و هى ما رواها عمرو بن أبى نصر (قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام الرجل يقوم فى الصّلاة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد و قل يا ايّها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو اللّه أحد و قل يا ايّها الكافرون). «۲»

تدلّ الرواية على جواز العدول إلا عن الاخلاص و الجحد، و هل لها من حيث الاستثناء لها الاطلاق بمعنى دلالتها بالإطلاق على عدم جواز العدول منهما مطلقا فى كل وقت و حال أم لا، لا يبعد عدم إطلاق لها من هذه الجهة، و حيث ان الرواية تكون فى مقام بيان جواز الرجوع و العدول من كل سورة إلى غيرها غير السورتين، و ليس فى مقام بيان ان عدم جواز الرجوع منهما يكون مطلقا بل تدلّ على الاستثناء فى الجملة فتكون هذه الرواية من هذه الجهة مهملة.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۴

الرواية السادسة: و هى ما رواها الحلبى (قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام رجل قرأ فى الغداة سورة قل هو الله أحد قال لا بأس و من افتتح سورة ثمّ بدا له ان يرجع فى سورة غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد و لا يرجع منها إلى غيرها و كذلك قل يا ايّها الكافرون). «۱»

و اعلم ان أحمد بن محمد بن عيسى لا يمكن ان يروى عن ابن مسكان بدون الواسطة لما بيّنا فى طبقاتنا، فانّهما ليسا بحسب الطبقة فى مرتبة بعد مرتبة الاخرى حتّى يمكن ان يروى أحمد عن ابن مسكان، فلا بدّ من ان يكون بينهما شخص آخر حذف فى السند، ثمّ بعد ذلك نقول بانّها تدلّ على جواز العدول إلا من الجحد و التوحيد و لا يبعد كون الاطلاق للرواية من حيث الاستثناء بخلاف الرواية السابقة.

الرواية السابعة: و هى ما رواها فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن بن على بن جعفر عن اخيه (قال سألته عن الرجل إذا أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها هل يصلح له ان يقرأ نصفها ثمّ يرجع إلى السورة الّتى أراد قال نعم ما لم تكن قل هو اللّه أحد و قل يا ايّها الكافرون) «۲» تدلّ على جواز العدول إلا عن التوحيد و الجحد.

الرواية الثامنة: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السّلام فى الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة فى الجمعة فيقرأ قل هو اللّه احد قال يرجع إلى سورة الجمعة). «۳»

و هذه الرواية تدلّ على جواز الرجوع من التوحيد فى يوم الجمعة إلى سورة

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۵

الجمعة، و هل يستفاد منها جواز العدول منها بالجمعة فى خصوص صلاة الجمعة أو يجوز فى يوم الجمعة و لو فى غير صلاة الجمعة او، لا، اما قوله فى الرواية (يريد ان يقرأ سورة الجمعة فى الجمعة) فلا دلالة له على احدهما، لأنّ فى الجمعة محتمل لأنّ يكون المراد منها نفس صلاة الجمعة، و محتمل لأنّ يكون المراد منها يوم الجمعة، و لكن يمكن ان يقال بان قوله فى صدر الرواية (فى الرجل) ليس سؤاله عن خصوص صلاة الجمعة، لانّه ان كان السؤال عن صلاة الجمعة كان المناسب ان يقول فى الامام لأنّ صلاة الجمعة يأتى بها جماعة و الامام يقرأ، فمن هنا يمكن ان يقال بان المراد يوم الجمعة.

الرواية التاسعة: و هى ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد و انت تريد ان تقرأ بغيرها فامض فيها و لا ترجع إلا ان تكون فى يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة و المنافقين منها). «۱»

تدلّ على عدم جواز العدول من الاخلاص إلا في يوم الجمعة و فيها يجوز منها إلى الجمعة و المنافقين (و هل الرواية متحدة مع الرواية ۶ رواهما الحلبى أم لا).

العاشرة: و هى ما رواها عبيد بن زرارة (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أراد ان يقرأ فى سورة فاخذ فى اخرى قال فليرجع الى السورة الاولى إلا ان يقرأ بقل هو الله أحد قلت رجل صلّى الجمعة فاراد ان يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد قال يعود إلى سورة الجمعة). «۲»

الرواية الحادى عشر: و هى ما رواها على بن جعفر عليه السّلام عن اخيه موسى

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۶

بن جعفر عليه السّلام (قال سألته عن القراءة فى الجمعة بما يقرأ قال سورة الجمعة و اذا جاءك المنافقون و ان اخذت فى غيرها و ان كان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إليها). «۱»

تدلّ بظاهرها على ان السورة الّتى يقرأ فى الجمعة هى سورة الجمعة و اذا جاءك المنافقون، و ان شرع فى غيرها قطعها، و ان كان ما شرع فيه التوحيد، و قوله (ما يقرأ فى الجمعة) محتمل لأنّ يكون المراد يوم الجمعة أو خصوص صلاة الجمعة.

هذا كله فى اخبار الباب، و امّا الفتوى فاحكام الاربعة مشهور كما يظهر من النهاية «۲» و بعض آخر من القدماء «۳» رحمه اللّه مع اختلاف يسير فى كلماتهم فى ان العدول يجوز ما لم يتجاوز النصف أو ما لم يبلغ النصف (راجع عباراتهم).

[الكلام فى مقامات أربعة]

[الاول و الثانى]

إذا عرفت ذلك نقول كما قدمنا يقع الكلام فى مقامات أربعة:

المقام الأوّل: هل يجوز العدول من سورة الى اخرى أم لا، قد عرفت جوازه من بعض الأخبار المتقدمة ذكرها و هذا واضح فى الجملة و هى الرواية ۱ و ۲ و ۵ و ۶ و ۷ و ۱۰.

المقام الثانی: هل یجوز العـدول و ان تجاوز ثلثی المعـدول عنه، أو یجوز ما لم یبلغ ثلثیها، أو یجوز ما لم یتجاوز نصـفها، أو یجوز فی خصوص ما لم یبلغ نصفها.

اعلم ان بعض الروایات کما قدمنا و ان کان له إطلاق من هذا الحیث، و لکن

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- النهایة، ص ۷۷.

(۳)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۷.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۱۷

یستفاد من الروایـة الثانیـة جواز العـدول ما لم یتجاوز النصف، لأنّه قال علیه السّـلام یرجع إلی التی یریـد و ان بلغ النصف) و به قامت الشهرة لأنّ المشـهور عند القدماء قدس سرّه جواز العدول ما لم یتجاوز النصف (و ان تکن الروایة ضعیفة السند فضعفها منجبر بعمل الاصـحاب)، و بعـد مـا قلنـا مکررا من ان بنـاء القـدماء کان علی ذکر فتاوی المتلقاة عنهم علیهم السّـلام، فنکشف من کلماتهم وجود النص، ففی هـذا المورد نکشف النص و امّا الروایـة الاولی الدالّة علی جواز العدول ما لم یتجاوز ثلثیها، فهی مع قطع النظر عن احتمال کون قول المعصوم علیه السّلام ثلثها بدون الیاء بین الثاء و الهاء، نقول بانّها معرض عنها عند الاصحاب للشهرة القائمة علی خلافها.

[المقام الثالث و الرابع]

المقـام الثـالث: لا یجوز العـدول من سورة الاخلاص و الجحـد، و یـدل علی هـذا الحکم الروایـة ۵ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰ من الروایات المتقدمة، و ان کانت ۹ و ۱۰ متعرضة للااستثناء أیضا.

المقام الرابع: هل یجوز العدول من الاخلاص و الجحد فی الجمعة الی الجمعة و المنافقین أم لا؟

اعلم الروایة الثامنة تدلّ علی العدول من قل هو اللّه أحد الی الجمعة، فلا تعرض لها لا للعدول من الجحد و لا للعدول الی المنافقین، و الروایة التاسـعة تدلّ علی العدول من الاخلاص إلی الجمعة و المنافقین، بمعنی انّه لو شـرع فی الجمعة فی الاخلاص فی الرکعة الاولی من صـلاة الجمعـة یعـدل إلی سورة الجمعـة، و ان شـرع فی ثانیتها فی الاخلاص یعدل منها إلی المنافقین، و الروایة العاشـرة تدلّ علی العـدول فی الجمعـة من قل هو الله احـد إلی الجمعـة، و الروایـة الحادی عشـر تـدلّ علی العـدول من التوحید إلی الجمعة و المنافقین، فالروایة ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ تدلّ بالصراحة علی

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۱۸

العدول من الاخلاص الی الجمعة أو إلیها و الی المنافقین.

و قد یشکل فی الجحد بانّه لا دلیل علی جواز العدول منها فی الجمعة الی الجمعة و المنافقین و لکن تقول لا مجال للاشکال فیه:

اما أوّلا: فلان الشهرة قائمة علی جواز العدول منها و من الاخلاص فی الجمعة إلی الجمعة و المنافقین و هذه کاف فی إثبات الجواز.

و ثانیا: قوله علیه السّـلام فی الروایة ۱۱ (و ان اخـذت فی غیرهـا و ان کل قل هو الله أحـد فاقطعها من أوّلها و ارجع إلیهما) یـدلّ علی العدول من کل سورة إلیهما لأنّ قوله (و ان اخذت فی غیرها) مطلق فلا یبقی من هذه الجهة إشکال.

[فی ذکر بعض الفروع]

اشارة

إذا عرفت ما هو الحق فی المقامات الاربعة یقع الکلام فی الفروع:

[الاول و الثانی]

الفرع الأوّل: هـل العـدول من الاخلاص و الجحـد إلی الجمعـۀ و المنافقین یکون من باب اللزوم و الوجوب أو یکون من باب الجواز فقط.

اعلم انّه تارهٔ یقال بان فی صـلاهٔ الجمعـۀ یجب قراءهٔ الجمعـۀ و المنافقین، و یکون مفاده ما دل علی العدول منهما إلیها هو العدول فی خصوص صـلاهٔ الجمعـۀ، فیکون العـدول منهمـا إلیهمـا واجبا، و امّا لو لـم نقل بـذلک فالروایات و ان کان محتملها الوجوب و لکن لا ظهور لهـا فی ذلک، لأنّ قوله فی الروایـۀ ۸ یرجـع أو فی ۹ ترجـع أو فی ۱۰ یعـود أو فی ۱۱ فاقطعهـا یمکن کون الأـمر الواقع عقیب الحظر، بمعنی ان العـدول من الاخلاـص و الجحـد بعـد کونه غیر جـائز، فالامر بالرجوع منهما إلی الجمعـۀ و المنافقین فی یوم الجمعۀ یکون لدفع توهّم الخطر و لا ظهور لها فی الوجوب.

الفرع الثانی: هل یکون مورد جواز العدول من التوحید و الجحد إلی الجمعۀ

تبیان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۲۱۹

و المنافقین فی یوم الجمعۀ فی خصوص صلاهٔ الجمعۀ، أو هی و الظهر منها، أو هما و العصر منها، أو هن و الغداهٔ منها؟

لا یخفی علیک ان فی الروایۀ ۹ قال (یوم الجمعۀ) و الروایۀ ۸ قال فی الجمعـۀ، و قلنا باحتمال کون المراد من فی الجمعۀ یوم الجمعۀ، لاـنّه ان کان المراد خصوص صـلاهٔ الجمعـۀ، کان المناسب ان یقول السائل فی الامام، لا ان یقول فی الرجل، و امّا الروایـۀ ۱۰ فالظاهر منها خصوص صلاهٔ الجمعۀ، و امّا الروایۀ ۱۱ فقال فیها (فی الجمعۀ) فنقول انّه و ان کان المصرح فی الروایۀ ۹ یوم الجمعۀ، و لکن بعد ما کان القدر المسـلم من مورد استحباب الجمعۀ و المنافقین صلاهٔ الجمعۀ، فلا یبعد کون القدر المسلم فی صلاهٔ الجمعۀ و فی ظهرها، لأنّ التعبیر ورد غیر مرهٔ من الظهر من یوم الجمعۀ بالجمعۀ أیضا، فنقول ان القدر المسـلم جواز العدول منهما إلیهما فی صلاهٔ الجمعۀ و فی صلاهٔ الظهر من یوم الجمعۀ فافهم.

الفرع الثالث:

الظاهر من الأخبار المتقدمۀ الدالّۀ علی عدم العدول من التوحید و الجحد، هل هو الحرمۀ أو الکراهۀ؟

اعلم ان الظاهر من المشهور کون العدول منهما غیر جائز، و لکن قال المحقّق رحمه اللّه فی المعتبر «۱» بکراهۀ ذلک، و لعل وجهه هو انّه بعد کون الداعی إلی العدول لدرک الافضل غالبا، فیکون ملاک حکم الشارع فی مقام الثبوت هو درک ذلک، و لم یجز العدول منهـا إلاـ فی یوم الجمعۀ إلی خصوص الجمعـۀ و المنـافقین، لانّهمـا بمقـدار من الفضـل لا یکون فیهما ملاک العـدول، فیوجب هـذا الملاک الکراهۀ، و لکن حیث ان

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۹۱.

تبیان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۲۲۰

الظاهر من الروایات و المشهور هو عدم الجواز، فلا یبعد القول بالحرمۀ لا الکراهۀ.

الفرع الرابع:

قـد یقال بانّه کما تری یکون مورد کل الروایات الواردهٔ فی العدول هو فیمن أراد المصـلّی ان یقرأ سورهٔ فقرأ غیرها، ففی هذا المورد یجوّز العـدول إلا أحد روایتی الحلبی، و هی الروایۀ السادسۀ، فإنّ فیها لم یذکر ذلک أعنی کون إرادهٔ سابقۀ علی قراءهٔ المعدول إلیه،

و لكن هذه الرواية بقرينة روايته الاخرى و هى الرواية التاسعة المذكورة فيها (و انت تريد ان تقرأ بغيرها) لا تصير موجبا لغير ما يستفاد من سـاير الروايات لاحتمال كون روايتى الحلبى واحـدة، و لكن الناقلين عنه رواها باختلاف فى التعبير لا ان تكونا روايتين، فعلى هـذا مورد الروايات هو كون المصلّى أوّلا مريدا لقراءة سورة خاصة ثمّ شرع فى غيرها من باب غفلته لما أراد سابقا، فقال بجواز العدول فى ذلـك المورد، فلا وجه للحكم بجواز العـدول فى ما إذا شـرع فى سورة لا عن غفلـة بل شـرع عامـدا ثمّ بـدا له فى الأثناء ان يعود الى الاخرى و لكن لا وجه لاختصاص العدول بخصوص هذه الصورة.

اما أوّلا: فلان من يريـد قراءته سورة ثمّ يشـرع فى اخرى ينسـى المراد و المقصود الأوّل لا ان يـدخل فى اخرى بلا قصـد و عن غفلـة، فمورد الروايات ليس من يدخل فى سورة غفلة ثمّ جوّز العدول له منها، فعلى هذا لا يوجب كون المكلف أوّلا مريدا للمعدول إليه، و وقوع ذلك مورد السؤال لاختصاص الحكم بخصوص من يريـد أوّلا سورة ثمّ شـرع غفلـة فى اخرى فجاز له العـدول منها إلى ما أراد أوّلا.

و ثانيـا: نقول بـان وجه كون المـأخوذ فى نوع الاسـئلة الواردة فى الأخبار صورة الإرادة هو انّه حيث ان الـداعى غالبا إلى اختيار سورة خاصة يكون درك

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۱

الفضل و الثواب، فقهرا يختار الشـخص كل سورة تكون قراءتها افضل، فيريد اتيانها ثمّ حال الشـروع يقرأ سورة اخرى من باب نسـيان الاولى، فلاجل هـذا أخـذ فى السؤال صورة الإرادة من باب انّه لـدرك الافضل يريـد سورة خاصـة، ثمّ بعد الشـروع فى غيرها يبدو له مجـددا درك الافضل، فيسأل عن جواز العـدول بها و عـدمه، فلهـذا لا يوجب اختصاص السؤال بهـذه الصورة اختصاص الحكم بهـذا المورد، فيجوز العـدول سواء نسـى ما أراد قراءته أوّلا فشـرع فى اخرى، او لا يكون سـبق إرادة بل شـرع فى سورة ثمّ بـدا له فى الأثناء العدول إلى سورة اخرى.

[فى الكلام فى ما يقتضيه الاصل فى المسألة]

اشارة

إذا عرفت مـا هو الحق فى المقامـات الاربعـة و بعض الفروع المتفرعـة عليهـا، لاـ بـأس بصـرف عنان الكلام فى ما يقتضـيه الأصل فى المسألة حتّى يرجع إليه فى الموارد المشكوكة الّتى لا يستفاد حكمها من روايات الباب، فنقول بعونه تعالى:

قـد يقال بان الأصل عـدم جواز العـدول إلا فى كل مورد ثبت جوازه بالـدليل الخاص، اما لأنّ العدول يوجب القرآن بين السورتين، و امّا لاجل ان هذا يوجب الزيادة فى الصّلاة.

و لا يخفى ما فيهما من الفساد اما فى الأوّل؛

ففيه أوّلا منع كون ذلك قرانا، لانّا لو فرضـنا كون إتيان بعض سورة ثمّ إتيان سورة بعـدها من صـغريات القرآن، و لم نقل بان القرآن عبـارة عن إتيـان سورة أوّلاـ بتمامها ثمّ إتيان سورة اخرى أو بعض سورة بعـدها، و لكن محل الكلام فى القرآن، سواء كان كل مورد اتى الشـخص بسورة بقصـد الجزئيـة ثمّ يأتى باخرى بقصد كونها أيضا جزء آخرا كان كل مورد يأتى بهما بعنوان كونهما جزء واحد، فليس مورد العدول من صغرياته، لأنّ فى العدول يرفع اليد عن جزئيته السورة الاولى، و يجعل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۲

الثانية جزء، فلم يكن مورد العدول مربوطا بباب القرآن، و ثانيا بيّنا كراهة القرآن.

و امّـا ما فى الثانى، فكون ما اتى من السورة الاولى زيادة، و موجبا لبطلان الصّـلاة يكون مبنيا على عـدم جوازه، و امّا لو ثبت جوازه و لو من الأصل، فلا مانع منه.

و قد يقال بان الأصل هو جواز العدول.

[فى ذكر الامرين فى المسألة]

و المراد من هذا الأصل كما يظهر من بعض العبائر قابل لامرين:

الأوّل: ان يكون المراد من أصالة الجواز هو انّه بعد كون امر المولى و لو امرا ضمنيا بطبيعة السورة، و بعبارة اخرى بسورة ما كما قلنا و لم يبين سورة خاصة فالعقل يحكم بتخيير المكلف بين قراءة اى سورة شاء من السور، و يقال بان إطلاق الأمر يقتضى التخيير، فالمكلف مخير فى جعل اى سورة من السور فردا لطبيعة السورة المأمور بها، فإذا شرع فى سورة فله ان يتمها و يتمثل بها الأمر، و له ان يرفع اليد عنها، و يأتى بالاخرى فما لم يفرغ من قراءة سورة تكون مقتضى القاعدة التخيير و هو معنى جواز العدول إلى الاخرى، فهذا وجه كون الأصل جواز العدول.

الثانى: استصحاب التخيير، بمعنى انّه لا- إشكال فى ان المكلف قبل الشروع فى قراءة سورة كان مخيرا بين قراءة هذه السورة و بين قراءة غيرها، فبعد الشروع فى السورة الفلانية يستصحب هذا التخيير الثابت له قبل الشروع، و هذا معنى جواز العدول، فباحد هذين الوجهين يقال بكون الأصل جواز العدول إلّا فى ما ثبت عدم الجواز. «۱»

---

(۱)- اقول و يمكن ان يقال بانا نشك فى جواز العدول و عدمه و منشأ الشّك هو انّه هل يعتبر

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۳

[الكلام فى اتيان السورة]

اذا عرفت ذلك نقول: بان وجه الأوّل فاسد، لأنّ المكلف بعد كونه مكلفا بطبيعة السورة، و لو بالامر الغيرى أو الضمنى أو الانبساطى، فقهرا يكون له الاختيار فى مقام الامتثال لاختيار اى فرد من أفرادها، و امّا بعد اختياره فردا و شرع فيها فبها يتحقّق الامتثال فلا معنى للتخيير، لأنّ عدم تعيين فرد خاص من الطبيعة من ناحية الأمر يقتضى جواز اكتفاء المكلف فى مقام الامتثال باى فرد من أفرادها، و امّا بعد الشروع فى السورة و امتثال امر المولى باتيان بعض السورة فلا مجال للتخيير، لأنّ ما اتى صار مصداقا للامتثال، فلا يبقى امر حتّى يكون المكلف فى اختيار الفرد من المأمور به مخيرا. «۱»

اللهم إلا- أن يقال بان الواجب هو السورة و امتثال هذا الأمر باتيان السورة، فما لم يأت بها حيث لم يأت بالمأمور به فيكون مخيرا فى امتثال المأمور به بين اى فرد شاء، و هذا معنى جواز العدول، و لكن نقول بانّه كما قلنا فى محله بان الأمر بالمركب تعلق به و باجزائه، و لكن ليس الأمر بالاجزاء أمرا مقدميا و لا- ضمنيا، بل هذا الأمر الواحد المتعلّق بالمركب انبسط على تمام اجزائه، فتعلقه بالاجزاء يكون بمعنى انبساطه على الاجزاء فبهذا المعنى صارت الاجزاء واقعة تحت الأمر، كذلك نقول بان الاوامر المتعلقة بالأجزاء تكون بهذا النحو، بمعنى ان السورة صارت متعلق

فى الصّلاة أو فى السورة تقيده بعدم تبديل السورة أم لا فيكون المرجع هو البراءة.

(المقرّر)

(۱)- (اقول قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث بان الواجب هو السورة فهو و ان شرع فى السورة و لكن امتثال الأمر بالسورة لا يتحقّق إلا بعد إتيان تمام السورة فلم يمتثل هذا الأمر بالشروع حتّى يقال بعد الامتثال لا مجال للتخيير فإذا قلت ذلك قال مدّ ظلّه فى مقام الجواب).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۴

الأمر و ان كان امرها غيريّا كذلك ينبسط على الاجزاء بمعنى صيرورة الأمر بها منبسطا إلى كل جزء جزء من اجزاء السور، فيكون كل كلمة و آية على هذا مأمورا به بمعنى تعلق الأمر و انبساطه عليها فإذا كان كذلك نقول بان من يشرع فى قراءة السورة بقصد امتثال السورة المأمور بها، فكل ما يقرأ من السورة من الكلمات و الآيات تصير امتثالا للمأمور به، و يسقط بمقداره الأمر الانبساطى، فبعد ما شرع المصلّى فى سورة و قرء بعضها فبهذا المقدار امتثل الأمر، و بعد صيرورة ذلك المقدار فردا للامتثال و صالحا لأنّ يصير جزء للمركب، فكيف يمكن قلبه عما هو عليه و اخراجه عن هذه الصلاحية، فلا يجوز العدول بحسب القاعدة، لأنّ معنى العدول قلب ما وقع فرد للامتثال عما هو عليه من صيرورته مصداقا للطبيعة و امتثالا للامر بها، و هذا غير ممكن، فلاجل هذا تكون مقتضى القاعدة هو عدم جواز العدول من سورة إلى سورة اخرى. «۱»

---

(۱)- اقول كما قلت بحضرته ادام اللّه ظله فى مجلس البحث بان من يدعى كون الأصل هو جواز العدول ان كان مراده ما اقول من ان إطلاق الأمر يقتضى تخيير المكلف فى اختيار اى فرد شاء من أفراد الطبيعة المأمور بها فلو فرض تمامية ما افدت من كون و زان أبعاض الاجزاء و جزء الجزء وزان الجزء بالنسبة إلى المركب بمعنى كون اعتبار جزء الجزء اعتبار الجزء بالنسبة المركب فكما أن الأمر بالمركب ينبسط إلى الاجزاء كذلك ينبسط امر الجزء و ان كان غيريا الى اجزائه أى جزء الجزء فكما ان من يشرع فى الصّلاة فبكل جزء يأتى به يسقط الأمر بالمركب بالنسبة إليه و ان كان سقوط كله مراعى باتيان ما بقى من الاجزاء كذلك من شرع فى جزء من اجزائها فبكل مقدار يأتى من جزء الجزء يسقط الأمر بالجزء و ان كان سقوط كل امره مراعى باتيان جميع اجزاء الجزء (و الحال ان ذلك مورد الاشكال فى النظر لعدم كون اعتبار جزء الجزء عند العرف اعتبار جزء الكل).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۵

مضافا إلى انّه يقال فى الجواب عن الوجه الأوّل المتمسك بجواز العدول بان إطلاق الأمر و ان فرض اقتضائه تخيير المكلف فى أفراد الطبيعة و لكن يكون ذلك قبل شروعه فى الفرد و امّا بعد الشروع فلا نسلم هذا التخيير. «۱»

و لكن مع ذلك نقول بان ذلك لا يستلزم عدم بقاء التخيير، حيث ان المكلف ما لم يمتثل الأمر يكون بالخيار بين امتثال الطبيعة فى ضمن اى فرد شاء، ففى المقام ما لم يمتثل الأمر بالجزء و هو السورة لعدم إتيان تمام السورة على الفرض، بل هو مشتغل بها، فالامر بالجزء باق و لو باعتبار ما بقى من اجزائه، فالتخيير الّذى يقتضى إطلاق الأمر بالجزء باق بحاله، فله رفع اليد عما بيده من السورة و اختيار فرد آخر، و لا تقل بان ما وقع من الجزء للجزء و لا يقبل خروجه عن صلاحية الجزئية، فلا يمكن تبديل السورة بسورة اخرى، و اخراج ما وقع من الصلاحية الحاصلة له، لأنّ ذلك لا يوجب عدم جواز العدول حيث ان ما وقع من السورة، و ان كانت قابلة و صالحة لأنّ يصير جزء للسورة، و لكن حيث ان المصلّى لم يأت بما بقى من السورة و له التخيير و تبديل الفرد بفرد آخر فى مقام امتثال الطبيعة، فله ان يأتى بما بقى من اجزاء ما بيده من السورة، و له رفع اليد و إتيان سورة اخرى، و لازم ذلك عدم قابلية ما اتى من السورة الاولى، لأنّ تصير فردا للطبيعة المأمور بها.

و الحاصل انّا نقول ان التخيير الّذى يقتضى إطلاق الأمر، باق ما لم يمتثل الأمر و لازم ذلك تخير المكلف إلى ما قبل إتيان السورة، و لو قبل آخر كلمة منها رفع اليد عنها و إتيان سورة اخرى، كما ان هذا التخيير فى أصل الصّلاة و إتيان اى فرد من أفرادها و لو لم يكن قطع الصّلاة حراما لقلنا ببقاء التخيير و لو قبل عليكم من فرد من الصّلاة، و كون المكلف مخيرا بين اتمامها و بين رفع اليد عنها و اختيار فرد آخر فهذا وجه صحيح. و لم يقم ما افاده مد ظله بنظرى القاصر فافهم. (المقرّر)

(۱)- اقول و فى هذا الكلام نظر لانه ان لم يكن الأمر مطلقا فلا بدّ من الالتزام بكونه مقيدا فان ادعى ان إطلاق الأمر لا يقتضى التخيير

بعد الشروع فلا بدّ من التزامه بان بعد الشروع يكون الأمر مقيدا بكون الطبيعة فى ضمن ما شرع من الفرد و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به بل الأمر باق بإطلاقه و لم يصر مقيدا بكون امتثالها بالفرد الّذى شرع فيه فلا وجه لهذا الكلام.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۶

و امّا الوجه الثانى من الوجهين المتمسك بهما لكون الأصل هو جواز العدول اعنى الاستصحاب بان يقال كان المصلّى قبل الشروع فى سورة خاصة مخيرا بين اختيار اى فرد شاء من السور فيستصحب هذا التخيير بعد الشروع فى السورة الخاصة و اثره جواز العدول من سورة إلى سورة اخرى ففيه ان المعتبر فى الاستصحاب هو بقاء الموضوع و اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة و فى المقام ليس الموضوع باقيا لتبدله فإنّ المتيقن تخييره قبل الشروع و قد تبدل ذلك لانه شرع فى السورة هذا تمام الكلام فى هذه المسألة.

الموضع العاشر:

اشارة

قال المحقق رحمه اللّه فى الشرائع «۱» روى اصحابنا ان الضحى و الم نشرح سورة واحدة، و كذا الفيل و لايلاف، فلا يجوز أفراد إحداهما عن صاحبتها فى كل ركعة.

اعلم ان هذا الحكم مشهور عند الاصحاب كما يظهر من الشيخ رحمه اللّه «۲» و السيد رحمه اللّه «۳» و الصدوق رحمه اللّه «۴» و غيرهم، و يكفى وجها لهذا الحكم هو تسلم الحكم بين القدماء رحمه اللّه لما قلنا غير مرة من انّه بعد كون بنائهم رحمه اللّه على الاقتصار فى كتبهم على ذكر خصوص الفتاوى المتلقاة عنهم عليهم السّلام و كوننا و هم أهل النص و كونهم اللاحظين لبعض المجامع و كتب الحديث الّذى لم يصل إلينا، فمع ذلك كله لو اتوا على شىء، و الحال ان العامة لم يقل به اصلا، فنكشف ذلك من وقوفهم على نص على هذا

(۱)- الشرائع، ج ۱، ص ۸۳ جواهر، ج ۱۰، ص ۲۰.

(۲)- النهاية، ص ۷۷.

(۳)- الانتصار، ص ۱۴۶.

(۴)- الهداية، ص ۱۳۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۷

الحكم، فعلى هذا نقول بانهم وقفوا على نص دالّ على الحكم المذكور، و افتوا على طبعة و لهذا قال السيّد رحمه اللّه فى الانتصار «۱» بان هذا الحكم من متفردات الامامية، و لهذا قال المحقق «۲» رحمه اللّه روى اصحابنا.

هذا حال المسألة مع قطع النظر عما فى ايدينا من الأخبار.

[فى الروايات الواردة فى المسألة]

و امّا الأخبار فنقول: ذكر صاحب الوسائل رحمه اللّه روايات:

الاولى: ما رواها العلاء عن زيد الشحام (قال صلّى بنا ابو عبد اللّه عليه السّلام الفجر فقرأ الضحى و الم نشرح فى ركعة). «۳»

تدلّ الرواية على نقل فعله عليه السّلام و امّا كون وجه فعله من باب كونهما سورة واحدة، و لهذا جمع بينهما أو كان وجه فعله جواز القرآن بين السورتين فلا دلالة لها على احدهما فلا تدلّ لا على كونهما سورة واحدة، و لزوم الجمع بينهما لو بنى المصلّى على

قراءتهما فى الصّلاة و لا على عدمه.

الثانية: ما رواها ابن مسكان عن زيد الشحام (قال صلّى بنا ابو عبد اللّه عليه السّلام فقرأ بنا بالضحى و الم نشرح). «۴»

و هذه الرواية لا تدلّ على كون قراءتهما فى ركعة واحدة أو ركعتين فلا دلالة لها على ما نحن فيه.

---

(۱)- الانتصار، ص ۱۴۶.

(۲)- الشرائع، ج ۱، ص ۸۳.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

الثالثة: ما رواها ابن أبى عمير عن بعض اصحابنا عن زيد الشحام (قال صلّى بنا ابو عبد اللّه عليه السّلام فقرأ فى الاولى الضحى و الثانية الم نشرح لك صدرك). «۱»

و هذه الرواية أوّلا قابل لأنّ تحمل على كون قراءة الضحى فى الركعة الاولى و الم نشرح فى الركعة الثانية من باب جواز التبعيض فى السورة فقرأ بعضها فى ركعة و قرا بعضها فى ركعة اخرى، و ثانيا لا تدلّ إلا على نقل فعله عليه السّلام، و يمكن كون فعله لاجل التقية، و الحاصل انّه مع تسلم الحكم بين الاصحاب تكون الرواية معرضا عنها فلا يعتنى بها.

الرابعة: ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسى فى مجمع البيان (قال روا اصحابنا ان الضحى و الم نشرح سورة واحدة و كذا سورة أ لم تر كيف و لِإِيلافِ قُرَيْشٍ). «۲»

و قد ذكر فى الباب بعض روايات اخرى و لا حاجة إلى ذكرها، لأنّ كل هذه الروايات لا يكفى لاثبات هذا الحكم المذكور و لا لنفيه، و العمدة هو تسلم الحكم بين قدماء الاصحاب رحمهم اللّه و لو شاء أحد ان يحتاط فالاحتياط إتيان سورة غير هذه الاربع المذكورة فى مقام امتثال الأمر المتعلّق بطبيعة السورة فى الصّلاة فافهم.

ثمّ ان هنا كلاما آخرا، و هو انّه بعد كون الضحى و الم نشرح سورة واحدة، و كذلك بعد كون أ لم تر و لايلاف سورة واحدة، لو بنى المصلّى على إتيان الم نشرح بعد الضحى، فهل يجوز أو يلزم قراءة البسملة قبل الم نشرح أو لا يلزم أو لا يجوز قراءة

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

البسملة، و هكذا فى أ لم تر و لايلاف، و بعبارة اخرى يأتى ببسملتين أو بسملة واحدة قبلهما، و هذه الجهة محل كلام و خلاف بين الاصحاب، يظهر من بعضهم عدم الافتقار إلى البسملة (و نسب فى البحار هذا القول الى الاكثر، بل عن التهذيب عندنا لا يفصل بينهما بالبسملة، و عن التبيان «۱» و مجمع البيان ان الاصحاب لا يفصلون بينهما) و هذا مختار المحقق رحمه اللّه فى الشرائع «۲» حيث قال و لا يفتقر إلى البسملة بينهما على الاشهر، و يظهر من بعضهم الافتقار إليها، فهل الحق عدم الافتقار إليها أو الافتقار بها ما يمكن ان يكون وجها للاوّل.

امّا أوّلا فلانه بعد كون الضحى و الم نشرح على الفرض سورة واحدة و هكذا أ لم تر و لايلاف و البسملة تقع فى ابتداء السورة فلا افتقار إلى البسملة بين الضحى و الم نشرح، و كذا بين أ لم تر و لايلاف.

و امّا ثانيا بان البسملة لم تكن فى مصحف «۳» أبى و قراءته اقرب القراءات بقراءته الائمة عليهم السّلام بل فى رواية ما يدلّ على انهم

عليهم السّلام يقرءون موافقا لقراءته، و امّا وجه لزوم قرأته البسملة فهو ان يقال بعد كون البسملة مذكورة فى ابتداء كل من السور الاربع فمقدار المسلم كون هذه السورة الاربع سورتين، و امّا سقوط البسملة من بينهما فلا وجه له مع كونها مذكورة فى المصاحف.

[فى ذكر القول المشهور عند القدماء]

إذا عرفت ذلك نقول بانّه كما بيّنا كان عدم الافتقار إلى البسملة بل عدم

---

(۱)- التبيان، ج ۱۰، ص ۳۷۱، مجمع البيان ج ۵، ص ۵۰۷.

(۲)- الشرائع، ج ۱، ص ۷۳.

(۳)- مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۴۴.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۰

الفصل بينهما بها مشهورا عند القدماء قدس سرّه لما قلنا من ان ظاهر الشيخ رحمه اللّه فى التهذيب «۱» و فى التبيان «۲» و ظاهر الطبرسى رحمه اللّه فى مجمع البيان «۳» ظاهر المحقق رحمه اللّه و ظاهر المجلسى «۴» رحمه اللّه هو كون عدم الفصل بينهما بالبسملة مشهورا مثل أصل الحكم بكونهما سورة واحدة، مضافا إلى ان الشافعى من العامة قال (ان البسملة آية من اوّل سورة الحمد بلا خلاف بينهم و فى كونها آية من كل سورة قولان: احدهما آية من اوّل كل سورة، و ثانيهما: انّها بعض آية من كل سورة و انها انّما تتمّ بما بعدها فتصير آية، و قال أحمد و إسحاق و ابو ثور و ابو عبيدة و عطا و الزهرى و عبد اللّه بن المبارك منهم انّها آية من اوّل كل سورة حتّى انّه قال من ترك بسم اللّه الرحمن الرحيم ترك مائة و ثلث عشر آية، و قال ابو حنيفة و مالك و الاوزاعى و داود منهم ليست آية من فاتحة الكتاب و لا- من سائر السور فهم بين من يدعى كونها جزء القرآن و السورة، غاية الأمر بعضهم يقولون بكونها آية مستقلة من كل سورة، و بعضهم بانّها بعض الآية فى غير الفاتحة، و امّا فيها فآية بلا خلاف، و بين من يدعى عدم كونها جزء السور اصلا بل يقرأ تيمّنا و تبرّكا و بعد كون خارجية البسملة بهذا النحو عند المسلمين و هو كون البسملة الواقعة فى اوائل السورة غير البسملة الواقعة فى وسط سورة النمل، تقع فى أوّلها اما من باب جزئيتها للسورة على قول، و امّا يتمنا على قول آخر، بحيث كانت دعوى كون البسملة واقعة فى ما بين سورة من السور

---

(۱)- التهذيب، ج ۲، ص ۷۲.

(۲)- التبيان، ج ۱۰، ص ۳۷۱.

(۳)- مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۰۷.

(۴)- بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۴۶.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۱

امر مستنكرا، و كان هذا الأمر عندهم واضحا بحيث ان من يقول بكونها آية من اوّل السور، قال من تركها ترك مائة و ثلث عشر آية فمع فرض كون خارجيتها هكذا عند المسلمين، فهل ترى من بيان كون الضحى و الم نشرح سورة واحدة و كون أ لم تر و لايلاف سورة واحدة إلا عدم كون البسملة فاصل بين الضحى و الم نشرح و بين الفيل و لايلاف لانها سورة واحدة ليست البسملة إلا فى اوائل السور، فلاجل ذلك مع تسلم عدم الفصل بالبسملة بين القدماء قدس سرّه نقول بعدم الفصل بها و عدم افتقار بها فى مقام القراءة فى الصّلاة. «۱»

---

(۱)- (اقول كما قلت بحضرته مدّ ظلّه فى مجلس البحث اما أوّلا- كما قال بعض بعد كون البسملة فى ابتداء كل السور الاربع المذكورة فى المصاحف فلا- وجه لتركها غاية الأمر دلت الروايات على كونها سورة واحدة و لعل وجه تخيل كونها اربع سور لا سورتين هو ما رأوا من ان البسملة فى اوائل كل منها فدفع هذا التوهّم بانّها سورتان و ليس الافتتاح بالبسملة دليلا على كونها اربع لعدم منافات بين الفصل بالبسملة بينهما و بين كونهما سورة واحدة و امّا ثانيا و هو العمدة فهو انّه ان قلنا كما افاد مدّ ظله بان معنى ورود الرواية منهم عليهم السّلام بانهما سورة واحدة هى عدم جواز الفصل بينهما بالبسملة و عدم كون بسملة بينهما و يضم ذلك مع ما هو مسلم عندنا من ان البسملة جزء لكل سورة و من جملة اجزاء القرآن فإذا قلنا بعدم الفصل بينهما بالبسملة و معناه عدم كون هذه البسملة جزء للسورة و اجزاء القرآن المنزل من السماء فمع كونها فى المصاحف و كونها من جملة ما بين الدفتين و عدّها من القرآن الكريم فلازم هذه الدعوى كون البسملة الفاصلة بينهما من الزيادات الواقعة فى الكتاب الكريم و بعبارة اخرى توجب هذه الدعوى القول بزيادة البسملتين فى القرآن و لازم ذلك هو الالتزام بالتحريف فى الكتاب العزيز و الحال ان بطلان التحريف بالزيادة فيه من المسلمات عند الخاصّة و ان كان كلام فى التحريف بالنقيصة و الحال ان الحق فساد القول بالتحريف بالنقيصة أيضا و امّا ثالثا فيمكن ان يقال بجواز قراءة البسملتين فى الصّلاة لو بنى المصلّى على قراءة السورتين من اربع سور المذكورة و الفصل بين السورتين.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۲

[فى ذكر قول الفقهاء فى الفصل بالبسملة و عدم الفصل]

اعلم ان الشّيخ رحمه اللّه و صاحب مجمع البيان رحمه اللّه و بعض آخر كالمحقّق رحمه اللّه فى الشرائع ملتزمون بعدم الفصل بينهما بالبسملة و ابن ادريس «۱» رحمه اللّه و المحقّق رحمه اللّه فى المعتبر و جمع من المتأخرين التزموا بقراءته البسملة الفاصل بينهما، فمن التزامهم لا يمكن كشف نص على لزوم قراءته مع التزام مثل الشّيخ رحمه اللّه فى التبيان بعدم الفصل

بالبسملة لما ورد فى الرواية بانّه (اقرءوا كما يقرأ الناس) فلو لم نقل بكون البسملة الفاصل بينهما جزء للقرآن و لكن تجب قراءتها فى الصّلاة لاجل ذلك و ان قلت بان اقرءوا كما يقرأ الناس يكون فى مقام بيان القراءة على طبق قرأته الناس فى صورة اختلاف القراءات لا فى مثل المقام قلت بانه لا مانع لشمولها لمثل المورد أيضا و امّا رابعا و هو الوجه الّذى قلت بحضرته مدّ ظلّه فى اليوم البعد حين البحث و هو اليوم الاثنين الخامس من جمادى الاولى من شهور سنة ۱۳۷۳ من الهجرة و هو انّه بعد ما نرى من كون البسملة مذكورة بين الضحى و الم نشرح و بين الفيل و لايلاف و بعد كون البسملة على مختارنا جزء للقرآن و آية من كل سورة فالضحى و الم نشرح مع بسملتهما سورة واحدة و كذلك الفيل و لايلاف مع بسملتهما سورة واحدة من القرآن فإذا قال المعصوم عليه السّلام و روى عنه بان الضحى و الم نشرح سورة واحدة أو ان الفيل و لايلاف سورة واحدة فظاهر كلامه عليه السّلام هو كونهما بالوضع الّذى يكون فى القرآن أعنى مع بسملتهما سورة واحدة و ان كانت البسملة خارجة فكان المناسب ان يبينه عليه السّلام فنفس ما ورد من كونهما سورة واحدة دليل على احتياجهما ببسملتين و عدم كون البسملة الفاصلة خارجة عنها و الشاهد على صدق مدعانا هو ما ترى من ان فى البعض السور المحكوم باحكام لا يقال ان البسملة خارجة عنها مثلا إذا قال اقرأ سورة الجمعة و المنافقين لا يقال ان بسملتهما ليست جزء السورتين بل الظاهر كون السورة بتمامها محكومة بحكم الكذائى مع بسملتها و ليس هذا إلا من باب ان السورة تشمل للبسملة أيضا ففى المقام بعد ما يقول الضحى و الم نشرح سورة واحدة لا يفهم منه الا كونهما بوضعهما فى القرآن و هو كونهما مبدوتان بالبسملة سورة واحدة فافهم ثمّ ان مدّ ظله العالى عطف عنان كلامه حول ما افاده سابقا من عدم الفصل بالبسملة بينهما بعد ذكر القائلين بكلى طرفين فى المسألة فقال). (المقرّر)

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۲۱.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۳۳

بينها بالبسملة، فعلى هذا نقول يظهر من الفخر الرازى فى تفسيره الكبير بان فى العامة من يقول بكونهما سورة واحدة و انه لا يفصل بينهما بالبسملة، و على هذا ليس الحكم من متفردات الامامية كما قال السيّد رحمه اللّه (الا ان يقال بان القائل بينهم قليل بحيث لا تعدّ المسألة خلافيا عندهم)، و كما قلنا سابقا كل من يقول منهم بكون البسملة جزء من السور أو يقول بعدم جزئيتها لها بل يذكر تيمنا و تبركا يقول بكون البسملة فى ابتداء السور، فعلى هذا ما له الخارجية هو كون البسملة فى غير سورة النمل واقعة فى ابتداء السور، فلكل سورة بسملة اما جزء أو تيمنا، فمع هذه الخارجية عند المسلمين إذا قال المعصوم عليه السّلام بانّ الضحى و الم نشرح سورة واحدة و الفيل و لايلاف سورة واحدة لا يفهم إلا عدم كون البسملة بينهما بل لهما بسملة واحدة فى أوّلهما، و لهذا كما نقل الفخر من يقول من العامة بكونهما واحدة يقول بعدم الفصل بالبسملة، و هذا ليس إلّا من باب ان لكل سورة بسملة واحدة عندهم و بعد كونهما سورة، فليس لهما إلّا بسملة واحدة فلا يبقى منشأ لتوهّم كون البسملة الفاصلة جزء لها إلّا ممّا يرى فى المصاحف الّتى تكون بايدينا انّه كتبت فيها هذه السورة الاربع مع البسملات الاربع، و هذا لا يكفى لاثبات جزئية البسملة الفاصلة بينهما، لانّه بعد عدها سورة واحدة و كون البسملة فى اوّل كل سورة فلا يعلم كون البسملة الفاصلة بينهما جزء للقرآن.

ان قلت بان البسملة الفاصلة بينهما صارت سببا لتوهم كونهما سورتين فهذه البسملة ليست خارجة منها.

قلت بعد تنزيل ما ورد منهم عليهم السّلام من كونهما سورة واحدة على عدم فصل

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۳۴

بالبسملة كما فهم الاصحاب، لاجل ما كان معروفا خارجا من كون البسملة فى ابتداء كل سورة، لا ما بين السور إلا فى سورة النمل، فلا يبقى مجال لتوهم كون البسملة جزء لها و من ذكر البسملة بينهما هو من يقول بكونهما سورتين، و الّا من يقول من العامة بكونهما سورة واحدة يقول بانّه لا يفصل بينهما بالبسملة كما نقل الفخر فى تفسيره، فمما ذكرنا يظهر لك ان الحق هو انّه لا يفصل بينهما بالبسملة و لو أراد أحد ان يأتى بها يمكن ان يأتى بها بقصد الرجاء و لا يمكن قراءتها بقصد الجزئية فافهم.

و امّا الاجماع على عدم التحريف بالزيادة فى القرآن فمع قول الشّيخ رحمه اللّه بعد الفصل بينهما بالبسملة لا يصح دعوى شمول هذا الاجماع للمورد فلا وجه للاشكال بان القول بعدم الفصل بينهما بالبسملة يوجب الالتزام بالتحريف بالزيادة فى الكتاب العزيز المجمع عليه بطلانه لما قلنا من عدم شمول الاجماع للمورد. «۱»

الموضع الحادى عشر:

اشارة

اعلم ان وجوب الجهر بالقراءة على الرجال فى ركعتى الفجر و اولتين من المغرب و العشاء و الاخفات فى غيرها يكون تقريبا من المسلمات عند الخاصة، و ان خالف فى ذلك المرتضى رحمه اللّه، و قال باستحباب الجهر فى هذه الموارد، و لا إشكال فى كون عمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ذلك، و كذلك الصحابة و التابعين، و لهذا كان الجهر فى بعض الصلوات و الاخفات فى بعضها امرا مفروغا عنه عند المسلمين فلو ترى عدم ذكر فى كل الروايات أو فى بعضها عن الموضع الّذى يجب فيه الجهر من الصلوات أو الاخفات بل يرى ذكر حكمه فى الروايات فقط،

---

(۱)- اقول كما قلت سابقا الالتزام بعدم الفصل بينهما بالبسملة ممّا لا افهم له وجها وجيها لما قلت سابقا فلا نطيل الكلام باعادته. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۵

يكون ذلك لاجل ما قلنا من كون العمل على الجهر فى الموارد المذكورة و الاخفات فى غيرها، و مع كون العمل على ذلك فكان محل الجهر و هو ركعتى الفجر و اولتين من المغرب و العشاء امرا معلوما غير محتاج تعرضه فى ضمن الاسئلة و الاجوبة فى الروايات.

[فى ذكر الروايات المربوطة بالباب]

إذا عرفت ذلك كله نعطف عنان الكلام إلى ذكر روايات الباب فنقول بعونه تعالى:

الاولى: و هى تدلّ على بيان ذكر علّة الجهر فى ما يجهر و الاحفات فى ما يخفت و فيها التعرض لوجوب الجهر فى الموارد المذكورة. «۱»

الثانية: و هى مشتملة على ذكر علّة اخرى لجعل الجهر فى الموارد المعلومة و الاخفات فى بعض الموارد. «۲»

الثالثة: و يستفاد منها كون المجعول الجهر فى بعض الموارد و الاخفات فى بعض الموارد. «۳»

الرابعة: الرواية ۴ من الباب المذكور. «۴»

الخامسة: تدلّ على ان فعل الرضا عليه السّلام كان على الجهر فى الموارد الثلاثة المذكورة و فى صلاة الليل و الشفع و الوتر و الاخفات فى الظهر و العصر. «۵»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۵)- الرواية ۵ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۶

السادسة: ما رواها زرارة (عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه و اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه فقال اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شىء عليه و قد تمّت صلاته) «۱».

السابعة: و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال قلت رجل جهر بالقراءة فى ما لا ينبغى الجهر فيه أو اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه و ترك القراءة فيما ينبغى القراءة فيه او قرء فى ما لا ينبغى القراءة فيه فقال اى ذلك فعل ناسيا أو ساهيا فلا شىء عليه). «۲»

تدلّ الرواية السادسة على التفصيل بين ترك الاجهار فى ما ينبغى الاجهار فيه، و ترك الاخفاء فى ما ينبغى الاخفاء فيه عمدا، فتجب الاعادة، و بين تركه ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فلا تجب الاعادة، فمن وجوب الاعادة بترك ذلك عمدا نفهم كون الاجهار فى ما ينبغى الاجهار فيه، و الاخفاء فى ما ينبغى الاخفاء فيه واجب.

و يستفاد من الرواية السابعة أيضا لكن ليس ظهورها مثل السادسة (و على كل حال لو كنا و هذه الروايات يستفاد من مجموعها كون الجهر مجعولا، كما فى بعضها و واجبا كما فى بعضها فى الموارد المذكورة، و الاخفاء فى غيرها، و عدم التصريح بموضع الجهر و الاخفات، أعنى عدم التصريح بان محل الجهر هو الركعتان من الفجر، و ركعتان من المغرب و العشاء، و الاخفاء فى الظهر و العصر لا يضرّ بالمقصود، لانّه بعد معهودية عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الصحابة و التابعين على الجهر فى هذه الموارد،

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۷

و الاخفاء فى غيرها تكون الأخبار ناظرة إليها، فإنّ قوله جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه، أو اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه، يكون ناظرا إلى ما هو المغروس عند السائل من كون مواضع الاجهار الموارد المذكورة و موارد الاخفاء غيرها.

هذا حال هذه الأخبار، و فى قبال ذلك كله الرواية الّتى رواها على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السّلام (قال سألته عن الرجل يصلّى من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا يجهر قال ان شاء جهر و ان شاء لم يفعل). «۱»

تدلّ بظاهرها على تخيير المصلّى بين الاجهار فى موضع الجهر، و بين الاخفاء.

[فى ذكر الفتاوى]

هذا كله الأخبار المربوطة بالمقام، اما الفتاوى: فامّا العامة فالجمهور منهم قائلون باستحباب الجهر فى المواضع المذكورة، و المخالف فيهم على ما فى التذكرة ليس إلا أبى ليلى فانّه قال بوجوب الجهر كما عليه المشهور من الخاصة، و اما الخاصة فالمشهور بينهم هو وجوب الجهر، بل لم ينقل الخلاف إلا عن السيّد رحمه اللّه و الاسكافى رحمه اللّه فانهما قائلان بالاستحباب كما ذهب إليه جمهور العامة.

إذا عرفت ذلك نقول، بانّه كما قلنا لا إشكال فى كون عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هو الجهر فى المواضع المذكورة، كما ان عمله مسلم عند المسلمين و كان تسلم عمله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ذلك بنحو وقع الخلاف بين العامة فى وجوب قراءة شىء فى الثالثة من المغرب و ركعتى الآخرتين من العشاء و عدمه، فمن يقول منهم بعدم وجوب شىء يدعى ان من النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يسمع شىء فيها، فعمله مسلم بانّه كان يجهر فى المواضع المذكورة فإذا ضم عمله الشريف مستمرا على الجهر مع قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بانّه (صلوا كما رأيتمونى

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۸

اصلى) تكشف من عمله وجوب الجهر، و لا- يقال من ان الفعل اعم من كونه من باب الوجوب أو الاستحباب لما قلنا من ان عمله مع قوله المذكور يفيد الوجوب.

فمما ذكرنا يظهر لك بانّه ان كنا فى محيط فقه العامة و اغمضنا عن النصوص الواردة من أهل البيت عليهم السّلام و مشينا على رويتهم، فلا بدّ لنا من الالتزام بالوجوب لا استحباب الجهر، و على كل حال نقول: اما عندنا فقد دلت رواية زرارة المتقدمة ذكرها على نقض الصّلاة و وجوب اعادتها لو جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه، و اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه، متعمدا و فى قبالها دلت رواية على بن جعفر المتقدمة ذكرها على عدم وجوب الجهر، و تخيير المكلف بين الجهر و الاخفات، و افتى على طبق الاولى الشّيخ رحمه اللّه و غيره و على طبق الثانية السيّد رحمه اللّه فما نقول نحن فى المقام

[فى ذكر الوجوه فى ما نحن فيه]

اشارة

ما يمكن أن يقال وجوه:

الوجه الأوّل:

ان يقال بانّه بعد كون جمهور العامة قائلين بالاستحباب لا الوجوب، فتحمل رواية على بن جعفر على التقية، فتكون رواية زرارة بلا معارض.

و فيه، ان حمل رواية على بن جعفر على التقية مشكل، لانه مع ثبوت عمل مستمر من النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على الجهر عند العامة، فلا موجب لأنّ يفتى موسى بن جعفر عليهما السّلام على التخيير تقية، لانه لو عرفت العامة التزام الخاصّة بالوجوب لا يوجب محذور للشيعة (و له عليه السّلام فحمل الرواية على التقية مشكل. «۱»

(۱)- اقول لا ينافى ثبوت عمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مع كون اظهار حكم وجوب الجهر خلاف التقية، لان التقية كانت فى اظهار خلاف فتواهم و رأيهم، كما ترى فى ساير موارد التقية، فإنّ الشيعة لو اظهروا حكما على خلاف فتوى علمائهم صاروا فى معرض الايذاء و ان كان حكمهم.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۵، ص: ۲۳۹

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۳۹

[فى ذكر الوجه الثانى و الثالث]

الوجه الثانى: ان يقال بجمع العرفى بينهما، بان ظاهر رواية زرارة وجوب الاعادة مع عدم الجهر، و رواية على بن جعفر نص فى عدم وجوب الجهر، فيحمل الظاهر على النص و تكون النتيجة هى استحباب الجهر.

و فيه، انّه و ان كان هذا الجمع جمعا عرفيا فى حدّ ذاته، و موافقا لما مشينا و قلنا فى الأمر من ان امر المولى و بعثه الى فعل من الافعال، و يفيد هذا البعث فى حدّ ذاته الوجوب لو لم يصل بيان من المتكلم الآمر على الاستحباب بالتفصيل الّذى قلنا فى الاصول، ففيما ورد طلب فى دليل و ورد جواز تركه فى دليل آخر فيرفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب، و لكن لا مجال لهذا الجمع فى المقام، لأنّه و لو فرضت قابلية حمل فعله عليه السّلام فى رواية زرارة (و عليه الاعادة) على الاستحباب بقرينة رواية على بن جعفر، و لكن قوله فى رواية زرارة قبل هذه الفقرة (فقد نقض صلاته) غير قابل على الحمل على الاستحباب فلا وجه لهذا الجمع.

الوجه الثالث: هو ان يقال بانّه بعد عدم امكان جمع العرفى بين الروايتين، لأنّ قوله فى رواية زرارة (فقد نقض صلاته) صريح فى نقض الصّلاة بترك الجهر عمدا، و رواية على بن جعفر تدلّ على جواز ترك الجهر و لازمه عدم نقض بترك الجهر، فبينهما التعارض.

على طبق عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو روايته، ففى المقام بعد كون جمهور العامة قائلين بالاستحباب يمكن كون حكم موسى بن جعفر عليه السّلام على خلاف التقية، لكن يوهن الحمل على التقية من جهة اخرى، و هو ان التخيير معناه كون طرفى التخيير مساويا، و هذا مخالف مع القول باستحباب أحد طرفى المسألة، فالحكم بالتخيير مخالف مع فتوى العامة من استحباب الجهر، فعلى هذا يكون حمل الرواية على التقية مشكل). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۴۰

نقول بانّه فی مقام التعارض حیث انّه لا بـد من الاخـذ بما فیه المرجـح من الروایتین فلا إشـکال فی لزوم الاخـذ بروایـهٔ زرارهٔ، و طرح روایهٔ علی بن جعفر لکون الشـهرهٔ الفتوائیهٔ و الروائیهٔ علی طبق روایهٔ زرارهٔ، فبهذا الوجه نقول بان الحق هو وجوب الجهر فی المواضع المذکورهٔ و الاخفات فی غیرها، فافهم.

[فی ذکر بعض الفروع فی المسألهٔ]

اشارهٔ

ثمّ اعلم ان هنا فروعا:

الفرع الأوّل:

اشارهٔ

فی انّه بما یتحقّق الجهر و الاخفات.

قد یقال بان اقل الجهر هو ان یسـمع الکلام القریب الصـحیح إذا اسـتمع و الاخفات ان یسمع نفسه ان کان یسمع، و قد یقال بان الحق هـو کـون الجهر و الاخفـات من الصـفات العارضـهٔ للصوت، فیقـال صوت جهوری، و لاـ یبعـد کون الأـمر کـذلک، لأنّهمـا و صـفان للصوت، فلو کان للصوت جوهر یقال انّه اجهر فی صوته و ان لم یسـمعه أحـد، و یقال للصوت الّذی لم یکن له جوهر بانّه اخفی فی صوته و ان یسمعه أحد، فالمیزان فی الجهر و الاخفات هو هذا.

[فی ذکر الروایات الواردهٔ فی الباب]

و امّا الأخبـار فلاـ دلالـهٔ لهـا علی إثبـات مـا اسـتظهرنا، و لاـ علی خلافه فتـذکر الأخبـار حتّی یظهر لک ذلک فنقول بعونه تعالی بان الروایات هی ما جمعها صاحب الوسائل رحمه اللّه فی الباب ۳۳ من أبواب القراءهٔ فی الصّلاهٔ:

الاولی: و هی ما رواها زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام (قال لا یکتب من القراءهٔ و الدعاء إلا ما اسمع نفسه). «۱»

هذه الروایهٔ تدلّ علی عدم کتابهٔ القرآن و الدعاء إلا ما اسمع نفسه مطلقا، و لا

(۱)- الروایهٔ ۱ من الباب ۳۳ من ابواب القراءهٔ فی الصّلاهٔ من الوسائل.

اختصـاص لهـا بخصوص القراءهٔ فی الصّـلاهٔ، بل لا اختصاص لها بخصوص القراءهٔ و الـدعاء و الاذکار فی الصّـلاهٔ، و الظاهر ان المراد منها بقرینهٔ بعض ما یأتی من الروایات هو انّه لا یکتب إذا کان مثل حدیث النفس بان یحرک لسانه، و لکن لا یکون صوت، فإن تدلّ بإطلاقها لحال الصّـلاهٔ، فتـدل علی عدم کفایهٔ ما لا یسع نفسه، ای یکون تحریک لسان فقط، لا ان یکون صوت فی البین مثل حدیث النفس فلا ربط لها بما نحن بسـدده من تعیین حـدّ الجهر و الاخفات، لأنّ غایهٔ ما یمکن دلالتها علیه هو عدم کفایهٔ هذا المقدار، و امّا ما حدّ الجهر و الاخفات فلا تدلّ علیه.

الثانیهٔ: ما رواها سـماعهٔ (قال سألته عن قول اللّه عز و جل و لا تجهر بصـلوتک و لا تخافت بها قال المخافهٔ ما دون سمعک و الجهر ان ترفع صوتک شدیدا). «۱»

و هـذه الروایـهٔ غیر مربوطـهٔ بالمقام، لانّها لا تـدلّ إلا علی ان المخافـهٔ ما دون سـمعک و الجهر رفع الصوت شدیدا، و امّا حدّ الوسط

بينهما و هو الجهر و الاخفات الذى نحن بسدده فلا دلالة لها لاحدها.

الثالثة: ما رواها عبد اللّه بن سنان (قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام على الامام ان يسمع من خلفه و ان كثروا فقال ليقرأ قراءة وسطا يقول اللّه تبارك و تعالى و لا تجهر بصلوتك و لا تخافت بها). «۲»

لا تدلّ الرواية إلا على ان الامام يقرأ قراءة وسطا، و لا دلالة لها على ان ما هو حدّ الجهر و الاخفات فلا تكون مربوطا بالمقام.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۲

الرابعة: ما رواها الحلبى (قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام هل يقرأ الرجل فى صلاته و ثوبه على فيه قال لا بأس بذلك إذا اسمع اذنيه الهمهمة). «۱»

تدلّ بظاهرها على كفاية سماع الهمهمة.

الخامسة: و هى ما رواها على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال سألته عن الرجل يصلح له ان يقرأ فى صلاته و يحرك لسانه بالقراءة فى لهواته فى غير ان يسمع نفسه قال لا بأس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما). «۲»

ذكر صاحب الوسائل هذه الرواية فى الباب ۵۲ أيضا مع اختلاف يسير فى المتن مع النقل المذكور، و هى هذه (عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال سألته عن الرجل يصلح له ان يقرأ فى صلاته و يحرك لسانه بالقراءة فى لهواته من غير ان يسمع نفسه قال لا بأس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما). «۳»

نقل صاحب الوسائل الرواية فى كل من البابين عن الشّيخ رحمه اللّه و على ما فى تهذيب الشّيخ رحمه اللّه تكون الرواية هكذا (محمد بن أحمد بن يحيى العمركى عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال سألته عن الرجل يصلح له ان يقرأ فى صلاته و يحرك لسانه بالقراءة فى لهواته من غير ان يسمع نفسه قال لا بأس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما). «۴»

السادسة: و هى ما رواها إسحاق بن عمار عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (فى قوله

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۵۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- التهذيب، ج ۲، ص ۹۷، ح ۳۶۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۳

عز و جل و لا تجهر بصلوتك و لا تخافت بها قال الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسك و اقرأ ما بين ذلك). «۱»

السابعة: و روى أيضا (القائل على بن ابراهيم) عن أبى جعفر الباقر عليه السّلام (قال الاجهار ان ترفع صوتك تسمعه من بعد عنك و الاخفات ان لا تسمع من معك و الا يسيرا). «۲»

هذا كله فى روايات الباب.

[فى ذكر كلمات الفقهاء فى مفهوم الجهر و الاخفات]

ثمّ اعلم بانّه كما قلنا الجهر و الاخفات يكون من صفات الصوت، و ليس معناهما و تفسيرهما سماع الغير الصوت، و سماع النفس

الصوت فمن تخيل بان معنى الجهر هو سماع الغير و من الاخفات سماع النفس فكل صوت يسمعه الغير فهو جهر و كل صوت لا يسمعه الغير بل يسمعه النفس هو الاخفات فقد تخيل تخيلا فاسدا، لانه لا يستفاد ذلک لا من الروايات كما عرفت و لا من كلمات من تعرض للمسألة من قدماء فقهائنا قدس سرّه فننقل أوّلا عباراتهم حتّى تعلم ان ما نقول حقا.

قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية «۳»، و اذا جهر لا يرفع صوته عاليا بل يجهر متوسطا، و اذا خافت فلا يخافت دون اسماعه نفسه ذكر فى المبسوط «۴» أيضا نحوه، و قال فى موضع آخر من المبسوط و لا يجوز ان يقرأ فى نفسه، بل ينبغى ان يسمع نفسه ذلک

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- النهاية، ص ۸۰.

(۴)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۸.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۴

و يحرّک به لسانه، و قال المفيد رحمه اللّه «۱» فى المقنعة بعد ذكر الجهر فى الجهرية و الاخفات فى الاخفاتية، و لكن لا يخافت بما لا يسمعه اذنه من القرآن.

اما كلامهما المتقدم ذكره فليس تفسيرا للجهر و الاخفات أصلا، بل هو فى الحقيقة بيان المراد من الآية الشريفة وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذلِکَ سَبِيلًا نظير بعض الروايات الواردة فى تفسيرها، غاية الأمر بيّن الشيخ رحمه اللّه مورد النهى من كلى طرفى الجهر و الاخفات و المفيد رحمه اللّه ذكر مورد النهى من الاخفات فقط، و لم اجد هذا الحكم و لا تفسيرا للجهر و الاخفات فى الكافى و الغنمية و لم و لا فى الاقتصاد و الجمل و القعود و جمل العلم و العمل و شرحه و المقنع و الهداية و قال الشيخ رحمه اللّه فى التبيان «۲» و قوله (و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها و ابتغ بين ذلک سبيلا) نهى اللّه عن الجهر العظيم فى حال الصّلاة و عن المخافة الشديدة و امر ان يتّخذ بين ذلک سبيلا و حدّ اصحابنا الجهر فى ما يجب الجهر فيه بان يسمع غيره و المخافة بان يسمع نفسه، و قال المحقق «۳» رحمه اللّه فى المعتبر: و أقل الجهر أن يسمع غيره و الاخفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سميعا و هو إجماع العلماء و لأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاما و لا قراءة الخ.

و ذيل عبارة الشّيخ رحمه اللّه فى التبيان و عبارة المحقق رحمه اللّه و إن كان فى مقام ذكر ما يعتبر فى الجهر و الاخفات فى القراءة فى الصّلاة حيث قال الأوّل: و حدّ أصحابنا الجهر الخ و الثانى: و أقل الجهر أن يسمع غيره و الاخفات أن يسمع نفسه (الخ)، و لكن

---

(۱)- المقنعة، ص ۱۴۱.

(۲)- التبيان، ج ۶، ص ۵۳۳.

(۳)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۷۷.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۵

مع ذلک ليس مرادهما ذكر حدّ الحقيقى للجهر و الاخفات و بيان المراد منهما و تفسيرهما، بل نظرهما إلى أمر آخر و هو أنّ الجهر و الاخفات الواجبين فى القراءة يعتبر فيهما أن يسمع الغير فى الجهر و أن يسمع النفس فى الاخفات فخصا الجهر و الاخفات الواجبين بهذين الموردين رحمه اللّه.

[فى ذكر نكتة لطيفة فى الباب]

فظهر لـك ممّـا قلنا نكتـة لطيفـة و هى أنّ ظاهر أخبار الباب و ظاهر كلام الفقهاء ليس تفسـيرا للجهر بأنّه ما يسـمع غيره و الاخفات ما يسمع نفسه فانقدح بذلك امور:

الامر الأوّل: أنّه إن كان سـماع الغير تفسـيرا للجهر و سـماع النفس تفسـيرا للاخفات فلا يبقى مجال للنزاع فى تعيين حدّ الصوت و لأن يقال: إنّ الحـد فى الجهر ظهور جوهر الصوت و فى الاخفات عـدم ظهور جرس الصوت لأنّه بعد كون الجهر عبارة عن صوت يسـمعه الغير و الاخفات عبارة عن صوت يسمعه النفس فيدور الجهر و الاخفات مدارهما.

الامر الثانى: إنّ سـماع الغير و سـماع النفس ليس تفسـيرا للجهر و الإخفات و لا يستفاد ذلك لا من رواية و لا من كلام القدماء رحمه اللّه.

الامر الثالث: من توهّم مثل صاحب مفتاح «۱» الكرامة رحمه اللّه من كون كلام الشيخ رحمه اللّه أو غيره تفسيرا واحدا للجهر و الاخفات يكون فى خطاء بل خصوا الجهر الواجب بما يسمع غيره، و الاخفات الواجب بما يسمع نفسه، فقيّدوهما بقيد لا أنّ حقيقتهما قائمة بهما كما بينا لك فى مطاوى كلماتنا.

---

(۱)- مفتاح الكرامة، ج ۲، ص ۳۶۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۶

[فى ذكر المقامات فى المورد]

اشارة

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأوّل:

فى أنّه هـل يعتبر فى الجهر الـواجب فى بعض الصـلوات و الاخفـات الـواجب فى بعضـها أمر آخر سوى ظهور جرس الصوت و عـدم ظهوره أم لا؟ و بعبارة اخرى هـل يعتبر فى أقـل مرتبـة الجهر أن يكون بحيث يسـمع الغير و فى أقـل مرتبـة الاخفات أن يكون بحيث يسمع نفسه أم لا يعتبر ذلك؟

قـد يقـال بـأنّ مقتضـى الروايـة الاولى و الثانيـة المتقـدمتان هو اعتبار إسـماع النفس فى أقل الاخفات، لأنّ مفاد الاولى هو عـدم كتابة القرآن و الـدعاء فى ما لا يسـمع نفسه، و لأنّ مفاد الثانيـة هو كون المخافـة المنهى عنها ما دون سـمعك، فيستفاد منهما عدم عدّ هذه المرتبـة اخفاتـا واجبا فى الصّـلاة و لكن كما بيّنّا سابقا ليس اسـماع الغير دخيلا فى حقيقـة الجهر و لا إسـماع النفس دخيلا فى حقيقة الاخفات.

فنقول: أمّا مـا قيـل من اعتبـار السـماع النفس فى صـدق أقـل مرتبـة الاخفات بأنّ الروايتين تعرضـتا لا لخصوص الجهر و الاخفات فى القراءة، بـل الاولى متعرضـة لأقـل مرتبـة يكتب من القراءة و الـدعاء و القراءة أعم من حال القراءة فى الصّـلاة و غيرها، فتشـمل جميع الأذكار الصّـلاة و كذلك الثانية تشـمل جميع أذكار الصّـلاة، و المراد منهما عدم البلوغ بمرتبة لا يسـمع النفس، و هل هذا القيد أخذ بنحو الموضوعية بمعنى: أنّه و لو علم القارى بأنّه قرأ اخفاتا، و تحقق الصوت الاخفاتية أى: الهمس فى الصوت يجب مع ذلك إسماع النفس أو أخذ بنحو الطريقية بمعنى: أنّ سماع النفس طريق إلى تحقق الصوت بعنوان القراءة الاخفاتية و أمارة عليه رحمه اللّه.

ثمّ إنّ سماع النفس المأخوذ هل يعتبر أن يكون فعليا، أو يكفى تقديرا بمعنى: أنّه يعتبر ان يسمع النفس الصوت فعلا، و لازمه هو لزوم السماع النفس و إن كان مانع

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۷

للسمع و هذا معنى اعتبار اسماع الفعلى أو يكفى أن يكون الصوت بمرتبة لو لم يكن مانع فى البين كان يسمعه نفس المتكلم القارى و هذا معنى اسماع التقديرى.

و بعبارة اخرى هل يعتبر فى صدق أنّ الشخص أتى باقل الواجب من الاخفات أن يتأثر بسببه مضافا إلى تأثر مقاطع الحروف آلة السمع أيضا أو لا يعتبر ذلك بل يكفى كون تاثر مقاطع الحروف بسببه بحيث لو لم يكن للسامعة مانع يتأثر منه سامعة القارى.

فأقول: لا وجه للالتزام بفعلية السماع بل إن كان السماع معتبرا، فهو معتبر تقديرا بمعنى: أن يكون الصوت بحيث لو لم يكن مانع فى البين يسمعه القارى و هذا واضح و بعد ذلك نقول: بأنّه يمكن دعوى دخل ذلك على وجه الطريقية لا الموضوعية بمعنى: كون سماع نفسه أمارة على تحقق الصوت و وجه ذلك هو أنّ الصوت إن كان صوتا فيسمعه نفس المتكلم و بعبارة اخرى إن لم يكن ما يتكلم به مثل حديث النفس بل كان أقل مرتبة الصوت فيكون خارجا قابلا لأن يسمعه نفس المتكلم و حيث لا يكون تفكيك بينهما أعنى: بين أقل مرتبة الصوت و بين اسماع نفسه خارجا، فجعل إسماع النفس أمارة على ذلك فلا يستفاد من الروايتين أخذ اسماع نفسه على وجه الموضوعية بحيث يدور صدق اقل مرتبة الاخفات مداره.

و أمّا اعتبار سماع الغير فى أقل الجهر فلا دليل عليه أصلا، نعم بعد ظهور جوهر الصوت فى الجهر فيكون الصوت بحدّ من العلو يكون قابلا لأن يسمعه الغير فافهم.

المقام الثانى:

لو فرض اعتبار سماع النفس فهل المعتبر هو سماع مادة الصوت فقط و إن لم يسمع هيئة الصوت أو يعتبر سماع مادته و هيئة، و بعبارة اخرى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۸

لو قرأ الشخص آية فهل المعتبر سماع جامع الصوت الّذى يوجد بقراءتها و إن لم يسمع الالفاظ و الكلمات و الحروف، أو يعتبر سماع ذلك، مقتضى الرواية الاولى اعتبار سماع الصوت من المادة و الهيئة، لأنّه قال فيها (لا يكتب من القراءة و الدعاء الّا ما اسمع نفسه) فظاهرها إسماع نفسه القراءة و الدعاء و لا يصدق سماع القراءة و الدعاء إلّا إذا سمع الصوت بمادته و هيئة من الكلمات و الحروف.

و قد يقال: بأنّ الرواية الرابعة المتقدمة تدلّ على كفاية سماع الهمهمة و هو يحصل بسماع مادة الصوت فقط، و بذلك نقول بكفاية سماع الهمهمة، و ليست هذه الرواية معارضة مع الرواية الاولى لأنّ الاولى تكون فى مقام بيان أصل اعتبار السماع و هذه الرواية تبين أن السماع اللازم هو سماع مادة الصوت لا المادة و الهيئة معا. «۱»

المقام الثالث:

قد مر أنّ ما ذكر من اعتبار سماع الغير فى أقل الجهر لا دليل عليه أصلا، و كذا لا يستفاد من الرواية الاولى و الثانية كون سماع النفس دخيلا على

---

(۱)- أقول: هذا ما قلت بحضرته مدّ ظلّه فى مجلس البحث) و لكن الرواية الاولى يكون لسانها سماع القراءة و الدعاء و سماع الهمهمة لا يكون سماعا للقراءة و الدعاء فلا يمكن أن يقال بكون الرواية الرابعة شارحا لها.

و أمّا الرواية الخامسة من الروايات المتقدمة الّتى نقلها صاحب الوسائل رحمه اللّه فى أحد الأبواب بنحو و فى باب آخر بنحو آخر عن الشّيخ رحمه اللّه فحيث إنّ عبارة التهذيب الّتى نقلناها هى هكذا (قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهما) فهى تدلّ على عدم

لزوم کون صوت أصلا، فلا یمکن الأخذ بها، بل تحمل علی ما حملها الشیخ رحمه اللّه من کون ورودها مورد ابتلاء الشخص بالامام المخالف فیکفی فی هذا الحال هذا المقدار کما ینادی به بعض روایات اخر فمحمول علی التقیة. (المقرّر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۹

وجه الموضوعیة فی أقل الاخفات نعم غالبا لا یتحقّق الصوت إلّا و یسمعه نفس المتکلم ثمّ إنّه لا حدّ لمرتبة الأعلی من الاخفات بل مع عدم ظهور الصوت و عدم ظهور جرسه یصدق الاخفات.

و أمّا حدّ الأعلی من الجهر فالمستفاد من الآیة الشریفة وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ. «۱»

مع ما ورد من أهل البیت علیهم السّلام فی تفسیره، هو النهی عن الجهر العظیم و عن الاخفات بما دون السمع و الأمر بالابتغاء ما بینهما، و النهی إن کان نهیا تحریمیا تکلیفیا، فلا یجوز أن یجهر جهرا عظیما، و لو جهر فحیث إنّ النهی النهی التکلیفی فیدور بطلان الصّلاة و عدمه مدار إخلال ذلک بقصد القربة و عدمه، و علی کون النهی وضعیا یکون الجهر بهذا المقدار من العلو من موانع الصّلاة فتفسدیه و لیست الآیة متعرضة لحدّ الجهر و الاخفات الواجب فی الصّلاة بل تعرضت لجهة اخری و هو حدّ الافراط و التفریط فافهم.

الفرع الثانی [فی صلاة الجمعة و صلاة الظهر من یوم الجمعة]

اشارة

: یقع الکلام فی صلاة الجمعة و صلاة الظهر من یوم الجمعة من حیث الجهر و الاخفات.

أمّا الکلام فی حکم صلاة الجمعة من حیث الجهر و الاخفات فنقول: قال العلّامة رحمه اللّه فی المنتهی: إنّه أجمع کل من یحفظ عنه العلم علی أنّه یجهر بالقراءة فی صلاة الجمعة و لم أقف علی قول للأصحاب فی الوجوب و عدمه، و الأصل عدمه انتهی

---

(۱)- سوره اسراء، الآیة ۱۱۰.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۰

و یظهر من بعض آخر القول باستحباب الجهر فیها، و قد یتوهم أنّ دعوی العلّامة رحمه اللّه من إجماع کل من یحفظ عنه العلم دلیل علی کون استحبابه إجماعیا.

و لکن کما قلنا فی أصل مسئلة الجهر و الاخفات بان جمهور العامة قائلون باستحباب الجهر فیمکن ان یکون التزامهم باستحباب الجهر فی صلاة الجمعة من هذا الباب و أمّا الخاصّة القائلون بوجوب الجهر فی مواضعها، و الاخفات فی مواضعها فلا نسلم فتواهم علی استحباب الجهر بالقراءة فی صلاة الجمعة.

فبعد ذلک نقول: بأنّه کما قلنا فی صلاة الجمعة: بأنّ أصلها ثبت بعمل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، ثمّ بعد مضی مدة من اقامته صلاة الجمعة نزلت الآیة الشریفة (یا ایّها الذین آمنوا إذا نودی الخ) فالمقصود من النداء فی هذه الآیة هو النداء المخصوص للجمعة المخصوصة کان إمامها رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بکیفیة خاصة و آداب مخصوصة فلا یبقی وجه للتمسک بهذه الآیة لوجوب صلاة الجمعة مطلقا و لو کان منادیها کل من کان و وضعها فی الاسلام فالصّلاة الجمعة الّتی یجب السعی إلیها إذا نودی لها هی التی أقامها رسوله، و من له الأمر من بعده.

و لهذا یری من وضع انعقادها من الصدر الأوّل من الاسلام إلی الحال عند الخاصة و العامة أنّ من یقیمها، و من بیده أمرها هو الخلیفة ففی هذا الحیث لا یکون اختلاف بیننا و بین العامة و إن کان الاختلاف فی أنّهم یقولون أنّ الخلیفة هو الفلان و الفلان ثمّ الفلان ثمّ علی علیه الصّلاة و السلام ثمّ من یکون أمر خلافة المسلمین و ریاستهم بیده و نحن نقول: بأنّ بعد رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا تکون الخلیفة إلّا من نصّ علیه اللّه و رسوله و هو علی و أولاده المعصومین صلوات اللّه علیهم أجمعین.

[فى وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة]

فكما أنّ أصل صلاة الجمعة ثبت بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كذلك ما يكون مسلما من فعله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۱

هو أنّه جهر بالقراءة فيها و لم ينقل من أحد بانّه اخفى فى قراءة صلاة الجمعة فبعد عمله المستمر من الجهر فى قراءتها نكشف وجوب الجهر فى صلاة الجمعة كما قلنا فى أصل المسألة فكما أنّ الجهر فى الغداة و فى الأولیین من المغرب و العشاء ثبت بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم وجوبه، هكذا يثبت من فعله فى صلاة الجمعة و مداومته على الجهر بالقراءة فيها كون الجهر واجبا، خصوصا مع قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (صلّوا كما رأيتمونى اصلّى فعلى هذا ما ينبغى أن يذهب إليه هو وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة.

هذا بالنسبة إلى حكم صلاة الجمعة من حيث الجهر و الاخفات فى قراءتها و أمّا حكم صلاة الظهر فى يوم الجمعة من حيث الجهر و الاخفات فى قراءتها فمحل خلاف فهل نقول بالجواز أو بوجوب الجهر أو نقول بوجوب الاخفات فيها، أو نقول بالتفصيل بين الجماعة و الفرادى؟

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

اعلم أنّ المراجع فى الروايات يرى أنّ لسان الأخبار مختلف فى المقام فنذكر أوّلا الأخبار الواردة فى المسألة ثمّ نذكر ثانيا ما هو الحق فى المقام إن شاء اللّه، فنقول بعونه تعالى شأنه:

الاولى: ما رواها عمران الحلبى (قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى الجمعة أربع ركعات أ يجهر فيها بالقراءة؟ قال: نعم، و القنوت فى الثانية). «۱»

تدلّ على جواز الجهر فى صلاة الظهر من يوم الجمعة.

الثانية: و هى ما رواها الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القراءة فى الجمعة إذا صليت وحدى أربعا، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال: اقرأ سورة الجمعة

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۲

و المنافقين فى يوم الجمعة). «۱»

تدلّ على الجواز فى صلاة ظهر الجمعة إذا صلّى وحدة.

الثالثة: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قال لنا: صلّوا فى السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة و اجهروا بالقراءة فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال: اجهروا بها). «۲»

تدلّ بظاهرها على وجوب الجهر بالقراءة فى الظهر من الجمعة و الانكار الّذى فرضه السائل يحتمل أن يكون مراده إنكار العامة لهم و يحتمل أن يكون مراده إنكار الخاصة لهم من باب كون عدم الجهر بها معروفا عندهم. «۳»

الرابعة: ما رواها محمد بن مروان (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها فى السفر؟ قال: تصلّيها فى السفر ركعتين و القراءة فيها جهرا). «۴»

يحتمل أن يكون المراد إتيان صلاة الجمعة فى السفر و الأمر بالجهر بالقراءة فيها، و يحتمل أن يكون المراد الظهر و أنّ القراءة فيها تكون جهرا.

الخامسة: ما رواها جميل (قال: سألت أبا عبد اللّه عن الجماعة يوم الجمعة فى

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- أقول: و لكن إن كان المراد إنكار العامة لهم فكيف قال عليه السّلام مع ذلك (اجهروا بها) لأنّ مع إنكارهم تجب التقية كما أنّ حمل الانكار على إنكار الخاصّة بعيد من باب أنّ الخاصّة كيف ينكرون على عمل مثل محمد بن مسلم رحمه اللّه. (المقرر)

(۴)- الرواية ۷ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۵۳

السفر فقال: تصنعون كما تصنعون فى غير يوم الجمعة فى الظهر و لا يجهر إمام فيها بالقراءة إنّما يجهر إذا كانت خطبة). «۱»

السادسة: ما رواها الشّيخ رحمه اللّه أيضا عن حسين بن سعيد عن العلاء عن محمد بن مسلم (قال: سألته عن صلاة الجمعة فى السفر فقال: تصنعون كما تصنعون فى الظهر و لا يجهر الامام فيها بالقراءة و إنّما يجهر إذا كانت خطبة). «۲»

اعلم أنّ السند إن كان كما ذكر صاحب الوسائل عن الشّيخ رحمه اللّه تكون الرواية مرسلة، لأنّ حسين بن سعيد لا يمكن أن يروى عن العلاء بلا واسطة، لأنّه فى طبقة لا يروى عنه بلا واسطة و يحتمل كون الروايتين أعنى: الخامسة و السادسة رواية واحدة لقرب كل واحد منها بالآخر من حيث المتن فروى جميل من باب علمه بصدور الرواية عن أبى عبد اللّه عليه السّلام من باب استماعه مثلا عن محمد بن مسلم و هذا احتمال صرف لا أن يدعى علم أو ظن على كونهما رواية واحدة هذا، ثمّ إنّهما تدلّان فى حدّ ذاتهما على أنّ الامام لا يجهر فى صلاة الظهر و إنّما الجهر يكون فى صلاة الجمعة.

هذا كله روايات الباب، ثمّ اعلم بأنّه كما قلنا كان عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالجهر فى القراءة فى صلاة الجمعة و أمّا فى صلاة الظهر من يوم الجمعة فلا ندرى نحوة عمله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أنّه هل جهر فيها بالقراءة أو لا، نعم يمكن أن يقال: بأنّ عمل المسلمين خارجا كان على الاخفات فيها، و يقال: بأنّه مع كون عمل المسلمين على الاخفات فيها مع عمومية الابتلاء بها، فإن كان الأمر على خلاف ما عليه المسلمون لكان

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۵۴

اللازم بيانه، فمن ذلك نكشف كون الواجب الاخفات فى القراءة فيها.

[فى ذكر كلام المحقّق الهمدانى ره و ردّه]

فما ذكر الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه فى المقام من أنّه إن كان الجهر واجبا مع عموم الابتلاء كان اللازم ذكره مع كون المسلمين على خلافه و لكن هذا لا ينافى استحباب الجهر إذ ربّ مستحب يكون العمل على خلافه أعنى: لم يعملوا به مع استحبابه فكون عمل المسلمين على الاخفات لا ينافى مع الاستحباب «۱» ليس فى محله لما قلنا من أنّ عمل الخارجى إن كان هو الاخفات كما يظهر من الرواية الثالثة المتقدّمة من كون الجهر أمر مستنكرا عند المسلمين فمع عموم الابتلاء و عدم ردّ ظاهر يكشف ذلك عن عدم كون الجهر مطلوبا وجوبا و لا استحبابا «۲» و على كلّ حال نقول: بأنّ لسان روايات الباب كما عرفت مختلف فبعضها يدلّ على وجوب الجهر و بعضها على حرمته فهل يمكن أن يجمع بينهما بجمع عرفى أولا؟

قد يقال: بامكان الجمع و رفع التعارض من بين بدعوى أنّه بعد كون الجهر فى صلاة الجمعة واجبا كما مر منا، يقال: بأنّه يحمل رواية الجميل و محمد بن مسلم الدالّتان على النهى عن الجهر فيها على نفى الوجوب بقرينة روايات الآمرة بالجهر فيها، بأن يقال: إنّ مفادهما بقرينة هذه الروايات هو أنّ الجهر يكون واجبا إذا كانت

---

(۱)- مصباح الفقيه، كتاب الصّلاة، ص ۳۰۰.

(۲)- أقول: الحق عدم دلالة كون عمل المسلمين على الاخفات بمجرده دليلا على نفى وجوب الجهر كما قال فى المصباح و لا على كون الاخفات هو الوظيفة كما أفاد سيدنا الاستاد مد ظله العالى، لأنّه مضافا إلى امكان منع العمل هكذا، نقول: ليس العمل دليلا على كونه مستندا عمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و أمّا عدم بيان رد عملهم من ناحية المعصوم عليه السّلام فأوّلا يمكن أن يكون لأجل التقية و ثانيا يكفى بيانا بعض الروايات المتقدمة الدالّة على جواز الجهر و وجوبه فيها. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۵

خطبة يعنى: تكون الصّلاة صلاة الجمعة و أمّا إذا كانت ظهرا فلا يجهر فيها الامام أى: لا يجب الجهر فيها.

أو يقال بقرينة روايات الدالّة على الجواز بأنّه و إن قلنا بأنّ الجهر فى صلاة الجمعة مستحبا، فالنهى عن الجهر يحمل على عدم الاستحباب و لا ينافى عدم الاستحباب مع الجواز بمعنى الاعم.

أو يقال: بأنّ النهى عن الجهر فى الروايتين فى صلاة الظهر من يوم الجمعة يكون فى مقام دفع توهّم الوجوب فلا يكون نهيا تحريميا، فتكون نتيجة الجمع هو عدم حرمة الاخفات و عدم وجوبه غاية الأمر إن قلنا بوجوب الجهر فى الجمعة فالنهى عن الاخفات فى ظهرها لا تدلّ إلّا على عدم وجوب الجهر فيها بقرينة ما يقابلها من الروايات فلا ينافى النهى مع استحبابها، خصوصا إن كان النهى دفعا لتوهم الوجوب و إن كان الجهر فى صلاة الجمعة مستحبا، فمعنى النهى عن الجهر فى ظهرها هو عدم استحباب الجهر فيها، فبقرينة باقى الروايات نقول بجواز الجهر لا باستحبابه فعلى كل حال يرفع اليد عن ظاهر النهى فى الخبرين بالنصّ على الجواز فى ساير الروايات و هذا جمع عرفى يقال فى مقامات كثيرة.

[فى الجمع بين الروايات]

و لكن فى الجمع بين الطائفتين من الروايات بهذا النحو تأمّل لأنّه مع تأمل فى رواية جميل و محمد بن مسلم الدالّتان على حرمة الجهر فى حدّ ذاتهما يرى أنّهما غير قابلين لهذا الجمع و العرف لا يساعد معه، فإن محمد بن مسلم أو جميل الراويان للروايتين بعد ما سمعا الكلام عن المعصوم عليه السّلام هل فهما من قوله (و لا يجهر الامام) عدم وجوب الجهر على الامام حتّى يقال: بأنّ النهى قابل للحمل على عدم وجوب الجهر أو لم يفهما منه إلّا عدم جواز الجهر فالعرف بعد ما يراجع هذا النهى و يراجع الأمر الوارد بالجهر فى الطائفة المعارضة لهاتين الطائفتين هل يرى أنّ المتكلم فيهما

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۶

أراد شيئا واحدا، و هو عدم الوجوب أو يفهم التعارض بين الأمر بالجهر و النهى عنه فما يأتى بالنظر هو التعارض بين الطائفتين و عدم كون هذا الجمع عرفيا.

اذا لا يمكن الجمع بينهما بهذا النحو المذكور و تكون متعارضين فكما حقق فى محلّه إن كان لاحدهما مرجح من المرجحات يصير سببا لترجيحه و طرح ما يقابلها، و إلّا فالحكم هو التخيير أو التساقط على الكلام فيه فعلى هذا نقول: بأنّ الترجيح يكون مع رواية محمد بن مسلم و جميل لأنّ المشهور أفتوا على طبقهما بل كان عليه عمل المسلمين كما ينادى بذلك الرواية الاخرى من محمد بن مسلم المذكورة فى ضمن الروايات المتقدمة الدالّة على أنّ الجهر كان أمرا مستنكرا، فالترجيح معهما، فكما قلنا سابقا فى حاشية

العروة: الحق هو الاخفات فإنّه لو لم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط. «۱»

الفرع الثالث: لا إشكال فى عدم وجوب الجهر على النساء

اشارة

فى ما يجب الجهر فيه على الرجال لدلالة بعض الروايات عليه «۲»، لأنّ الرواية الثالثة منها تدلّ على عدم وجوبه عليهنّ، مضافا إلى كون ذلك مفتى به الأصحاب.

و ليس الوجه فى ذلك ما قيل: من أنّ فى الروايات قال (رجل) فلا يجب الجهر على النساء لأنّه إن كان المدرك هذا فقط فليس ذكر الرجل مخصّصا مثل ساير الموارد.

---

(۱)- أقول: أمّا أوّلا- ما أفاده مدّ ظلّه من عدم إمكان جمع عرفى بين الطائفتين من الروايات بحمل النهى الوارد فى رواية جميل و محمد بن مسلم على عدم الوجوب بقرينة الأخبار المجوّزة فتكون نتيجه الجمع جواز الجهر. (المقرّر).

(۲)- فارجع الباب ۳۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۷

[العمدة فى عدم وجوب الجهر على النساء]

و العمدة ما قلنا من أنّه أوّلا تدلّ عليه رواية على بن جعفر المذكورة «۱» و ضعف سند الرواية الدالّة على ذلك تنجبر بعمل الاصحاب فلا مجال للاشكال فى عدم وجوبه عليهن.

و ثانيا اشتهار ذلك بين الأصحاب.

و أمّا وجوب الاخفات عليهنّ فلا وجه له لعدم دليل عليه (و الأصل البراءة عن الوجوب) نعم جهرها مع سماع الأجنبى صوتها، فإن قلنا بعدم إشكال فى إسماع صوتها فلا- إشكال و أمّا إن قلنا بعدم جواز إسماع صوتها الاجنبى فحيث إنّ التكليف باخفاء صوتها عن الأجنبى يكون حكما تكليفيا لا وضعيا، فيدور فساد صلاتها فى صورة الجهر مع إسماع صوتها الاجنبى و عدم فسادها، مدار منافات الجهر مع قصد التقرب و عدمه، لأنّ الجهر منهى فمع كونه منهيا عنه لا يصير مقربا و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى لما قلنا غير مرة من فساد صلاتها من باب عدم كون صلاتها مقربا فى هذا الحال فافهم.

الفرع الرابع: لو جهر فى موضع الاخفات أو اخفى فى موضع الجهر

اشارة

فهل تبطل الصّلاة أولا؟ و قبل الشروع فى بيان حكم المسألة و جهاتها نذكر الروايتين المربوطتين بالمقام فنقول بعونه تعالى:

الاولى: ما رواها حريز عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه، فقال: أىّ ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فلا

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۱ من ابواب القراءة فى الصلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۸

شیء علیه، و قد تمت صلاته). «۱»

الثانیـة: ما رواها حریز عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّـلام (قال: قلت له: رجل جهر بالقراءة فی ما لا ینبغی الجهر فیه، أو أخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه، و ترک القراءة فی ما ینبغی القراءة فیه، أو قرء فی ما لا ینبغی القراءة فیه، فقال: أیّ ذلک فعل ناسـیا أو ساهیا فلا شیء علیه). «۲»

[فی ذکر مقامات فی المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلک یقع الکلام فی المسألة فی مقامات:

المقام الأوّل:

اشارة

لا إشکال فی شـمول الروایة من جهر فی موضع الاخفات أو بالعکس ساهیا أو ناسـیا، أو لا یدری و تذکر بعد الصّلاة، فلا یجب علیه الاعـادة، و کـذا لو تـذکر بعـد مضـی محـل تـدارکه، مثـل ما إذا دخل فی الرکوع، لأنّه لو کان الجبران و إتیان القراءة واجبا علیه یلزم إعادة الصّـلاة لأنّه بعـد الصّـلاة أو بعـد الـدخول فی الرکن إن کان الجهر فی موضع الاخفات أو الاخفات فی موضع الجهر غیر مغتفر فتجب اعادة الصّلاة و المستفاد من الروایة عدم وجوب إعادتها إذا وقع ذلک ساهیا أو ناسیا أو لا یدری.

و أمّا لو جهر فی موضع الاخفات، أو أخفی فی موضع الخبر ناسیا أو ساهیا أو لا یدری و لم یمض محل التدارک مثل ما فعل ذلک و لم یدخل بعد فی الرکوع، أو أتی ببعض الفاتحة أو السورة کذلک و الحال أنّه فی بعضها الاخری مثلا فی صلاة الغداة قرء (الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ) إخفاتـا، و تـذکر و هو مشـغول بقراءة (الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ) فهل یجب علیه تـدارک ما قرء علی خلاف النحو الواجب علیه أولا، بل وقع ما وقع

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۹

صحیحا و لا شیء علیه.

اعلم أنّ مفاد الروایة الاولی هو أنّ من جهر فی موضع الاخفات أو العکس إن کان عن عمد فقد نقض صـلاته و علیه الاعادة و مفهوم ذلک و هو الّذی أداه علیه السّلام بنحو المنطوق و ذکرها و فرع بفاء التفریع و هو أنّه إن کان ناسیا أو ساهیا أو لا یدری فلا شیء علیه و قـد تمت صـلاته فـإذا نظر إلی الفقرتین الواقعـتین فی جواب السؤال یری أنّ مفـاد الفقرة الاـولی حکم أداه بصورة المنطوق و حیث کان لهـذا المنطوق مفهوما، فتعرض له و صرح به فی الفقرة الثانیة فکلما اعتبر من القیود و الأحکام فی الفقرة الاولی اعتبره فی الفقرة الثانیـة، غایـة الأمر فی الأولی ذکر قیدا و هو العمد و حکم بحکم و فی الثانیة مع عدم القید المذکور حکم علی عدم الحکم المذکور فی الفقرة الاولی.

فعلی هذا نقول: بأنّه بعد الحکم بوجوب الاعادة فی الفقرة الاولی إذا فعل ذلک متعمدا، فقهرا نفهم أنّ مورد المفهوم یکون کل مورد کـان قابلاـ للاعـادة نفاها فعلی هـذا لا بـد و أن تکون الفقرة الثانیـة متعرضـة لکل صورة لو لم یکن الحکم بعـدم الاعادة کانت مورد الاعادة، و بعبارة اخری لو لم یکن حکم الشارع بعدم شـیء علیه و إتمام صـلاته لکان اللازم علیه اعادة الصّلاة غایة الأمر نفی الاعادة

فلازم ذلك هو كون الصورة الثانيـة و هو ما فعل ذلك ساهيا ناسـيا أو لا يـدرى و تذكر قبل مضـى محل تداركه غير داخل فى الفقرة الثانيـة من الروايـة لأـنّ فى هـذه الصورة لا يوجب فعل ذلك لا عادة الصّـلاة بل الواجب إعادة ما قرأ على غير ترتب الواجب عليه من الجهر أو الاخفات.

و بعبارة اخرى نكشف من الأمر بالاعادة فى الفقرة الاولى من الروايـة أنّ مورد الثانيـة لا بـد و أن يكون كل مورد يوجب عـدم اغتفار الجهر فى موضع الاخفات

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۰

أو العكس إعادة الصّـلاة فحكم عليه السّـلام بعـدم وجوب الاعادة و هـذه الصورة خارجة عن المفروض فى الفقرة الثانية و لأجل هذا نقول: بعدم شمولها لها «۱».

و السؤال و إن كـان مطلقـا و الفقرة الاـولى و إن كانت تشـمل هـذه الصورة و لكن (عليه الاعادة) فى الفقرة الاولى يوجب تخصـيص الحكم فى الفقرة الثانية (بأنّه قد

---

(۱)- أقول: قلت بحضـرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ قوله عليه السّـلام فى الفقرة الثانية (لا شىء عليه) يدلّ على عدم شىء عليه إذا فعل ذلك نسيانا أو سهوا أو لا يدرى مطلقا سواء مضى محل التدارك لا، و أمّا ما افاده من أنّ قوله عليه السّلام فى الفقرة الاولى (و عليه الاعادة) دليـل على أنّ مورد الجواب فى الفقرة الثانيـة يكون فى مـا يقبـل الاعادة و عـدمها فقال (لا شـىء عليه) أى لا إعادة عليه فعلى هـذا لا تشـمل موردا يبقى محـل التـدارك، فعنـدى مورد الاشـكال و قلت بحضـرته مـدّ ظلّه، و هو أنّه لاـ إشـكال فى أنّ السؤال يكون مطلقا بمعنى: أنّ قـوله جهر فى مـا لاـ ينبغى الاجهـار فيه الـخ يكون السؤال عن الجهر فى غير مورده، فهو سؤال مطلق و الفقرة الاـولى أيضـا مطلق لشـموله لصورة تذكره بعد الصّلاة و لصورة تذكره بعد مضى محل التدارك، و لصورة لم يمض محل التدارك، و لهذا لو قرء آية من آيات الفاتحة أو السورة أو كلمة منهما جهرا فى مورد يجب الاخفات أو عكسه عامدا تبطل الصّلاة و عليه الاعادة فلا بدّ و أن تكون الفقرة الثانية مطلقا أيضا تشـمل لصور الثلاثة أمّا أوّلا فلأنّ مقتضى كون الفقرة الثانية هى مفهوم الفقرة الاولى هو شموله للصور الثلاثـة لأنّ المفهوم موافق مع المنطوق فى الاطلاق و التقييد و لا فرق بينهما إلّا من حيث إثبات حكم فى المنطوق لموضوع مع وجود القيـد، و عدم الحكم مع عدم القيد ففى المقام أمر بوجوب الاعادة فى ما جهر فى موضع الاخفات أو عكسه إذا فعل متعمدا فى جميع الصور، ففى الفقرة الثانية ليس عليه شىء لعدم كون ذلك معتمدا فى جميع الصور، و ثانيا بعد كون ظاهر السؤال هو السؤال عن مطلق الصـور، و الظـاهر من الفقرة الاـولى هـو جميـع الصـور فى الحكم بالاعـادة فى حـال العمـد فـإن لم تكن الصورة الّتى لم يمض محل التدارك داخلا فى الجواب فى الفقرة الثانية، فلازمه عدم جواب الامام عليه السّـلام عن صورة وقوع تلك الصورة سهوا أو نسيانا أو لا يدرى، و هذا خلاف الظاهر فلاجل ذلك نقول بشـمول الرواية لجمع الصور، و لم يقبل مدّ ظلّه ما قلت، و قال: و السؤال و إن كان ... (كما فى المتن). (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۱

تمت صـلاته و لا شىء عليه) على مورد يقبل عدم الاعادة و أنّه و إن كانت الفقرة الثانية غير محكوم بحكم عدم شىء عليه، كان عليه الاعادة فلهذا لا تشمل هذه الصورة.

و أمّـا الروايـة الثانيـة فيحتمـل قويـا كونهـا متحـدة مع الروايـة الاولى و إن كان بين متنهما اختلاف، لأنّ راويهما زرارة و راوى عنه فى كليهما هو حريز فيبعـد بالنظر أنّ زرارة سـئل عن هذه المسألة مرتين، فمع هذا الاحتمال لا يسـلم كونهما روايتين، و بعد كونهما رواية واحدة لا ندرى بأنّ ما صدر عن المعصوم عليه السّلام هو ما فى المتن الاولى أو الثانية فلا بدّ من الأخذ بما هو المتيقن من النقلين «۱».

ثمّ اعلم بأنّ دخل الجهر و الاخفات فى الصلوات الجهرية و الاخفاتية و اعتبارهما فيهما ثبوتا مع قطع النظر عن مقام الاثبات يتصور على وجهين:

الوجه الأوّل: أن يكونا دخيلين فى نفس الصّلاة بدون توسيط القراءة و بعبارة اخرى يكون فى عداد ساير ما يعتبر فى الصّلاة شرطا أو شطرا، و بعبارة ثالثة هما معتبران فى نفس الصّلاة فى قبال القراءة فكما أنّ القراءة ممّا تعتبر فيها هكذا الجهر و الاخفات معتبر ان فيها و ان كان محلهما حال القراءة و لكنهما أمران معتبران فى حيال القراءة فى الصّلاة.

الوجه الثانى: أن يكونا دخيلين فى الصّلاة بتوسيط القراءة بمعنى: أنّهما

---

(۱)- أقول: أمّا أوّلا فقد عرفت أنّ الرواية الاولى بإطلاقها تشمل لهذه الصورة و ثانيا كانت الرواية الثانية عين الاولى فما أفاده مدّ ظلّه العالى فى محله، و لكن إن كانت غير الاولى ففيها لا يأتى ما بينه مدّ ظلّه فى الرواية الاولى، لعدم تعرضها إلّا لصورة فعل ذلك نسيانا أو سهوا و قال (لا شىء عليه) فافهم). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۲

شرطان للقراءة و بعبارة اخرى يعتبر فى القراءة المعتبرة فى الصّلاة أن تكون جهرا فى بعض صلواته و إخفاتا فى بعضها، فبناء عليه هما من شرائط القراءة.

فعلى الاحتمال الأوّل مع فرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة على من جهر فى موضع الاخفات أو العكس ان كان فعله متعمدا، و عدم شىء عليه إن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى نقول: بأنّ مقتضى القاعدة هو أنّه لو قرء بعض الفاتحة أو السورة حتّى كلمة منها، و كان محل التدارك باقيا أعنى: لم يدخل فى ركن لا- يجب عليه تداركها، و تصح الصّلاة مع تركه الجهر و الاخفات، لأنّه على الاحتمال الأوّل كان محل إتيان الجهر أو الاخفات حال القراءة فمع إتيان القراءة و عدم إتيان أمر آخر معتبرا فى الصّلاة فى حيال القراءة فالقراءة المعتبرة أتى بها، و سقط أمرها، و الجهر مضى محله، لأنّه لا يمكن إتيانه إلّا فى ضمن القراءة الواجبة و على الفرض أتى بالقراءة الواجبة و لا- ينقلب ما وقع عما وقع عليه فبقاء وجوب الجهر مع ذلك غير معقول لعدم امكان إتيانه فى محله، لأنّ محله كان حال الاتيان بالقراءة و القراءة الواجبة وجدت على الفرض، و إتيان فرد آخر من القراءة مع الجهر لا يفيد أيضا، لأنّ هذا الفرد ليس الفرد الواجب من القراءة الّذى كان محل الجهر أو الاخفات.

فبناء على هذا لا يجب عليه الاعادة فى هذه الصورة لرواية زرارة و لا يجب تداركه لعدم إمكان تداركه لفوت محل تداركه بعد القراءة، فتكون النتيجة عدم وجوب تدارك الجهر أو الاخفات لو تركهما ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فى صورة عدم مضى محل تداركه، أى: عدم دخوله فى الركن لو قلنا بكونهما دخيلا فى نفس الصّلاة لا فى القراءة المعتبرة فى الصّلاة.

و أمّا لو ترك أحدهما متعمدا و لم يدخل فى الركوع سواء ترك فى كل القراءة،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۳

أو فى بعضها حتّى فى كلمة و دخل فى كلمة اخرى، و فرض كونهما دخيلان فى نفس الصّلاة، و فرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة فبطلان الصّلاة و وجوب الاعادة يمكن أن يكون لأجل أنّه زاد فى صلاته، لأنّ القراءة الواقعة على غير وصف الجهر لا تقبل لأن تصير جزء لأنّ بها ترك الجهر الواجب أو اخفات الواجب، فما أتى من القراءة بعد عدم قابليتها لأن تصير جزء الصّلاة تكون زيادة فيها، فتبطل الصّلاة أو من باب أنّ ذلك تشريع محرم، لأنّه أتى بالقراءة متعمدا اخفاتا مثلا مع كون الواجب الجهر بها أو بالعكس، فتبطل بها الصّلاة، أو لأنّه ترك الجهر الواجب أو الاخفات المعتبر ان فى الصّلاة عمدا، أو لأنّه أتى بالمانع و هو الجهر فى محل الاخفات أو العكس، و هذا من الموانع الّتى بها تبطل الصّلاة.

لا- يخفى عليك أنّ ظاهر رواية زرارة كون البطلان و وجوب الاعادة مستندا إلى ترك الجهر فى ما ينبغى الجهر فيه، أو الاخفات فى

ما ينبغى الاخفات فيه، لا من باب الزيادة و لا من باب التشريع كما تو همه بعض و لا من باب إيجاد المانع «۱» هذا كله لو قلنا بكون الجهر و الاخفات دخيلا فى نفس الصّلاة بدون توسيط القراءة.

و أمّا بناء على الوجه الثانى، أعنى: كونهما دخيلين فى القراءة و من شرائطها، فنقول بعونه تعالى: أنّه لو ترك الجهر أو الاخفات ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فكما

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ الظاهر من قوله فى السؤال (جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه الخ) و قوله عليه السّلام (أىّ ذلك فعل متعمدا الخ) هو استناد وجوب الاعادة إلى نفس الجهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه، و هو ظاهر فى أنّ نفس الجهر فى محل الاخفات أو العكس صار موجبا لوجوب الاعادة و هذا مبطل للصّلاة لا- ترك الاخفات أو ترك الجهر كما أفاد مدّ ظلّه، و قلت بحضرته و تم البحث و لم يتعرض بعد لذلك فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۴

قلنا تكون رواية زرارة متعرضة لصورة الاعادة و عدمها بمعنى: أنّ قوله فى الفقرة الاولى بوجوب الاعادة و نقض الصّلاة إذا ترك أحدهما عامدا نكشف أنّ الفقرة الثانية الّتى تكون فى الحقيقة مفهوم الفقرة الاولى تعرضت لصورة يوجب ترك أحدهما نسيانا أو سهوا أو لا يدرى إعادة الصّلاة لو لا هذه الرواية فقال (لا شىء عليه) أى: لا تجب الاعادة فلم تكن الرواية متعرضة لصورة لا يوجب تركهما إعادة الصّلاة، و هو ما ترك أحدهما و لم يمض محل تداركهما. «۱»

فظهر لك ممّا مرّ أنّه إن قلنا بكون الجهر و الاخفات ممّا لهما دخل فى أصل الصّلاة ففى صورة ترك أحدهما ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا بدّ أن نقول: بعدم وجوب اعادة الصّلاة و عدم لزوم تداركهما و لو تذكر قبل الركوع، لأنّ تداركهما لا يمكن إلّا بتدارك القراءة، و هى وقعت على الفرض جزء و بعد وقوعها جزء لا تنقلب عما وقعت عليه، فلا يمكن تداركهما فى حال القراءة الّتى تقع جزء الصّلاة، فإن كان الجهر و الاخفات واجبا فى هذا الحال، فلا يمكن إتيانهما إلّا بابطال ما بيده من الصّلاة ثمّ إعادتها، و الحال أنّ رواية زرارة تدلّ على عدم وجوب الاعادة و إن قلنا بدخلهما فى القراءة، فلا تعرض لرواية زرارة لهذه الصورة لأنّها متعرضة لصورة لو لا الرواية كان الواجب اعادة الصّلاة فيها هذا.

[فى كون عمل رسول اللّه ص على الجهر و الاخفات لا يدلّ على كونهما من شرائط القراءة]

نعم، هنا كلام آخر، و هو أنّه لا دليل لنا على كون الجهر و الاخفات دخيلين فى القراءة من الصّلاة و كونهما من شرائطها، بل يمكن كونهما ممّا يكون دخيلا فى أصل الصّلاة بدون توسيط القراءة، لأنّ عمدة الدليل فى وجوب الجهر و الاخفات فى مواضعها على ما بيناها هى عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المسلمين من بعده، و ليس فى البين ما

---

(۱)- أقول: ما يخطر بالبال كما قلت شمول رواية زرارة لهذه الصورة. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۵

يدلّ على أنّ المواظبة على اتيانهما و عدم تركهما هل يكون من باب دخلهما فى الصّلاة أو من باب دخلهما فى القراءة، و مجرد إتيانهما و كون محلهما حال القراءة، بل و مجرد دلالة بعض الروايات بأنّه يجهر فى القراءة أو يخفى بها، لا تدلّ على كونهما من شرائط القراءة.

فعلى هذا لو لم نقول بكون الظاهر كونهما ممّا اعتبر فى الصّلاة فلا وجه لأن نقول بكونهما معتبرين فى قراءة الصّلاة، و بعد ذلك يقال: بأنّ القدر المسلم من العمل الذى هو عمدة الدليل فى الجهر فى بعض الصلوات و الاخفات فى بعضها ليس إلّا على كونهما

معتبرين فى أصل الصّلاة فى عداد ساير الأجزاء و الشرائط.

فعلى هـذا تكون النتيجـة هو أنّه لو قرء الشـخص ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى القراءة جهرا فى موضع الاخفات أو بالعكس، و لم يدخل بعـد فى الركوع، فلاـ تجب إعـادة مـا قرء على خلاـف الوجه الواجب عليه، و لا تجب إعادة الصّـلاة، أمّا عـدم وجوب إعادة الجهر أو الاخفات باعادة القراءة فلعـدم إمكان إعادتهما إلّا باعادة الصّـلاة، لأنّ إتيانهما فى حال القراءة الواجب غير ممكن إلّا بافساد الصّـلاة و إعادتها ثانيا على وجهها، و على الفرض تدلّ رواية زرارة على عدم وجوب إعادة الصّلاة، فلا تجب اعادة الصّلاة، فافهم.

المقام الثانى:

اشارة

قـد عرفـت بـأنّ فى المسألـة روايـتين تنتهى سـندهما إلى حريز، و هـو يروى عـن زرارة و هـو يروى عـن أبى جعفر عليه السّـلام و من المحتمل كونهما رواية واحدة كما أنّه من المحتمل كونهما روايتين.

و على كل حال تعرض فى إحداهما لخصوص صورة النسيان و السـهو و تعرض فى الاخرى فى مقام الجواب لصورة العمد فى الفقرة الاولى، و لصورة النسيان

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۶

و السـهو و لاـ يـدرى فى الفقرة الثانيـة فما ينبغى التكلم فيه فى هـذا المقام هو أنّ المراد من المتعمـد الّـذى وجب عليه الاعادة هل هو الّـذى يكون قاصـدا إتيـان الفعـل فقـط، أو الّـذى يكون قاصـدا إلى الفعـل و العنوان، أعنى: قاصـدا إلى الجهر فى محـل الاخفات، أو الاخفات فى موضع الجهر.

و بعبارة اخرى بعـد كون الناسـى من يصـدر عنه الفعل من باب نسـيانه الشـىء، و لكن يكون هـذا الشـى موجودا فى خزينته (و بعبارة اخرى فى الحس المشترك)، و الساهى هو الّذى غفل عن الشىء أصلا و يجرى شىء على لسانه و يتكلم به، فالمتعمد هو الّذى يكون ملتفتا إلى الشىء و غير غافل عنه.

فالناسى فى المقام هو الّذى كان عالما بحكم الجهر و الاخفات و بموضعهما، و يكون حين صدور الفعل عنه على خلاف وجه ما علم به محفوظا فى الخزينة و لكن ينسى الحكم أو الموضوع أو كليهما، فيصدر عنه القراءة على خلاف ما قرره الشارع.

و السـاهى هـو الّـذى كـان عالمـا سابقـا، و لكن غفـل كليـة عمـا علم به، بحيث لاـ يكون الموضوع و الحكم، أو الموضوع، أو الحكم موجودا فى خزينته، ففى مقام القراءة مع غفلته يجهر فى محل الاخفات أو بالعكس بدون توجه، بل يكون صرف سبق اللسان.

ففى مقابل الناسى و الساهى يكون المعتمد، فالمتعمد هل هو الّذى يصدر عنه الجهر أو الاخفات، لا على وجه النسيان و لا السهو، بل مع القصـد و التوجه بالجهر أو الاخفات يجهر أو يخفى، أو يكون المتعمّـد فى مقابلهما و فى مقابل الجاهل، و هو الذى لم يكن عالما لا بالموضوع و لا بالحكم او بأحـدهما، فيكون المراد من المتعمد على هذا هو الّذى يصدر عنه الفعل مع القصد و التوجه إلى الجهر و الاخفات و الى حكمهما

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۷

و مع ذلك يجهر فى محل الاخفات أو بالعكس.

لا يبعـد كون الظاهر من المتعمـد فى حـدّ ذاته هو الأوّل أعنى: من يكون قاصـدا إلى الفعل بمعنى: أنّه يصـدر عنه الجهر الاخفات عن قصـد سواء علم بكون مـا يـأتى به من الجهر أو الاخفـات على خلاف حكم الشارع أم لا، و سواء علم بعـدم كون هـذا الموضع الّـذى يجهر فيه، أو يخفى فيه محل الجهر أو الاخفات أم لا، و بعبارة اخرى سواء علم بالحكم بالموضوع أو لا يعلم بهما أو بأحدهما.

فعلى هـذا قد يشـكل فى شـمول الرواية للجاهل مضافا إلى أنّه بعد ما قلنا من أنّ منشأ العمدة فى وجوب الجهر و الاخفات فى الصّـلاة

هو العمل، و كيف يمكن أن يخفى العمل على مسلم حتّى يسأل عن وظيفته و يجيب عليه السّلام بمعذورية الجاهل، لأنّ العمل كان على الجهر فى صلاة الغداة و المغرب و العشاء، و الاخفات فى صلاة و الظهر و العصر فمع هذا العمل يبعد كون جاهل بالحكم أو بالموضوع إلّا أن يقال: بأنّ المراد ليس من يجهل العمل، بل مع علمه بعمل المسلمين لا يدرى الوجوب.

[ليس فى كلمات القدماء تعرض لصورة الجهل]

فلأجل ما قلنا قد يقع الاشكال فى النظر بدوا فى شمول الرواية للجاهل، و بعد ما راجعنا كلام القدماء قدس سرّه رأينا عدم فتوى و تعرض منهم إلّا للناسى و الساهى، و ليس فى كلماتهم تعرض لحكم الجاهل، و ما يرى فى كلماتهم يكون موافقا مع مضمون رواية اخرى من زرارة المتقدمة المتعرضة لخصوص السهو و النسيان، و لا يرى منهم عمل على طبق هذه الرواية المشتملة لصورة الجهل بقوله عليه السّلام (أو لا يدرى) فهل يعدّ ذلك إعراضا منهم عن هذه الرواية أم لا؟

[فى ذكر الاشكالين فى المورد]

و لكن مع ذلك نقول: بأنّه ما يرى من شمول الرواية للجاهل، و حكمهم بكونه كالناسى و الساهى فى ما نحن فيه من المحقّق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه و من تأخر عنهما، و كون

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۶۸

ذلك مسلما بينهم تقريبا، فلا يمكن طرح هذه الرواية و أن لا يعمل بها، و ما قلنا من الاشكالين يمكن دفعهما.

أمّا الاشكال الأوّل: فنقول: بأنّ الفقرة الاولى من الرواية المتعرضة لصورة العمد و إن كانت فى حدّ ذاتها ظاهرة فيمن يكون صدور الفعل عنه عن القصد سواء كان ملتفتا و قاصدا العنوان أو لا و لو لم تكن فى الرواية الفقرة الثانية و اكتفى عليه السّلام بذكر الفقرة الاولى كان الجاهل خارجا، لأنّ المفهوم الفقرة الاولى لا يشمل إلا الناسى و الساهى لظهور المتعمد فى الفقرة الاولى لما يقابلهما فقط، و لكن مع ذكر الفقرة الثانية و ذكر (لا يدرى) فإنّ تقل بالناسى و الساهى فقط يكون مفهوم الفقرة الاولى، لا ينافى مع ذلك لشمول الحكم للجاهل، لأنّه ذكر عليه السّلام حكم مورد آخر يكون حكمه مثل الناسى و الساهى بعدهما بصورة العطف، فمع تصريح الامام عليه السّلام بقوله (لا يدرى) لا يبقى إشكال فى شمول الرواية للجاهل.

و أمّا الاشكال الثانى: و هو استبعاد كون شخص جاهلا بعمل المسلمين يصير مورد السؤال و الجواب فأيضا قابل للدفع، لأنّه مع التزام العامة بعدم وجوب الجهر و الاخفات، و كونهما مستحبين لا واجبين عندهم، فلا بعد فى ان يكون بعض الناس، من أجل ما يرى من التزامهم خارجا بالاستحباب، فى الجهالة فى حكم المسألة، و لهذا وقع مورد السؤال و الجواب، فمما ذكرنا يظهر لك شمول الرواية للجاهل بالموضوع و الحكم، ثمّ إنّه لا فرق فى الجاهل بالحكم بين من يكون جاهلا مركبا، و بين من يكون غير ملتفت أصلا بالحكم.

و هل تشمل الرواية الشّاك، و هو الّذى لا يكون جاهلا بالحكم بالجهل المركب، مثل من يكون ملتفتا مثلا بالعمل المسلمين بالجهر فى بعض الصلوات

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۶۹

و الاخفات فى بعضها، و لكن يكون مرددا فى أنّ ذلك يوجب وجوبهما أم لا، فمع هذا الشك جهر فى موضع الاخفات أو بالعكس، أو لا تشمله.

[فى ان لا تشمل الرواية للشاك لا صدرها و لا ذيلها]

لا يخفى عليك بأنّ قوله عليه السّلام (لا يدرى) لا يشمل الشاك (لأنّ من يكون لا يأتى بأحد طرفى شكه إلّا بعنوان الرجاء و الاحتياط، لا بعنوان الجهر فى ما لا ينبغى الجهر فيه أو عكسه، فلفظ (لا يدرى) و إن كان بنظر البدوى قابلا لأن يشمل الشاك، لكن

بعـد التأمل فی الفقرة الاولی، و تقابلها مع الفقرة الثانیـة، و عدم کونه متعمدا، لعدم کون جهره فی محل الاخفات أو بالعکس من باب ما یفعله المتعمـد- لأنّ المتعمـد فی الروایـة بعـد ضم الفقرة الثانیـة بالاولی و هو من یصدر عنه الفعل عن قصد و التفات إلی الفعل، و إلی کونه فی ما لا ینبغی و علی خلاف وضـعه المشـروع، حیث إنّه بعد شمول لا یدری للجاهل بالحکم و الموضوع، یکون المراد من المعتمـد هو خصوص من یکون قاصـدا الی الفعـل و الی عنوان کون هـذا الفعـل علی خلاـف مـا حکم الشـرع- فعلی هـذا نقول: بأنّ الشاک غیر داخل لا فی صدر الروایة و لا فی ذیلها.

أمّا الصـدر فلأنّه لیس متعمـدا، لأنّه لا یجهر فی محل الاخفات أو بالعکس إلّا من باب الرجاء أو الاحتیاط لا بعنوان کونه فی غیر ما ینبغی، و أمّا الـذیل فلأنّ الـذیل یکون مقابل الصـدر، فبعـد کون الصـدر هو من یـدری الفعل مع عنوانه، فالمراد من الـذیل هو من لا یـدری ذلک، أی: یکون جاهلا بـذلک، فقوله (لا یـدری) منصـرف من الشاک، لأنّ الشاک لیس عامـدا و لا غیر عامد أی الناسـی و الساهی و الجاهل، لأنّه لیس إتیانه بشیء لا ینبغی فعله لا عن تعمد، و لا غیر تعمد بل یکون

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۰

إتیانه الفعل بعنوان الرجاء و الاحتیاط. «۱»

و أمّا من یکون عالمـا بـالحکم و لکن لاـ یعلم بمحله، و بعبـارة اخری یکون جاهلاـ بالموضوع- مثلا یعلم بأنّ بعض الصـلوات یجب الجهر فیه، و بعضـها یجب الاخفـات فیه، و لکن لا یـدری بأنّ محل الجهر و موضوعه هو صـلاة الغـداة و المغرب و العشاء، و موضوع الاخفات هو الظهر و العصـر، فأخفی فی محل الجهر، أو بالعکس- فهـذه الصورة بعیـد خارجیة فی الغایة، لأنّه مع العمل المسـتمر علی الجهر فی بعض الصلوات و الاخفات فی بعضها، کیف یخفی علی أحد محل الجهر و الاخفات (و لکن مع ذلک لو اتفق هذا الفرض، فیکون من قبیل الجهل بالموضوع لا یجب علیه الاعادة بمقتضی روایة زرارة المتقدمة. «۲»

---

(۱)- أقول: هذا حاصل ما اسـتفدت ممّا قاله ظله العالی فی وجه خروج الشاک إلّا دعوی الانصـراف، و أمّا ما ذکر فی وجه الانصراف فلم أفهم، لأنّه علی ما أفاده مـدّ ظلّه سابقا یکون الظاهر من المتعمـد هو الّـذی یقصـد الفعل و إن لم یقصد العنوان و (لا یدری) جملة واقعة بعد الذکر الناسی و الساهی الّذی یکون مفهوم الفقرة الاولی، و بین حکم (لا یدری) لکونه کالناسی و الساهی، لا أن یکون (لا یـدری) فی مقابل المعتمـد، فعلی هـذا نقول فی وجه خروج الشاک: بأنّ المتعمد هو الّذی یقصد الفعل و (لا یدری) هو من لا یعلم و هو بعمومه یشمل الجاهل و الشاک، فالصدر، و هو المتعمد، بنفسه یشمل الشاک، لأنّ الشاک قاصد إلی الفعل أیضا و الذیل و هو (لا یدری) یشـمل الشاک، فمقتضـی الصدر هو وجوب الاعادة علی الشاک، و مقتضـی الذیل عدم الوجوب، فیتعارض الصدر مع الذیل، فتکون النتیجـة أیضا عدم إمکان الالتزام بشـمول الروایة للشاک، و بعد عدم کونه داخلا فی الروایة أعنی: غیر داخل لا فی الصدر و لا فی الذیل للتعارض بین الصدر و الذیل، فهو غیر معذور بمقتضی القاعدة الأوّلیة و یجب علیه الاعادة و القضاء فتأمّل. (المقرّر)

(۲)- أقول: فانقدح بذلک کلّه شمول الروایة صدرا للعالم بالحکم و الموضوع، فیجب علیه.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۱

المقام الثالث:

اشارة

بعـد الاـلتزام بصـحة صـلاة الجاهـل بـالحکم، و عـدم وجوب الاعادة علیه لو جهر المکلف فی موضع الاخفات، أو العکس یکون هنا إشکال معروف، و هو أنّه مع فرض معذوریة الجاهل بحکم الجهر و الاخفات، و عدم وجوب الاعادة علیه.

إمّا أن يقال: بأنّ منشأ المعذورية هو كون التكليف بالجهر و الاخفات مخصوصا بالعالم بهذا الحكم، فهذا محال للزوم الدور مضافا إلى أنّه على هذا لا-وجه لاستحقاق العقاب على تركه و إمّا أن يقال: بكون التكليف مطلقا و لا-اختصاص له بالعالم بالحكم، بل يشترك فيه العالم و الجاهل، فكيف يقال بعدم وجوب إعادة الصّلاة و تماميتها كما يظهر من رواية زرارة مع إمكان التدارك بالاعادة و القضاء، و كيف يقول من يقول بعدم استحقاق العقاب مع إطلاق الأمر و عدم امتثاله، هذا حاصل الاشكال و قد بيّن بتقريرات مختلفة.

أمّا استحقاق العقاب و عدمه، فيظهر من بعض الكلمات استحقاقه، فلا وجه للاشكال بعدم استحقاق العقاب، و لا إجماع و لا شهرة قائمة على عدم استحقاقه العقاب.

و أمّا ما يقال من أنّه لو كان التكليف من رأس متعلقا بغير الجاهل، فمضافا إلى لزوم الدور لاستلزامه توقف العلم بالحكم على وجود الحكم، فإن كان الحكم متوقفا على العلم به يلزم الدور، و بطلان الدور واضح، لأنّه يلزم كون الشيء الواحد موجودا و معدوما فى مرتبة واحدة، و هذا محال رأسا، و لو مع قطع النظر عن الدور

الاعادة و ذيلا للناسى و الساهى و الجاهل بالحكم و الموضوع فلا يجب يجب عليهم إعادة الصّلاة. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۲

إن كان الحكم مختصا بالعالمين بالأحكام، فالبعث على الشيء لا بد و أن يكون بعد علم المبعوث إليه بالبعث، و هذا محال لأنّه كيف يعقل بعث المولى بعد علم العبد بالبعث، فنفس البعث محال عليه فى ظرف علم العبد بالبعث.

و أمّا ما يقال: بأنّه لا-يعقل وجود العلم مع عدم وجود المعلوم، و لهذا لا-يمكن العلم بالحكم مع عدم وجود حكم، فلا-يمكن اختصاص الحكم بخصوص العالمين بالأحكام.

ففيه أنّ وجود العلم معقول مع عدم وجود المعلوم، و ما لا يمكن هو وجود الجزم مع عدم وجود ما يجزم به. «۱»

إذا عرفت عدم معقولية كون الحكم مختصا بالعالم به، و لهذا قالوا بأنّ له تعالى فى كل واقعة حكما واحدا يشترك فيه العالم و الجاهل، فلا وجه هنا لدعوى عدم إطلاق الأمر بالجهر و الاخفات و اختصاصه بخصوص العالمين.

فنقول: بأنّ ظاهر كلام الشّيخ رحمه اللّه هو كون الاشكال فى المسألة مختصا بخصوص صورة الالتزام باستحقاق العقاب، لأنّه على هذا يرد الاشكال حيث لا يجامع الحكم بالصحة مع استحقاق العقوبة، و أمّا مع عدم استحقاق العقوبة فلا يرد الاشكال ففيه انّه كما قلنا فى بيان الاشكال ليس هو منحصرا بهذه الصورة، بل إن قلنا بعدم استحقاق العقاب يكون الاشكال أيضا و هو أنّ عدم العقوبة كاشف عن عدم التكليف على الجاهل، و لازم ذلك كون الحكم مختصا بالعالم، و هو مستلزم

---

(۱)- أقول: و وجود العلم بدون وجود المعلوم ظاهرا غير معقول، لأنّ النسبة بين العلم و المعلوم التضايف، فلا-يمكن العلم بدون المعلوم، نعم يمكن حصول القطع مع عدم وجود المقطوع به، لأنّ الفرق بين العلم و القطع هو أنّ العلم اعتقاد جازم موافق مع الواقع، و القطع اعتقاد جازم يمكن كونه موافقا للواقع، و يمكن عدم مطابقة مع الواقع. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۳

ما قلنا من الدور و استحالة البعث، هذا.

[فى ذكر كلام المحقّق الهمدانى ره و دفعه]

ثمّ إنّ الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۱» بعد ما يقول بأنّ الظاهر من بعض استحقاق الجاهل بالجهر و الاخفات للعقوبة، فمع

فرض استحقاقه العقوبة، تصدى لدفع الاشکال الوارد علی فرض استحقاق العقوبة و ذکر فی کیفیة مجامعة الحکم بالصحة مع استحقاق العقوبة وجها حاصله هو أنّه یمکن أن یکون فی مقام الثبوت و الواقع لأصل طبیعة الصّلاة مصلحة ملزمة توجب الأمر بها، و کان للفرد من الصّلاة الواقعة مع الجهر و الاخفات مصلحة اخری ملزمة فلأجلها أمر بهذا الفرد من الصّلاة.

و بعبارة اخری یکون من باب تعدد المطلوب، فمطلوب من المولی هو الطبیعة و لهذا یأمر بها، و مطلوب آخر له و هو إتیان فرد منها واجدا لخصوصیة الجهر أو الاخفات و لهذا یأمر به أیضا بأمر آخر، فمع فرض کون المطلوب متعددا، و کون ظرف امتثال الأمر الثانی المتعلّق بالفرد الواجد للخصوصیة هو فی ضمن امتثال الطبیعة، بحیث لا یمکن امتثاله إلّا فی هذا الظرف، لأنّ المطلوب الثانی هو الاتیان بفرد الطبیعة واجدا للخصوصیة، فلو أتی المکلف بالطبیعة فی ضمن الفرد الواجد للخصوصیة فقد امتثل الأمرین، و أمّا لو أتی بطبیعة الصّلاة فی ضمن فرد آخر غیر الفرد الواجد للخصوصیة فقد امتثل أمر الطبیعة، و أمّا الأمر بالفرد الواجد للخصوصیة لم یمتثله، و لا یمکن بعد ذلک امتثاله لما قلنا من أنّ المطلوب إتیانه فی ضمن الطبیعة المأمور بها، و علی الفرض أوجد الطبیعة فلا یمکن امتثال الأمر بالفرد لمضی محله، و یصح أن یعاقب علی ترکه لمخالفة العبد أمر المولی.

---

(۱)- مصباح الفقیه، ص ۳۱۶.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۴

فوجه العقاب هو عصیان المولی و مخالفته لأمره، و وجه عدم الاعادة و القضاء علیه و إتمام صلاته هو عدم إمکان أعادته أو قضائه لمضی محله بامتثال الطبیعة فعلی هذا نقول: لا تنافی بین الالتزام باتمام الصّلاة و عدم وجوب الاعادة و القضاء، و بین استحقاق العبد للعقوبة بترک الفرد الواجد للجهر أو الاخفات.

إن قلت: بعد کون أمر من المولی علی الطبیعة، و أمر علی الفرد الواجد للخصوصیة، فلو بنی المکلف علی امتثال الطبیعة بدون امتثال الفرد فی ضمنها، فحیث أنّ بها یقع عصیان الفرد فلا یمکن صیرورة ذلک امتثالا للطبیعة، لأنّ هذا العمل لا یکون مقربا مع فرض عصیان الأمر المتعلّق بالفرد به فعلی هذا یبقی الأمر بالطبیعة، لعدم إمکان امتثاله إلّا فی ضمن امتثال أمر الفرد.

قلت: بعد ما اخترنا من عدم کون الأمر بالشیء مستلزما للنهی عن ضده الخاص، فلا یوجب الأمر بالفرد الواجد للخصوصیة للنهی عن ضده الخاص، و هو طبیعة الصّلاة، و بعد عدم صیرورة هذه الصّلاة الماتی بها بعنوان امتثال الطبیعة منهیا عنها، فلا مانع لأن تصیر مقربا، فباتیانه یمتثل الأمر بالطبیعة، و یبقی الأمر بالفرد، و لا یمکن امتثاله، فیعاقب علی ترک امتثاله، و لا محل لاعادته، أو قضائه.

إن قلت: بأنّه بعد ما یکون لطبیعة الصّلاة علی ما فرضت مصلحة صارت متعلق الأمر لأجلها مع قطع النظر عن کونها فی ضمن فرد خاص، و للفرد الخاص منها مصلحة اخری توجب الأمر به، و لازم ذلک کون الطبیعة بنفسها واجدة لمصلحة صارت مورد الأمر فعلی هذا لو أتی بالطبیعة فی حال العلم فی ضمن فرد آخر غیر الفرد الواجد للخصوصیة کان اللازم عدم وجوب الاعادة و القضاء، و الحال أنّه لا یمکن الالتزام بذلک.

قلت: نحن فی هذا المقام نکون فی مقام التصور، و بیان توجیه لدفع ما یتوهم

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۵

من التنافی فی مفاد روایة زرارة و کلمات الفقهاء قدس سرّه من الحکم بأنّ الجاهل بالحکم فی الجهر و الاخفات تمت صلاته و لا إعادة علیه، و مع هذا یعاقب علی ترک الجهر. أو الاخفات و أنه فی مقام الثبوت یمکن کون طبیعة الصّلاة مشتملة علی مصلحة لکن لا علی سبیل الاطلاق، و الصّلاة الواجدة لخصوصیة واجده من الجهر و الاخفات واجدة لمصحلة اخری توجب تعلق أمر بالطبیعة و أمر بالفرد، فنقول: یمکن أن تکون طبیعة الصّلاة فی حال العلم بالحکم واجدة لخصوصیة لم تکن مطلوبة و متعلق الأمر بنفسها مثل کون مطلوبیة طبیعة الصّلاة مقیدة بخلوصها عن شائبة التجری، و مع تقییدها بذلک ینافی کونها مطلوبة فی حال العمد و التردد.

فعلى هذا يمكن تصوير كون الطبيعة مورد تعلق أمر فى حال الجهل باعتبار واجديتها لمصحلة، و كون الفرد الواجد للخصوصية متعلق أمر آخر باعتبار واجديته لمصحلة اخرى، فلا ينافى عدم وجوب الاعادة و القضاء مع استحقاق العبد للعقاب، هذا حاصل مراده فى المقام.

و لو أمعنت النظر فى بياننا فى توجيه مراده يظهر لك عدم ورود إشكالين عليه:

الاشكال الأوّل: أنّه على هذا التوجيه يكون استحقاق العقاب على ترك الجهر أو الاخفات، لأنّ مطلوب الثانى هو إتيان الصّلاة جهرا أو اخفاتا، و الحال أنّ وجوبهما لا يكون نفسيا، بل يكون غيريا فلا عقاب و لا ثواب عليهما، بل الثواب على فعل الصّلاة الواجدة للأجزاء و الشرائط و منها الجهر أو الاخفات، و العقاب على تركها.

الاشكال الثانى: أنّ الجهر أو الاخفات ليسا بنفسهما مطلوبين آخرين صارا متعلق الأمر، فلا معنى لكون المطلوب متعددا باعتبار الطبيعة و باعتبار

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۶

الجهر الاخفات.

أمّا بيان عدم ورود الاشكالين فهو أنّه على ما قلنا يفرض كون الطبيعة باعتبار واجديتهما لمصحلة بنظر المولى متعلقة لأمر، و كون الفرد منها لواجديته لخصوصية الجهر أو الاخفات متعلقا لأمر آخر لا الجهر أو الاخفات، فلا يكون استحقاق العقاب على ترك الفرد من الصّلاة الواجدة لخصوصية واجديته من الجهر أو الاخفات بل يكون الفرد متعلق الأمر فلا يرد أحد من الاشكالين لأنّا لا نقول بكون الجهر و الاخفات بنفسهما متعلقين لأمر، و لا نقول بكون العقاب على تركهما فبما قال رحمه اللّه و بيّنا مراده بنحو أو فى قد اجيب عن الاشكالين.

[فى ذكر اشكال المحقّق الحائرى على المحقّق الهمدانى]

ثمّ إنّ بعض الاعلام (يعنى آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) استشكل «۱» على هذا التوجيه الذى ذكره آية اللّه الهمدانى رحمه اللّه، و ذكر توجيها آخر لدفع الاشكال المتقدم، أمّا الاشكال فهو أنّه على ما قال فى المصباح يلزم صحة العمل إن أتى بالطبيعة متعمدا فى ضمن فرد غير الفرد الواجد للخصوصية المأمور به، فإنّ إتيان الطبيعة على ما فرضها عبادة و إن قارن عصيان الأمر الآخر، و هذا الاشكال هو الاشكال الّذى أورده آية اللّه الهمدانى رحمه اللّه على نفسه، و أجاب عنه بأنّه يمكن كون طبيعة واجدة لخصوصية لأجلها لا يمكن كونها مطلوبة حال العمد و التردد.

اعلم بأنّه و إن بيّنا مراده رحمه اللّه بنحو أو فى بحيث يندفع عنه بعض الاشكالات كما نبهنا عليه إلّا أنّه ما قلت فى جواب الاشكال- الّذى يمكن أن يورد عليه من أنّه بعد كون أمر من المولى على الطبيعة و أمر على الطبيعة المقيدة، فلو بنى المكلف على امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، فحيث إنّه يتحقّق بامتثاله عصيان الأمر بالطبيعة

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۱۹۴.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۷

المقيدة فلا يصير مقربا، لأنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده- بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فلا إشكال.

يمكن لقائل أن يورد عليه و يقول: بأنّا و إن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لأنّ ضد الشيء عدمه لا خصوص الفعل الوجودى المقارن للعدم و هو الضد الخاص، و لكن هذا يكون فى ما لا يكون نفس الأمرية الضد بهذا الفعل الوجودى، و أمّا إذا كان نفس الأمرية هذا الضد بالفعل الوجودى، فلا يمكن كون هذا الفعل الوجودى مأمورا به و مقربا، و فى المقام يكون كذلك

حيث إنّ نفس الأمرية عدم الطبيعة المقيدة يكون بوجود الطبيعة المطلقة، ففى مثل هذه الصورة لا مانع من الالتزام بكون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده فعلى هذا لا يمكن امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة مع كونه عصيانا للأمر بالطبيعة المقيدة، فلأجل هذا لا يتم ما بينه رحمه اللّه لدفع الاشكال، و نذكر إنشاء اللّه بأنّ الوجه الّذى ذكره العلّامة الحائرى رحمه اللّه أيضا لا يندفع الاشكال، و نذكر إنشاء اللّه ما يندفع به الاشكال.

[الكلام فى توجيه كلام المحقّق الحائرى و الهمدانى]

فنقول: أمّا التوجيه الّذى ذكره بعض الأعلام (أعنى: علامة الحائرى رحمه اللّه) «۱» فى دفع الاشكال، فهو أن يقال: بأنّه يمكن أن يكون لطبيعة الصّلاة الواجدة لخصوصية الجهر أو الاخفات مصلحة موجبة للأمر بها على الاطلاق، و لكن للطبيعة الجامعة، مع قطع النظر عن خصوصية الجهر و الاخفات، توجد مصلحة ملزمة مع الجهل بالحكم، فليست المصلحتين فى عرض واحد، بل المصلحة فى الطبيعة توجد بعد الجهل، فما له المصلحة أوّلا و صار مورد الأمر هو خصوص الطبيعة الواجدة للخصوصية، و لكن فى طولها توجد مصلحة عند جهل المكلف بالحكم بأصل

---

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۱۹۲.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۷۸

الطبيعة، فتصير مورد الأمر حال الجهل، و بهذا يندفع الاشكال، إذ العقاب يكون على تركه لخصوص الفرد من الطبيعة الواجدة للجهر أو الاخفات، و أمّا عدم وجوب الاعادة فيكون من باب أنّ الطبيعة فى حال الجهل لأجل واجديتها لمصحلة صارت مورد الأمر و على الفرض أتى بها، و لا يمكن معها امتثال الطبيعة فى ضمن الفرد الواجد لخصوصية الجهر أو الاخفات.

و مما مرّ يظهر لك الفرق بين التوجيهين، فإنّه على التوجيه الأوّل تكون المصلحتان فى عرض واحد قائمة إحداهما بمطلق الطبيعة، و الاخرى بالفرد الواجد للخصوصية من الطبيعة، و على الثانى تكون المصلحة على المقيد مع قطع النظر عن الجهل و لم تكن مصلحة قائمة فى هذا الحال على الطبيعة المطلقة، و باصطلاحه على الطبيعة الجامعة، فإذا طرأ الجهل توجد مصلحة على الطبيعة المطلقة، فالمصلحة على الطبيعة الجامعة توجد فى طول المصلحة على الطبيعة المقيدة بالجهر أو الاخفات.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ المكلف بالجهر أو الاخفات تارة يعلم بالحكم و يعمل على علمه بمعنى: أنّه مع علمه بالحكم يجهر فى موضعه و يخفى فى موضعه، و تارة يعلم بهما أى: بحكمهما و لكن لا- يعمل بعلمه، فيجهر فى موضع الاخفات أو بالعكس، و تارة يكون جاهلا بالحكم و من أجل جهله يجهر فى موضع الاخفات أو بالعكس، و تارة مع جهله بالحكم يعمل من باب الاتفاق على طبق الواقع فيجهر فى موضعه. و يخفى فى موضعه.

[فى ذكر الصور فى المسألة]

أمّا فى الصورة الاولى: فتكون نتيجة توجيه صاحب المصباح رحمه اللّه، و كذلك نتيجة توجيه علامة الحائرى رحمه اللّه هو درك المكلف مصلحة المقيد، لأنّه على كلا التوجيهين ليس فى حال العمد إلّا مصلحة واحدة، و هى المصلحة الموجودة فى المقيد، أمّا على القول الأوّل منهما لأنّ المطلق من أجل خصوصية تكون فيه، و هى خلوه

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۷۹

عن شائبة التجرى ليس فيه مصلحة، و أمّا على القول الثانى فلأنّ مع الجهل تحدث مصلحة فى المطلق فليس فى حال العمد مصلحة مترتبة عليه.

أمّا فى الصورة الثانية: فعلى التوجيه الأوّل منهما لا يدرك المكلف لا مصلحة مطلق الطبيعة و لا مصلحة المقيد، لأنّه على ما عرفت

ليس فى المطلق مصلحة حال العمد، و على الفرض لم يدرك مصلحة المقيد لعدم الاتيان به، بل خالف أمره لأنّه أتى بالجهر فى محل الاخفات أو بالعكس، و كذا على التوجيه الثانى لأنّ حال العمد ما فيه المصلحة هو المقيد و على الفرض لم يدركها، و أمّا المطلق أعنى: الطبيعة الجامعة، فلم تكن فيها مصلحة حال العلم بالحكم.

أمّا فى الصورة الثالثة: فعلى كلا التوجيهين يدرك المكلف مصلحة الطبيعة الجامعة، و لا يدرك مصلحة المقيد، لأنّه على التوجيه الأوّل فات عنه المصلحة القائمة على المقيد لترك الجهر فى محل الاخفات أو بالعكس و لأنّه على التوجيه الثانى ليس فى حال الجهل إلّا المصلحة المحدثة فى المطلق (الّا على الاحتمال الأوّل الّذى نذكر فى كلامه فى الصورة الرابعة إن شاء اللّه).

أمّا فى الصورة الرابعة: فعلى التوجيه الأوّل لا إشكال فى كون المكلف مدركا لكلا المصلحتين مصلحة المطلق و المقيد كالصورة الاولى، لأنّه على الفرض أتى بالصّلاة المشروطة بالجهر أو الاخفات فأدرك المصلحة القائمة على المطلق و المقيد كليهما

[فى ذكر ثلاث احتمالات فى الصور الاربعة]

، و أمّا على التوجيه الثانى فيشكل الأمر، لأنّ فى كلامه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراده هو أنّ فى صورة الجهل مضافا إلى المصلحة القائمة بالمقيد توجد و تحدث مصلحة اخرى فى المطلق حال الجهل، فيكون فى حال الجهل مصلحتان مصلحة فى المطلق و مصلحة فى المقيد، و أمّا فى حال العلم

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۰

فلا يكون إلا مصلحة واحدة قائمة بخصوص المقيد.

فإن كان مراده هذا ففساده ظاهر، لأنّ لازم ذلك كون الجاهل بالحكم الّذى أدرك الواقع مدركا لمصلحتين، و كون العالم بالحكم العامل على طبق الواقع مدركا لمصلحة واحدة، فيكون العالم العامل بالواقع أسوأ حالا من الجاهل العامل بالواقع، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، و هو أيضا لا يلتزم به.

الاحتمال الثانى: أن يكون مراده من إحداث مصلحة حال الجهل فى المطلق أى مطلق طبيعة الصّلاة، هو أنّ للجاهل تحدث مصلحة اخرى على المطلق، فهو يدرك مصلحة المطلق و مصلحة المقيد، و لكن لا- مثل الاحتمال الأوّل، بل يفرض كون العالم مدركا لمصلحتين مصلحة المطلق و مصلحة المقيد كالجاهل بالحكم، فالعالم و الجاهل يدركان مصلحتين، و هذا الاحتمال ليس مراده.

و على كل حال إن كان مراده هذا، فلا معنى لقوله بأحداث مصلحة فى المطلق حال الجهل، لأنّ ظاهر ذلك عدم وجود مصلحة فى المطلق حال العلم مضافا إلى أنّه على كلا الاحتمالين يرد عليه أنّه لا مجال لاستحقاق العقاب على الجاهل إذا صادف وقوع عمله على خلاف الواقع، لأنّ المفروض كون الجهل سببا لا- يجاد مصلحة فى المطلق مضافا إلى مصلحة المقيد، فهو مع كونه مدركا لكلا المصلحتين لا وجه لاستحقاقه للعقاب.

الاحتمال الثالث: أن يكون نظره إلى أنّ كل مصلحة قائمة على الطبيعة المقيدة بالجهر أو الاخفات حال العلم بالحكم توجد و تحدث هذه المصلحة فى الطبيعة الجامعة، أى المطلق، حال الجهل بالحكم، فالعالم بالحكم و الجاهل به مدركان لمرتبة واحدة من المصلحة، غاية الأمر إنّ العالم يدرك هذه المرتبة فى ضمن المقيد، و الجاهل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۱

يدركها فى ضمن المطلق، فلا يفوت من الجاهل مصلحة و إن كان آتيا على خلاف الواقع و تاركا للجهر أو الاخفات.

[التحقيق فى الاحتمال الثالث]

فإن كان مراده هذا فيرد عليه بأنّه على هذا يقع رحمه اللّه فى الاشكال الّذى يفرّ منه، و هو الدور، لأنّه بناء على هذا يكون العالم بالحكم مأمورا بالصّلاة المقيدة بالجهر أو الاخفات و الجاهل بالحكم مأمورا بطبيعة الصّلاة، لأنّ ما فيه المصلحة للاول هو المقيد و

الثانى هو المطلق، فيلزم اختصاص العالم بحكم و هو مستلزم للدور، مضافا إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب على هذا. «۱»

و أمّا ما يتوهم من كون نظره فى إحداث المصلحة فى الطبيعة الجامعة حال الجهل لا إلى مطلق حال الجهل حتّى الصورة الّتى يأتى الجاهل بما وجب عليه واقعا من الجهر فى موضعه و الاخفات فى موضعه، بل يكون نظره إلى أنّه تحدث مصلحة متعلقة بالمطلق فى خصوص الصورة الّتى يكون جاهلا بالحكم و يأتى الصّلاة على

---

(۱)- أقول: و ازيد عليها احتمالا رابعا، و هو أن يفرض حدوث مصلحة فى حق الجاهل حال الجهل، و لكن تكون هذا المصلحة أقل من المصلحة الّتى تكون للعالم، مثلا العالم يدرك عشرين درجة باعتبار إدراكه لمصلحة المطلق و المقيد، و الجاهل عشرة درجات من باب إدراكه المطلق فقط، فوجه صحة صلاة الجاهل المقصّر فى تركهما هو ادراكه لمصلحة المطلق الّتى أقل من المطلق و المقيد الّتى يدركها العالم العامل بالوظيفة، فهو مستحق للعقاب لتركه المقيد عن جهل لا يعذر فيه، و أمّا صحة صلاته فهو لأجل امتثاله الأمر المتعلّق بالمطلق لأجل حدوث مصلحة فيه حال الجهل.

و إن كان نظره رحمه اللّه إلى هذا فيرد عليه ما أورده على جعل الطرق و الامارات من أنّ جعلها مستلزم لتوفيت المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة، لأنّه على هذا مع الحكم الشارع بعدم وجوب الاعادة فوّت منه المصلحة الكامنة فى المقيد، فعلى كل الاحتمالات الأربعة ليس توجيه رحمه اللّه دافعا للاشكال. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۲

خلاف النحو الواجب عليه، و هو الصورة الّتى أجهر فى موضع الاخفات، أو بالعكس، ففى هذه الصورة يقول بأحداث مصلحة فى الطبيعة الجامعة.

فهو، مع عدم كونه مفاد ظاهر كلامه، لأنّ ظاهر كلامه، احداث المصلحة حال الجهل فى المطلق، لا يفيد لدفع الاشكال المتقدم فى مسئلة معذورية الجاهل بالجهر و الاخفات، لأنّه يقال ما قلت من إحداث المصلحة فى المطلق فى صورة الجهل بالحكم، و وقوع الصّلاة فاقدة للجهر أو الاخفات.

إن قلت: إنّ المصلحة الحادثة فى المطلق فى هذا الحال تكون مثل المصلحة الموجودة فى المقيد حال العلم، فتكون المصلحتان متساويتين، غاية الأمر فى حال العلم هذه المصلحة قائمة على المقيد، و فى حال الجهل على المطلق.

فيلزم إشكال الدور لأنّه يلزم كون الحكم بالمقيد مخصوصا بالعالمين به مضافا إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب بعد كون تكليف الجاهل واقعا هو المطلق.

و إن قلت: بكون المصلحة فى هذه الصورة من الجهل تحدث فى المطلق المقيد بكون قراءته جهرا فى موضع الاخفات و اخفاتا فى موضع الجهر بعكس المجعول للعالم رحمه اللّه.

فهو، مضافا إلى كونه خلاف ظاهر كلامه، لأنّ ظاهر كلامه حدوث المصلحة حال الجهل فى المطلق لا فى المقيد بالعدم، لا يمكن به توجيه دفع إشكال استحقاق العقاب، لأنّه على هذا يكون تكليفه حال الجهل إتيان المطلق فى ضمن المقيد المضاد لما هو المقيد حال العلم، فلا وجه لاستحقاق العقاب فيبقى الاشكال.

(و إن قلت: بأنّه فى هذا الحال توجد مصلحة زائدة فى المطلق لم تكن هذه المصلحة فى غير هذا الحال، فيلزم كون العالم المدرك للواقع أسوأ حالا من الجاهل،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۳

مضافا إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب.

و إن قلت: بأنّ العالم مدرك لمصلحة المقيد، و المطلق و الجاهل مدرك لمصحلتين مصلحة المطلق و المقيد، فهو مضافا إلى كونه

خلاف ظاهر كلامه لانه قال تحدث مصلحة فى المطلق للجاهل، و هذا يدلّ على كون مصلحة فى المطلق فى حق العالم بالحكم يوجب عدم استحقاق العقاب، و الحال أنّهم يقولون باستحقاقه).

[فى ذكر الكلام المحقّق الحائرى ره]

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنّ نظر العلّامة الحائرى رحمه اللّه يكون إلى أمر ننبه عليه تتميما للفائدة بعد ذكر مقدمة، و هى أنّ الترتب المعنون فى الاصول يعنون فى موردين:

المورد الأوّل: فى مسئلة الضد، و هو أنّه قال الشّيخ البهائى رحمه اللّه بأنّ الأمر بالشىء و إن لم يكن مقتضيا للنهى عن ضده، فلا أقل من اقتضائه عدم الأمر بالضد، و ثمرة ذلك تظهر فى ما كان الضد عبادة، فحيث إنّ صحة العبادة متوقف على الأمر، ففى صورة كون الواجب العبادى ضد واجب آخر فلا يكون قابلا لصيرورته مأمورا به، و بعد عدم كون أمر به لا يترتب عليه الصحة.

و فى مقام الجواب عن هذا البيان قال بعض: بأنّا نصحح أمرا للضد بنحو الترتب بأنّا نفرض أحد الأمرين مطلقا، و الآخر مشروطا بعصيان أمر المطلق، و من يقول بصحة الترتب- و هو مختارنا و اثبتناه فى الاصول و بيّنّا وجهه مفصلا- يقول:

بأنّ الأمر بالأهم و إن كان مطلقا و تكون مرتبة إطاعته و عصيانه متأخرا عن رتبة نفسه، فالمولى بعد ما يرى كون الأهم و كذا المهم محبوبا له، و يرى بأنّه لا يتمكن العبد من امتثال كل منهما، و يكون الأهم أحب بنظره فيأمر به مطلقا، و يجعل أمره بالمهم مشروطا بعصيان أمرا الاهمّ، فيتصور بهذا النحو أمرا مترتبا على عصيان الأمر

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۴

بالاهم بالمهم، و قد بينا وجه صحة الترتب فى الاصول بما لا مزيد عليه، و نذكر هنا أيضا على وجه الاختصار.

[فى ذكر وجها لصحّة الترتيب]

فنقول بعونه تعالى: بأنّه و إن ذكر لتصحيح الترتب وجوه من بعض المحققين، و لكن الوجه الّذى يكون خاليا عن الاشكال هو أن يقال: بأنّ ما يوجب تخيل استحالة الترتب هو توهّم استلزام ذلك الأمر بالضدين فى آن واحد، و نذكر بيانا يرتفع به الاشكال و يرى عدم وجه للاستحالة، و هو أنّ المولى لو أمر أحدا باتيان الضدين فى آن واحد يلزم الأمر بالضدين و البعث فيهما فى آن واحد، و هو محال.

(و وجهه ليس إلّا أنّ البعث جدا بما لا يتمكن المبعوث إليه من امتثاله محال، لأنّ حقيقة بعث العبد إلى الفعل إرادة صدور الفعل من العبد، لأنّ هذا معنى الإرادة التشريعية فى قبال الإرادة التكوينية الّتى يقدم المريد باتيان مراده بنفسه فى الخارج، و يحرك عضلاته نحوه، و فى التشريعية يريد من الغير فيبعثه نحو الفعل، فمع علم المريد بعدم إمكان انبعاث العبد نحو الفعل كيف يريد الفعل منه و يبعثه نحوه، فوجه الاستحالة هو عدم إمكان البعث و تعلق الإرادة بالمتناقضين أو الضدين).

و أمّا إذا أمر بشيئين بأمرين، مثلا أمر بانقاذ الابن بأمر، و أمر بانقاذ الأخ بأمر آخر، فلا يرى كونهما أمرا بالضدين فى حدّ ذاتهما، و لا تنافى بينهما فى حدّ ذاتهما إلّا إذا كان الأمران بحيث يبعثان و يحرّكان العبد نحو إتيان كل واحد منهما فى عرض واحد لتزاحم كل منهما مع الآخر، و أمّا إذا كان أحد الأمرين فى طول الآخر فلا يوجب اجتماع الضدين، فلو أمر المولى أمرا مطلقا بانقاذ الأخ فى آن، و أمر بأمر مطلق بانقاذ الابن فى هذا الآن مع عدم تمكن العبد من انبعاثه نحو كل منهما فى هذا الآن فيكون امرا بالضدين.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۵

و أمّا إذا كان أحد الأمرين فى طول الآخر، و فى ظرف لا يكون أمرا آخر شاغلا للزمان، فلا يوجب الأمر بالضدين، فعلى هذا نقول: فى ما أمر بشىء و يكون ضده واجبا آخرا كالمثال المتقدم، فللمولى يكون مطلوبان أحدهما إنقاذا لابن، و الثانى إنقاذا الأخ، و يرى بأنه لا يمكن حفظ كل من مطلوبيه لعدم تمكن العبد من إنقاذهما فى آن واحد، فيامر أمرا مطلقا بما يكون أشدّ حبّا به، فيأمر فى

المثال بانقاذ الابن مثلا، و لكن لو رأى بأنّ العبد لا يمتثل هذا الأمر و لا ينبعث نحوه و يعصيه، و لا ينقذ الابن فيأمر فى هذا الفرض بانقاذ الأخ كى يحفظ مطلوبه المهم إذا رأى أنّه لا- يحفظ مطلوبه الأهم، فبعد كون كل منهما مطلوبا له، و يكون أحدهما أهمّ فى نظره من الآخر، و يرى عدم انبعاث العبد نحو الأهم، ففى هذا الحال ما يصنع المولى هو أنّه يأمر أمرا مطلقا بالأهم، و يأمر أمرا آخرا مشروطا بعصيان الأهم بالمهم، فبعد كون الأمر بالمهم فى طول الأمر بالاهم و مشروطا بعصيانه، فلا يكون مستلزما للأمر بالضدين.

إن قلت: بأنّ الأمر بالمهم و ان كان مشروطا بعصيان الأهم و لا يكون فى رتبة الأمر بالأهم و لكن الأمر بالأهم يكون فى هذه المرتبة، لأنّ أمر الأهم يكون مطلقا و اطلاقه يشمل هذا الحال.

قلت: أمّا الإطلاق اللحاظى فلا يمكن لأنّ العصيان و اطاعة الأمر ممّا يكونان فى طول الأمر فلحاظهما فى رتبة سابقة على الأمر غير ممكن، لأنّه بعد الأمر إمّا يعصى الأمر أو يطيع، فقبل الأمر لا- يمكن لحاظ الموضوع المأمور به و طلبه فى حال الاطاعة أو حال العصيان:

و أمّا الاطلاق الذاتى بمعنى: كون الموضوع، أو متعلق الطلب مرسلا و بلا تقيد

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۶

بقيد- كما نذكر بيانه فى جواب ما قال فى تصحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بالترتب إنشاء اللّه- فهو يفرض للأهم و له الاطلاق بهذه المعنى، لكن بعد كون فرض الأمر بالمهم فى رتبة عصيان الأهم، فالعبد فى هذا الحال لا ينبعث نحو الاهم فأمر المولى على الأهم و ان كان باقيا، و لكن لا يكون مؤثرا لعدم انبعاث العبد إليه، فلهذا لا يكون يامر بالضدين.

إن قلت: بأنّه بعد ما فرضت كون الأمر بالمهم فى فرض عصيان الأمر بالاهم، فقبل العصيان لا يكون أمر على المهم، و على الفرض يكون ظرف امتثال الأمر بالمهم هو ظرف عصيان الأمر بالأهم، فكيف يفرض قبل ظرف العصيان أمر بالمهم.

قلت: بأنّه بعد تصحيح الشرط المتأخر كالشرط المتقدم و المقارن، فيكون العصيان للأهم شرطا متأخرا للأمر بالمهم، فمع علم المولى بالعصيان يأمر فى رتبة سابقة على العصيان بالمهم، فالأمر بالمهم مشروط بالعصيان بنحو الشرط المتأخر، فبهذا النحو يصح الترتب.

إن قلت: إن لازم ما قلت استحقاق العبد للعقوبتين لو ترك الأهم و المهم كلاهما، لأنّه خالف أمرين من أوامر المولى.

قلت: نلتزم بذلك و لا مانع منه، لأنّه بعد تصحيح تعلق الأمرين باختلاف الرتبة، و كون أحدهما مشروطا، فلو خالف كل من الأمرين يستحق بحكم العقل للعقوبتين عقوبة على ترك الأهم و عقوبة على ترك المهم.

فانقدح بذلك كله أنّه لا مانع من صحة الترتب و مدعى الاستحالة لا بد له من إثباتها.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۷

و قد ذكرنا بأنّه إن كان الأمر ان بحيث يوجبان للامر بالجمع فى رتبة واحدة كان محالا، مثل ما إذا أمر بامر واحد بالمتضادين، و قد ذكرنا عدم استلزامه ذلك لاختلاف الأمرين من حيث الاطلاق و الاشتراط، و عدم كون الأمر المشروط فى رتبة الأمر المطلق فى هذا المورد، فصحة الترتب و تصويره واضح، و يكون أمرا عرفيا يتفق كثيرا ما للنوع، مثلا- تقول أنت بخادمك جئنى بالماء البارد، و لو رأيت أنّه لا ينبعث نحوه تقول: و إن لم تأت به فات بكل ماء موجود فعلا: و الأمثلة كثيرة. «۱»

المورد الثانى: فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى

اشارة

فإنّ بعض الاعلام (و هو السيّد «۲» محمد الاصفهانى رحمه اللّه) قد تصدى لدفع الاشكال فى حجية الظن، و أنّ حجيته يوجب اجتماع الضدين بالترتب، و حاصل ما نقله بعض تلامذته (فى الدرر) بعد تهافت فى كلامه صدرا و ذيلا (فإنّ ظاهر صدر كلامه هو تصوير الاطلاق

(۱)- أقول: الحق استحالة الترتب، لأنّ القائلين بصحته لا يتكلمون فى وجه الاشكال، و لا يدور كلامهم حول النقطة الّتى هى جوهر المطلب، و هو أنّه نسأل عنهم بأنّه فى الرتبة الّتى تقول:

بأمر المولى و بعثه نحو المهم، و هى رتبة سابقة على العصيان، هل يكون بعث من المولى فى هذه المرتبة نحو الأهم أو لا.

فإنّ قلت: ليس بعث نحو الأهم فى هذه الرتبة، فيكون خارجا عن محل النزاع، لأنّ محل النزاع يكون فى ما كان الأمر بالأهم باقيا و لا إشكال فيه، و إنّما الاشكال فى تصحيح أمر متعلق بالمهم.

و إن قلت بأنّ الأمر بالأهم و البعث نحوه باق فى هذا الحال و هذه المرتبة يكون البعث فيها بالمهم، فمعنى ذلك البعث فى هذه الرتبة بالأهم و المهم فى آن واحد، و رتبة واحدة مع كونهما ضدين، فهذا محال لكونه طلبا للضدين، فلا يعقل تصوير أمر بالمهم بنحو الترتب لما قلنا. (المقرّر)

(۲)- درر الفوائد، ص ۳۵۱- ۳۵۲.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۸

و التقييد فى موضوع الحكم، كما يظهر من مثاله بالعتق، و ظاهر ذيل كلامه تصوير الاطلاق و التقييد فى الحكم، و يظهر ذلك من مثاله بصلوة الجمعة).

(أقول: لم أفهم التهافت هو أنّ الأحكام لا تتعلق بالموضوعات الخارجية، بل تتعلق بالموجودات الذهنية لا مقيدة بالذهن، و الآمر قبل الأمر إمّا أن يكون الموضوع مطلوبا له على الاطلاق، و إمّا أن يكون مطلوبه مقيدا، و صيرورة مطلوبيته مقيدة إمّا أن تكون باعتبار المصلحة فى المقيد، و إمّا أن تكون من باب تزاحم غير المقيد لغرضه الآخر، فبالكسر و الانكسار يصير المقيد مطلوبا له، فعدم صيرورة غير المقيد فى الصورة الاولى مطلوبا يكون من باب عدم المقتضى فيه، و فى الثانية يكون من أجل طروّ المانع و فى هذه الصورة لا بدّ للآمر من لحاظ عنوان المطلوب مع لحاظ عنوان آخر متحد معه، صار سببا لخروج غير المقيد عن المطلوبية، فلو فرض عنوانان لا يمكن اجتماعهما فى الذهن بحيث يكون المتعلق لأحدهما لا مع الآخر، فلا يمكن الكسر و الانكسار بينهما حتّى يرفع اليد عن أحدهما، و يبقى الآخر.

و من هنا يظهر أنّ ما هو المتعلّق و الموضوع للأحكام الواقعية، لا يمكن تعقله مع ما هو الموضوع فى الأحكام الظاهرية، فلو تصور صلاة الجمعة مثلا، فلا يمكن فى تصورها إلّا تصور الحالات الّتى يمكن أن تتصف بها فى هذه المرتبة، مثل كونها فى المسجد أو الدار و أمثالهما، و أمّا اتصافها بكون حكمها الواقعى مشكوكا، فليس يتصور فى هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف يعرض الموضوع بعد عروض الحكم به، و لا يمكن لحاظ أوصاف المتأخرة عن الحكم فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۹

موضوع ذلك الحكم.

و إن قلت: بأنّ العنوان المتأخر، أعنى: كون الموضوع مشكوك الحكم، و إن لم يكن فى مرتبة العنوان المتقدم و هو نفس الموضوع، و لكن ذات الموضوع ملحوظ فى مرتبة عنوان المتأخر، فعند ملاحظة عنوان المتأخر يجتمع العنوانان.

قلت: أمّا فى تصور الموضوع فى الحكم الواقعى فلا يلاحظ الحكم العارض عليه و أمّا تصور الموضوع بلحاظ كونه مشكوك الحكم فلا بدّ و أن يكون بلحاظ الحكم، لأنّ الموضوع مشكوك الحكم، فلا يلاحظ فى هذا اللحاظ الموضوع الواقعى لعدم إمكان لحاظ الموضوع مجردا عن الحكم و بين لحاظ الموضوع ثابتا له الحكم.

فحينئذ نقول: متى يتصور اللاحظ الآمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، و متى يتصورها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر، فلا يكون الحكمين فى مرتبة واحدة، بل تعلق حكم بالموضوع الواقعى فى مرتبة، و تعلق الحكم بالموضوع

المشكوک حکمه فی مرتبهٔ اخری، فلا يلزم اجتماع الضدين، فبهذا النحو صار بسدد دفع الاشکال فی جعل الطرق و الامارات.

[فی ردّ کلام المحقّق الاصفهانی]

و فيه أنّ الترتب فی هـذا المورد غير تمام، و لا يمکن دفع اشـکال لزوم اجتماع الضـدين به، و فهم ذلک محتاج إلی ذکر مقدمـهٔ علی سبيل الاختصار، و بينا تفصـيله فی المطلق و المقيد فی الاصول، و هو أنّ الاطلاق، علی ما قلنا و هو الحق، عبارهٔ عن الارسال، فالمطلق أعنی: المرسـل، و بالفارسـيهٔ (رهـا) فـإذا کـان المتکلم أو الآـمر فی عالم لحاظ موضوع حکمه لاحظ متعلق الحکم کالصّـِلاهٔ مثلا، أو موضوعه کالانسان مثلا، و جعله مرکزا لحکمه و موضوعه، و متعلقه الطبيعهٔ بدون تقيده بقيد

تبيان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۲۹۰

حتی قيـد الارسـال، مثلاـ فی المثـال جعـل الصّـِلاهٔ تمام المتعلّق بـدون تقيـده بقيـد من الجهر أو الاخفات أو غيرهما، أو جعل الانسان موضوعـا لحکمه بـدون تقيـده بکونه رجلا أو امرأهٔ، عالما أو جاهلا و غير ذلک، بحيث يکون ما هو تمام الموضوع و المتعلق للحکم هو نفس الطبيعـهٔ مرسـلا عن القيـد، لا بنحو يکون الارسال قيدا له، بل بمعنی عدم لحاظ شـیء معها فيکون اللفظ مطلقا، و المعنی أی الموضوع أو المتعلّق مطلقا.

فليس المراد من الاطلاـق إلاـ الارسـال عن القيـد، لاـ أن يکون الملحوظ حين الاطلاق الشـياع و السـريان فی جميع أفراد الطبيعـهٔ کما توهّم بعض، و عرّف المطلق بـانه لفـظ شايع فی جنسه، بل فی المطلق علی ما قلنا لا يلاحظ إلّا الطبيعـهٔ، و بعـد عـدم لحاظه إلّا الطبيعهٔ بدون تقيدها بقيد، ففی کل مورد توجد الطبيعهٔ و فی ضـمن أیّ خصوصـيهٔ کانت تری الحکم قهرا، لأنّ موضوع الحکم ليس إلا هی، ففی کـل مصـداق من المصاديق لها يکون الحکم، لکن لا من باب کون المصـداق موضوعا للحکم بخصوصـياته المشـخصهٔ، بل من باب کونه مصـداقا للطبيعـهٔ، فيکون فی المطلق ثبوت الحکم علی الأفراد دائرا مدار وجود الطبيعهٔ و عدمها فی أیّ خصوصـيهٔ کانت، و فی ضمن أیّ فرد کانت.

إذا عرفت ذلـک يظهر لک أنّ کل وجود من الوجودات يکون فيه الطبيعـهٔ يصـير مصـداقا لها و موضوعا للحکم، أو متعلقا له، لکن لا من بـاب أنّ الحـاکم لاحـظ هـذا الفرد و أسـری حکمه إليه، بـل من بـاب أنّ ما هو تمام الموضوع لحکمه موجود فيه، فإذا قال (اعتق رقبهٔ) فمعنی إطلاق الرقبهٔ هو کونها تمام الموضوع للحکم بدون خصوصـيهٔ زائدهٔ، فلازم إطلاقها هو کفايهٔ عتق أیّ رقبهٔ شاء المکلف مؤمنهٔ کانت أو

تبيان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۲۹۱

کافرهٔ، و ليست کفايـهٔ ذلک من باب لحاظ الحاکم شـيوع الرقبـهٔ فی کل فرد فرد من الرقبـهٔ، بحيث لاحظ حين الحکم جميع مصاديق هذا العنوان، بل يکون من باب أنّ تمام الموضوع حيث يکون الرقبهٔ فإذا أعتق رقبهٔ يسقط الأمر لاتيانه ما هو تمام موضوع حکمه.

و يظهر لک أيضا أنّه ليست معنی الاطلاق عدم اجتماع عنوان المطلق مع خصوصـيات اخری، لأنّه علی ما قلنا ليست خصوصـيهٔ اخری غير العنوان الّذی صار تمام متعلق الحکم دخيلا فی الموضوع و ملحوظا، و لکن هذا لا ينافی مع اجتماع العنوان الماخوذ الملحوظ مع ساير العناوين، ففی المثال ليس المأخوذ إلا طبيعـهٔ الرقبهٔ، و لکن لا مانع من اجتماعها فی الخارج مع بعض عناوين اخر، مثلا مع عنوان العلم و الجهـل، فلو تحقق عنوان الرقبـهٔ يکفی فی کونها تمام المتعلّق للحکم، سواء کانت عالما أو جاهلا، غنيا أو فقيرا و غير ذلک، و لکن اجتماع بعض العناوين مع عنوان الرقبهٔ لا يوجب کون هذه العناوين دخيلا و ملحوظا حال الحکم، لأنّ الملحوظ ليس الرقبهٔ، لأنها تمام الموضوع لحکمه.

فعرفت ممّـا مر أنّ انطبـاق الطبيعـهٔ الّتی صارت موضوعا أو متعلقا للحکم مع بعض العناوين آخر لا يوجب کون هـذه العناوين ملحوظا حـال الحکم علی الطبيعـهٔ، و کون الحکم ساريـا إلی هـذه العناوين، و مع ذلک يسـری الحکم إلی کل فرد من الطبيعـهٔ من باب کون

ذلک مصداقا لها بمعنی کونه موضوعا للحکم، لکن لا من باب کونه ملحوظا، بل من باب کون الطبیعة الّتی تکون تمام الموضوع للحکم موجودا فیه.

فمن هنا یظهر لک أنّ العلم بالحکم أو الجهل بالحکم و إن کانا من الحالات الطاریة علی الحکم، و لا یمکن لحاظهما فی الموضوع المتقدم رتبة من الحکم، و لکن

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۲

هذا لا- یمنع من شمول إطلاق موضوع الحکم لحالهما أی: لحال العلم و الجهل بالحکم، لأنّه بعد کون الموضوع عنوانا آخر و هو یکون تمام الموضوع للحکم، فأینما وجد یوجد الحکم و إن کان منطبقا مع عناوین آخر، فإذا قال مثلا (یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أقیموا الصّلاة) فما هو تمام الموضوع هو الایمان، و ما هو تمام المتعلّق هو الصّلاة بدون تقییدهما بقید آخر، فمتی وجد الایمان و حصل هذا العنوان یکون الوجوب ثابتا، لأنّ تمام الموضوع فی ثبوت الوجوب لم یکن إلا الایمان و إن وجد معه عنوان أو عناوین اخر، فالمؤمن فی حال علمه و جهله بهذا التکلیف موضوع للحکم من باب وجود تمام موضوع الحکم فیه، و هو الایمان.

فعلی هذا نقول: بأنّ إطلاق التکلیف الواقعی یشمل حال العلم و الجهل بالتکلیف الواقعی، فمع شمول إطلاقه لحال الجهل لا یبقی مجال لما قال من أنّ التکلیف الواقعی لم یکن فی حال الجهل، ففی حال الجهل قابل لأنّ یجعل الشارع تکلیفا اخر فی طول الواقع، و هو التکلیف الظاهری، لما قلنا من شمول إطلاق التکلیف الواقعی حال الجهل، لکن لا من باب لحاظ حال الجهل، بل من باب تحقق ما هو الموضوع للحکم فی هذا المقام أعنی: فی تصحیح الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری (مضافا إلی أنّ لازم ذلک هو التصویب، لأنّ لازم ما قال رحمه اللّه هو عدم کون الحکم الواقعی حال الجهل، فیلزم کون العالم موضوعا لحکم غیر ما یکون الجاهل مختصا به، و بعبارة اخری یلزم کون الأحکام الواقعیة مخصوصة بالعالمین بالأحکام و هذا دور).

[فی ان احکام الواقعیّة احکاما انشائیة]

فظهر لک أنّ الجواب عن لزوم اجتماع الضدین فی جعل الطرق و الامارات لا یدفع بالترتب و فرض کون حکم الظاهری فی طول الحکم الواقعی، و ما یدفع به

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۳

الاشکال هو الّذی بینا فی محله من فرض کون الحکم الواقعی إنشائیا، فإذا صادفه الأمارة یصیر فعلیا و منجّزا بأن یقال: بأنّه کما قلنا تکون حقیقة الأمر و النهی هی البعث و الزجر، فمرتبة الانشاء و الشأنیة هی مرتبة بعث المولی و زجره، و لکن حیث یکون جوهر البعث و روحه هو انبعاث العبد نحو الفعل أو انزجاره عن الفعل، فإذا یری المولی أنّه یمکن انبعاث العبد أو انزجاره یرید عنه، و أمّا إذا رأی بأنّه لا- یتمکن من الانبعاث و الانزجار، فلا یمکن أن یرید منه أی یبعثه أو یزجره، فمرتبة الانشاء هی مرتبة البعث و مرتبة الفعلیة هی مرتبة یمکن انبعاث العبد أو انزجاره، و بلوغ الحکم بهذه المرتبة لا یمکن إلّا بعد علم المکلف بالبعث أو الزجر بنفس تکلیف المولی، أو بوسیلة جعل آخر مثل أن یجعل الاحتیاط فی حال الجهل، فما لم یبلغ الحکم المرتبة الفعلیة لیس فیه روح البعث و هو إرادة الانبعاث من العبد، بل یکون الحکم حکما انشائیا غیر فعلی و غیر منجّز، و إذا صار عالما بالحکم بعلمه بنفس هذا الحکم و البعث، أو بجعل آخر مثل جعل الاحتیاط أو غیره یصیر الحکم فعلیا و منجزا لکون التنجّز مساوقا للفعلیة، و لیس التنجّز من مراتب الحکم بل من صفاته.

إذا عرفت ذلک فالأحکام الواقعیة أحکاما إنشائیة، و لکن لو تعلق العلم بها أو قامت الأمارة علیها أو جعل الاحتیاط فی موردها تصیر فعلیا و منجّزا، و لو لم تقم الأمارة علیها تکون باقیة فی مرتبة الانشاء، و یتدارک مصلحتها الفائتة فی هذا الحال بمصلحة قائمة فی جعل الأمارة فی هذا الحال، فعلی هذا لا یلزم اجتماع الضدین لعدم کون الواقعی فعلیا فی صورة عدم إصابة الطریق بها، بل یکون انشائیا،

فالحكمين و إن كان أحدهما فى صورة عدم الاصابة يبعث إلى شىء و الآخر يزجر عنه، و لكن بعد عدم كونهما فى مرتبة واحدة فلا يلزم اجتماع الضدين، لكون أحدهما

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۴

شأنيا و الآخر فعليا، فبهذا النحو يرتفع الاشكال لا بنحو الترتب

[يظهر من ردّ كلام المحقّق الاصفهانى امور ستة]

و يظهر لك أوّلا: أنّ الأحكام الواقعية تصير فعلية بقيام الأمارة عليها عليها أو بجعل الاحتياط فى مواردها و يمكن صيرورة الأحكام الواقعية فعلية بما دل على طلب العلم مثل قوله «۱» تعالى (فَلَوْ لا نَفَرَ الخ) أو ما يدلّ على السؤال يوم القيامة، بعد جواب العبد فى مقام الاعتذار عن عدم العمل (بانى لم أعلم) بأنّه (هلّا علمت) فمن التحريض على طلب العلم بالأحكام الشرعية يستكشف كون الواقعيات فعليا (و هذا معنى العلم الاجمالى بتكاليف واقعية، و لهذا يجب الفحص عنها و العمل عليها على طبق ما قام عليها العلم أو العلمى).

و يظهر لك ثانيا عدم كون الحكم الواقعى فعليا إذا لم يصادفه العلم أو العلمى.

و يظهر لك ثالثا بأنّ مقتضى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بما قلنا، هو أنّ الأمارة لو صادفت الواقع تكون مؤديها حكما حقيقيا، و إن لم تصادفه ليست مؤديها حكما حقيقيا، بل تكون حكما صوريا لعدم كون مصلحة فى نفسها، بل هى حكم طريقى. «۲»

و يظهر لك رابعا أنّ الفرق بين التربت فى الضد و بين الترتب هنا، هو أنّ

---

(۱)- سورة التوبة، الآية ۱۲۲.

(۲) أقول: فمن هنا يظهر لك أنّ تصحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بنحو الترتب المتقدم ذكره لا يتصور على الطريقية، بل لا بدّ من الالتزام بالموضوعية فى الطرق و الامارات، لأنّ معنى الترتب جعل حكم آخر فى فرض جهل المكلف بالواقع واجد لمصلحة اخرى غير ما جعل لذات الشىء أوّلا، و هذا خلاف التحقيق. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۵

التكليف و البعث إليه يكون فعليا، غاية الأمر فى رتبة العصيان لا يؤثر بعث المولى و لهذا يحيى الأمر بالمهم لحصول شرطه، فاطلاق الأمر بالأهم محفوظ و يشمل حال العصيان، غاية الأمر لعدم تأثير بعثه نقول: بعدم مانع من تعلق بعث مشروطا بالمهم، و أمّا فى المقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى فعلى ما قلنا مع فرض كون إطلاق الحكم الواقعى شاملا لحال الجهل بالنحو المتقدم بيانه، و لكن هذا الحكم فى حال الجهل لم يبلغ مرتبة البعث، لأنّ المولى يرى عدم قابلية الحكم للانبعاث، فالقصور ليس من ناحيته، بل يكون من ناحية العبد ففى هذا الفرض أعنى، فرض جهل المكلف، لا يكون الحكم الواقعى فعليا أصلا حتّى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الظاهرى حتّى تصل النوبة فى تصحيح الأمر بالحكم الظاهرى بنحو الترتب، مضافا إلى بطلان توجيه الترتب لغير هذه الجهة أيضا فافهم.

و يظهر لك خامسا بأنّ ما قلنا من التوجيه فى تصحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى يكون فى ما يرى الحكم الظاهرى فى مقابل الحكم الواقعى، و بعبارة اخرى يكون فى ما أدت الأمارة أو الأصل على حكم على خلاف الحكم الواقعى، و بعبارة ثالثة تكون مؤدى الأمارة أو الأصل طلب فعل، و الحال أنّ هذا الفعل يكون حراما واقعا أو بالعكس، و بهذا النحو نرفع التضاد المتوهم و نجمع بينهما.

و أمّا إذا كان لسان الأمارة أو الأصل هو التوسعة فى الواقعى، بمعنى أنّ ما يكون معتبرا وجودا أو عدما، و مطلوبا أو مبغوضا هو الأعم من الواقعى و الظاهرى، و هو مثل ما يكون الحكم الواقعى فى مقام بيان دخل جزء أو شرط فى المأمور به، و يكون لسان دليل الحكم

الظاهرى التوسعة فى الشرط أو الجزء مثل الطهارة فى الصّلاة، فإنّ المستفاد من الحكم الواقعى شرطيتها للصّلاة، و مقتضى قوله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۶

(كل شىء طاهر حتّى تعلم انّه قذر) أو استصحاب الطهارة هو كون الطهارة الظاهرية فردا للطهارة، فمعناهما هى التوسعة فى الطهارة الّتى شرط فى الصّلاة، و بينا ذلك مفصلا فى مبحث الاجزاء فى الاصول، و فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، و قلنا باجزاء الصّلاة الواقعة مع الطهارة الظاهرية عن الواقع، فكل مورد يكون لسان دليل الحكم الظاهرى التوسعة فى دليل الحكم الواقعى، سواء كان الحكم الظاهرى اصلا أو أمارة، نقول بعدم تعارضهما، و إجزاء الظاهرى عن الواقعى، لكون ما اعتبر أعمّ من الواقعى و الظاهرى.

يظهر لك سادسا بأنّه لا- يمكن دفع الاشكال فى الجهر و الاخفات- المتقدم ذكره من أنّه كيف تقول بصحة الصّلاة الواقعة على خلاف وصفها الواجب لترك الجهر أو الاخفات، و مع ذلك تقولون باستحقاق الجاهل بها للعقاب- بما قاله العلّامة الحائرى رحمه اللّه من الترتب على نحو الترتب الّذى قال استاده العلّامة السيّد محمد الاصفهانى رحمه اللّه فى مسئلة الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، لما قلنا لك.

[لا يمكن فى مسئلة الجهر و الاخفات بالتوسعة]

إذا عرفت ذلك كله فهل يمكن ان يقال فى مسئلة معذورية الجاهل بالجهر و الاخفات: بالتوسعة بأن يقال: بأنّه بعد دلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم وجوب الاعادة على تركهما و تمامية الصّلاة الواقعة بدون الجهر أو الاخفات- بأنّ أصل طبيعة الصّلاة واجبة و اعتبر فيها شرط، و هو كون قراءتها جهرا أو اخفاتا، و بعد ملاحظة صدر رواية زرارة مع ذيلها نكشف من كون طبيعة الصّلاة واجبة و اعتبر فيها شرط، و هو كون قراءتها جهرا أو اخفاتا و واجدة لتلك المصلحة فى حال الجهل و إن تكن فاقدة للجهر أو الاخفات، فنقول: بأنّه لا مانع من كون الطبيعة واجدة لمصلحة فى صورة علم المكلف إذا أجهر فيها أو أخفى فيها، و تكون واجدة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۷

لتلك المرتبة من المصلحة فى حال الجهل و إن أجهر فى ما ينبغى الاخفات فيه أو بالعكس.

و لكن قد يستشكل فى ذلك بأنّه لو فرض كون الطبيعة واجدة لمرتبة من المصلحة و لو بدون الجهر أو الاخفات فى قراءتها كما فرضت فى صورة الجهل، فمن أىّ علة اعتبر أحدهما فى حال العلم مع فرض كون الطبيعة واجدة لتلك المرتبة من المصلحة بدونهما و هل يكون دخلهما إلّا لغوا. «۱»

اعلم بأنّ فى معذورية الجاهل بالجهر و الاخفات يكون اشكالان:

الاشكال الأوّل: إشكال الدور، و هو أنّه إن قلت: بأنّ الجاهل غير مكلف

---

(۱)- أقول كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: أمّا أوّلا فإنّ ذلك منقوض بما أفدت من هذا النحو من التوسعة فإنّ فى الموارد الّتى تقول بالتوسعة- مثل ما إذا كان مفاد الحكم الواقعى جعل الشرطية الواقعية، و لسان جعل الحكم الظاهرى كون الشرط أعم من الظاهرى و الواقعى مثل (كل شىء طاهر) بالنسبة إلى شرطية الطهارة الخبيثة فى الصّلاة- يرد هذا الاشكال لأنّه يقال مع فرض كون الطهارة أعمّ من الواقعية و الظاهرية واجدة لمرتبة واحدة من المصلحة تكون الطهارة الواقعية واجدة لها، فيكون جعل الطهارة الواقعية حال العلم بها لغوا.

و ثانيا يمكن أن يكون للطهارة الواقعية مرتبة من المصلحة حال العلم، و لا تكون هذه المرتبة فى الطهارة الأعم من الواقعى و الظاهرى فى هذا الحال، لكن تكون لها هذه المرتبة فى خصوص حال الجهل، و هكذا يمكن كون الصّلاة مع الجهر أو الاخفات واجدة لمرتبة من المصلحة فى حال العلم لا تكون هذه المرتبة بدونهما فى حال العلم، و لهذا أمر المولى بالصّلاة معهما حال العلم بهذا الحكم، و

لكن تكون هذه المرتبة من المصلحة فى الصّلاة بدون واجديتها للجهر أو الاخفات فى حال الجهل بهما، فلأجل هذا لم يشرع للجاهل إلّا الصّلاة الواجدة للجهر أو الاخفات، ثمّ تمّ مجلس البحث و لم يبين مدّ ظله العالى مختارة فى ورود هذا الاشكال و عدمه، و قال فى اليوم اللاحق). (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۸

بالجهر الاخفات و أنّ هذا الحكم شرّع لخصوص العالم بهذا الحكم، فهذا دور للزوم توقف الموضوع على العلم بالحكم، و الحال أنّ العلم بالحكم مؤخر عن الموضوع بمرتبتين.

الاشكال الثانى: أنّه بعد ما لا تجب الاعادة و تمت صلاته، فما الوجه لاستحقاق العقاب، لأنّ عدم وجوب الاعادة يكون من باب تحقق الامتثال، و بعد تحقق الامتثال لا وجه لاستحقاق العقاب.

[فى جواب السيد البروجردى ره عن الاشكالين فى الجهر و الاخفات]

فنقول بعونه تعالى: أمّا الجواب عن الاشكال الأوّل فكما قلنا فى الاصول و ذكرنا فى طى كلماتنا السابقة بنحو الاجمال: بأنّه يمكن أن يقال: بأن يكون فى مقام الثبوت حكما مطلقا على جميع المكلفين، و يشمل إطلاقه العالم و الجاهل بإطلاقه الذاتى على الجهر فى الصّلاة أو الاخفات فيها، و بعد ملاحظة خارجية الجهر و الاخفات من الصدر الأوّل إلى زمان صدور رواية زرارة الدالّة على معذورية الجاهل بحكمهما على ما قلنا من كون عمل المسلمين على الجهر فى بعض الصلوات، و الاخفات فى بعضها، بحيث كانت الصّلاة منقسمة بقسمين الجهرية و الاخفاتية، بنحو لو كنّا و هذا العمل و لم يفتوا فقهاء العامة على عدم وجوبهما، لم يتخيل أحد عدم وجوبهما، فمع كون خارجيتها على هذا النحو، فمن يتركها لم يكن إلّا من باب الاستناد بقول الفقهاء، فالرواية تدلّ على معذورية الجاهل الّذى يكون تركه مستندا إلى حجّة فى نظره.

فمن هنا يظهر لك أنّ قوله فى الفقرة الثانية من الرواية (و لا يدرى) لا يشمل الشاك لأنّ تركه لا يكون مستندا إلى شكه لأنّ الشاك لو أتى أو يترك يكون من باب آخر كالاحتياط مثلا، لا أن يكون شكه منشأ فعله، و أمّا (لا يدرى) يشمل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۹

الجاهل لما قلنا من أن الجاهل يكون استناده فى تركهما إلى الجهل، فهو حيث يكون جاهلا بحكمهما فمن باب حجة عنده كقول فقهاء العامة أو غير ذلك يتركهما، فلا مانع من أنّ الشارع جعل لهذا الجاهل حكما ظاهريا، و هو كون الصّلاة الواجبة عليه بلا جهر أو اخفات، فالحكم الواقعى المجعول أوّلا- و إن كان مطلقا يشمل العالم و الجاهل بالحكم و لكن حيث إنّه لا يمكن انبعاث المكلف نحوه لجهله، و يكون روح البعث هو الانبعاث فالحكم الواقعى يكون شأنيا و لا يكون فعليا، فجعل الشارع حكما ظاهريا آخر فى حقّ الجاهل، فلم يكن دور أصلا لأنّ الحكم الواقعى غير مختص بالعالم بالحكم حتّى يلزم، الدور بل هو حكم يشترك فيه العالم و الجاهل، و لكن مع جهل المكلف يكون حكما غير فعلى و فى هذا الحال جعل حكما ظاهريا للجاهل بالحكم، فتكون النتيجة كون الصّلاة فى حق الجاهل غير مقيد بالجهر أو الاخفات.

و أمّا الاشكال الثانى فنقول فى جوابه: بأنّا لا نسلم كون الجاهل فى ما نحن فيه مستحقا للعقاب و إن قاله بعض الفقهاء قدس سرّه، بل و إن قال به جميعهم، حيث إنّ الحاكم فى باب استحقاق الثواب و العقاب هو العقل، و ليس مجال لاتفاق الفقهاء او فتواهم أو الاجماع فيه و لا حجية لها، فعلى هذا نقول: لا نسلم استحقاق العقاب، و معه لا يبقى إشكال من حيث التنافى بين عدم وجوب الاعادة و بين استحقاق العقاب.

ثمّ اعلم بأنّ ما قلنا من عدم فعلية الحكم الواقعى لا ينافى مع ما قلنا فى محله من أنّ التكاليف الواقعية و إن لم تصر فعليا لعدم إمكان إرادة المولى انبعاث العبد نحوها لجهله بالبعث، و لكن يمكن أن يريد المولى انبعاثه نحو هذه التكاليف الواقعية المجهولة و يبعث

نحوها ببعث آخر من جعل الاحتياط أو وجوب طلب العلم.

وجه توهّم التنافی هو أن يقال: بأنّ التكليف الواقعی الأوّلی و ان لم يعلم به

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۰

المكلف و لهذا ليس قابلا- لأنّ يصير فعليا، و لكن صار فعليا بسبب بعث آخر و هو البعث بطلب العلم، فمن الواضح أنّ وجوبه ليس نفسيا بل يكون تهيئا لأن يصل العبد إلى الواقعيات و احكام المولى، فإذا ترك طلب العلم و ترك لأجله الواقعيات يعاقب على الواقعيات لأنّها صارت بسبب الأمر بطلب العلم فعليا لأنّه فهم العبد من وجوب طلب العلم عدم رضى المولى بترك الأحكام المجهولة فبعد ذلك نقول:

بأنّ الحكم الواقعی، و هو حكم الجهر و الاخفات فی الصّلاة، صار فعليا و يصح العقاب على تركه.

وجه عدم التنافی هو أنّه و إن قلنا ذلك، لكن بعد دلالة الدليل على معذورية الجاهل و تمامية صلاته الواقعة بلا جهر أو إخفات تكون هذه الرواية مخصصا لما يدلّ على صيرورة الأحكام الواقعية فعلية لكون هذا الدليل خاصا فنخصص به بعض المطلقات الدالّة على طلب العلم الموجب لصيرورة الواقعيات فعلية بسببه و استحقاق العقاب على ترك الواقع، لأنّ مقتضى هذه الرواية كون جهله عذرا، فمن هنا يكشف عدم كون الواقع فعليا فی المورد، فافهم.

المقام الرابع:

اشارة

فی حكم الجهر بالبسملة فی ما يتخفت فيه بالقراءة.

[فی ان فی الجهر بالبسملة خمسة اقوال]

اعلم أنّ هنا أقوالا خمسة:

الأوّل: استحباب «۱» الجهر بها فی ركعتی الأوليين، و كذا فی الثالثة و الرابعة لو قرء فيها أيضا مطلقا سواء كان إماما أو غير إمام، و هذا هو القول المشهور على ما ادعى غير واحد.

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۲۱. جواهر، ج ۹، ص ۳۸۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۱

الثانی: استحباب الجهر بها فی خصوص الأولتين و أمّا الاخيرتين فلا يستحبّ الجهر بها فی شیء من الصلوات، بل لا يجوز و هذا مختار صاحب السرائر. «۱»

الثالث: اختصاص الاستحباب بالامام فقط دون غيره، و هذا محكی عن ابن جنيد. «۲»

الرابع: وجوب الجهر بها مطلقا، نسب هذا القول إلى القاضی ابن براج فی المهذب «۳» و كذا إلى ظاهر الصّدوق رحمه اللّه فی الخصال «۴» بناء على كون كلامهما يشمل الأخيرتين أيضا.

الخامس: اختصاص وجوب الجهر بها بخصوص الأوّلتين، و هو المحكی عن أبی الصلاح فی الكافی. «۵»

هذا كله الأقوال فی المسألة،

[فی ذكر الروايات فی حكم البسملة]

اشارة

و أمّا الأخبار.

فالاولى: منها ما رواها صفوان الجمال (قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم و كان يجهر فى السورتين جميعا). «۶»

---

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۱۸.

(۲)- المختلف، ج ۲، ص ۱۵۵ عن ابن جنيد.

(۳)- المهذب، ج ۱، ص ۹۲، الخصال، ص ۶۰۴.

(۴)- المهذب، ج ۱، ص ۹۲، الخصال، ص ۶۰۴.

(۵)- الكافى فى الفقه، ص ۱۷۷.

(۶)- الرواية ۱ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۲

تدلّ هذه الرواية على الجهر استحبابا أو وجوبا على خصوص الامام، و أمّا غير الامام فلا دلالة عليه، و تدلّ على كون جهره عليه السّلام فى الأوّلتين فلا دلالة لها على الأخيرتين لأنّه قال (إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بالبسملة) و قال (و كان يجهر فى السورتين) جميعا، و هذا شاهد على كون نظر الناقل نقل فعله فى الأوّلتين لأنّ فى الأخيرتين ليست غير الفاتحة سورة اخرى حتّى يقول يجهر فى السورتين. «۱»

(و لا دلالة لها على كون الجهر بها واجبا أو مستحبا لأنّ الراوى ينقل فعله عليه السّلام و هو كما يساعد مع الوجوب يساعد مع الاستحباب أيضا).

الرواية الثانية: و هى ما رواها حنان بن سدير (قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما فتعوّذ باجهار، ثمّ جهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم. «۲»

لا دلالة لها على الجهر لغير الامام، و حيث يكون نقل الفعل لا إطلاق لها يشمل الركعتين الأخيرتين.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها أبو حمزة (قال: قال على بن الحسين عليه السّلام يا ثمالى إنّ الصّلاة إذا اقيمت جاء الشيطان إلى قرين الامام فيقول: هل ذكر ربه؟ فإن قال: نعم ذهب و إن قال: لا، ركب على كتفيه، و كان إمام القوم حتّى ينصرفوا، قال: فقلت: جعلت فداك أ ليس يقرءون القرآن؟ قال: بلى ليس حيث تذهب، يا ثمالى إنّما

---

(۱)- أقول: دلالة قوله (و كان يجهر فى السورتين) على كون فعله عليه السّلام فى خصوص الأوّلتين ممنوع لأنّ الناقل ينقل فعله و أنّه يجهر بالبسملة فى كل من السورتين، و أمّا انحصار كون قرائية فى كل ركعة بالسورتين فلا يدلّ عليه، بل يمكن أن يكون نظره إلى أنّ متى يكون محل قراءة السورتين يجهر بالبسملة فيها. (المقرر)

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۳

هو الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم. «۱»

تدلّ على مطلوبية جهرها للامام و لا إطلاق لها يشمل الأخيرتين لو قرء فيهما إن لم نقل بظهورها فى الأوّلتين لانه قال فيها (إذا اقيمت جاء الشيطان).

الرواية الرابعة: و هى ما رواها اعمش عن جعفر بن محمد عليه السّلام فى حديث شرايع الدين (قال و الاجهار ب بسم اللّه الرحمن

الرحيم فى الصّلاة واجب). «۲»

و أعمش عـامى، و هـذه روايـة من روايـات كتـاب يسـمى بشـرائع الـدين، و أمّا دلالتها فباطلاقها يشـمل الامام و المأمور و المنفرد، و يحتمل شموله للركعتين الأخيرتين، و يأتى الكلام فيها أيضا بعدا.

الروايـة الخامسـة: و هى مـا رواهـا الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّـلام فى كتابه إلى المأمون (قال: و الاجهار ب بسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات سنة). «۳»

و هى مطلق من حيث الامام و المأموم، و يحتمل اطلاقها للاولتين و الأخيرتين، و لفظ سنة قابل للحمل على الاستحباب.

الروايـة السادسـة: و هى مـا رواه رجـاء بن أبى الضـحاك عن الرضا عليه السّـلام (أنّه كان يجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع صلواته بالليل و النهار). «۴»

و حيث أنّها نقل الفعل فقدر المتيقن منها هو الأولتين و صورة كونه إما ما

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۷ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۴

لاحتمال كونه عليه السّلام يصلّى صلاته الفريضة جماعة و هو الامام، و كان جهره بها فى خصوص الأوّلتين.

الرواية السابعة: و هى ما رواها أبو حفص الصائغ (قال: صلّيت خلف جعفر بن محمد يجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم. «۱»

و هـذه الروايـة لاـ تـدلّ إلّا على نقـل الفعـل و جهره عليه السّـلام و هو كـان إمامـا، فتـدلّ على خصوص الامام و لا إطلاق لها يشـمل استحباب الجهر فى الأخيرتين من الصّلاة، فقدر المتيقن منها الأوّلتين.

الرواية الثامنة: و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه باسـناده عن الحسـين بن سعد عن عبد الرحمن بن أبى نجران عن صفوان (قال: صلّيت خلف أبى عبـد اللّه عليه السّـلام أيّاما فكان يقرأ فى فاتحـة الكتاب به (بسم اللّه الرحمن الرحيم فإذا كانت صـلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر به (بسم اللّه الرحمن الرحيم و أخفى ما سوى ذلک). «۲»

و نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه هـذه الرواية فى الباب ۵۷ من أبواب المذكورة حديث ۲، و لكن يرى فى هذا النقل بأنّ سند الرواية ينتهى إلى صـفوان، و هو يروى عن عبـد الرحمن بن أبى نجران بعكس مـا نقل فى الباب ۲۱، و هذا غير صـحيح و المراجع بالتهذيب يرى أنّ الصحيح هو النحو الّذى ذكره فى الباب ۲۱.

و على كـل حـال لاـ تـدلّ هـذه الروايـة إلّا لخصوص الامام، لأنّ الراوى ينقل فعله عليه السّـلام و الحال أنّه يؤم الناس، و لا تـدلّ على استحباب الجهر فى الأخيرتين لعدم

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۵۷ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۵

إطلاـق لهـا، بل ربما يقال: بأنّ ظاهرها خصوص الأوّلتين لتعبيره فيها (فإذا كانت صـلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم و اخفى ما سوى ذلک) و هذا التعبير لا يناسب إلّا باعتبار الأوّلتين.

الروايـة التاسـعة: هى ما رواها سـليم بن قيس الهلالى (قال خطب أمير المؤمنين عليه السّـلام فقال: قـد عملت الولاة قبلى أعمالا خالفوا فيها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم متعمدين لخلافه، و لو حملت الناس على تركها لتفرق عنّى جندى، أ رأيتم لو أمرت بمقام إبراهيـم فرددتـه إلى الموضـع الّـذى كـان فيـه (إلى أن قـال) و حرمـت المسـح على الخفين، و حـددت على النبيـذ، و أمرت باحلالـ المتعتين، و أمرت بـالتكبير على الجنـائز خمس تكبيرات، و ألزمت النـاس الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم (إلى أن قـال) إذا لتفرقوا عنى الحديث). «۱»

الرواية العاشرة: الرواية المعروفة ذكر فى تفسير، و عدّ فيها من علامات المؤمن الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم.

هذا كله الروايات فى المسألة.

إذا عرفت ذلك نقول: ينبغى قبلا ذكر مقدمـة مفيدة فى فهم الحق فى المسألة، و هى أنّ الشّـيخ رحمه اللّه قال فى الخلاف «۲» مسئلة: يجب الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم فى الحمـد و فى كـل سورة بعـدها كما يجب بالقراءة، هـذا فى ما يجب الجهر فيه، فإن كانت الصّلاة لا يجهر فيها استحب أن يجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم و إن جمع فى النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم مع كل سورة، و هو

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۳۱- ۳۲۲.

مـذهب الشافعى إلّا أنّه لم يذكر اسـتحباب الجهر فى ما يخفى فيه بالقراءة، ذكر ذلك فى البويطى و فى اختلاف العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبير أنّهم كانوا يجهرون به بسم اللّه الرحمن الرحيم و روى مثل ذلك عن ابن عمر، و أنّه كان لا يـدع الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم فى أمّ القرآن و السورة بعـدها، و ذهب أبو حنيفة و سـفيان الثورى و الأوزاعى و أبو عبيدة و أحمد إلى أنّه يسرها و قال ما لك: المستحب أن لا يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم و يفتتح القراءة بالحمد للّه رب العالمين. «۱»

[فى المستفاد من الروايات الواردة فى الباب]

و اذا تأملت فى ما ذكرنا يظهر لك بأنّ ما هو المفتى به عنـد أكثر العامة، بل كلهم هو عدم وجوب الجهر به (بسم الرحمن الرحيم) فى الجهرية، فالامامية فى قبالهم ملتزمون بوجوب الجهر بها فى الجهرية، فإذا ظهر لك وضع البسـملة عند العامة من تجويز بعضهم، تركها رأسا (و من تجويز الاجهار بها و الاسـرار بها من بعضـهم و من الحكم بالاسـرار بها من بعضهم) نقول: بأنّه يظهر لك بأنّ المحتمل بل القريب كون الروايـة الرابعـة و كـذلك التاسـعة ناظرتان إلى ما يكون به عمل العامـة و فتواهم من التزامهم بعدم وجوب الجهر بها فى الجهرية، فإن قوله عليه السّلام و الاجهار به (بسم اللّه الرحمن الرحيم) فى الصّلاة واجب، كما فى الرواية الرابعة، يكون ناظرا إلى بيان

---

(۱)- أقول: و قـال العلّامـة رحمه اللّه فى التـذكرة عنـد التعرض للمسألـة: و قـال الشـافعى: يسـتحبّ الجهر بها قبل الحمـد و السورة فى الجهريـة و الاخفاتيـة، و به قـال عمرو بن الزبير و ابن عبـاس و ابن عمرو و أبى هريرة و هو مـذهب عطـا و طـاوس و سـعيد بن جبير و مجاهـد، و هو موافق لقولنا فى الاخفاتيـة و قـد بيّنا وجوب الجهر فى الثورى و الأوزاعى و أبو حنيفـة و أحمد و أبو عبيد لا يجهر بهما بحال (إلى أن قال) و قال النخعى جهر الامام بها بدعة و قال مالك: المسـتحب أن لا يقرئها، و قال ابن أبى ليلى و الحكم و إسحاق: و إن جهرت فحسن و إن اخفت فحسن. (المقرر)

وجوب الجهر بها فى الجهرية و بيان بطلان ما يعمله العامة، و كذلك قول على عليه السّلام:

و ألزمت الناس الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم و بيان ردعه الناس عما بـدعه الخلفاء الجور لو لا خوف التفرق، كان فى قبال تركهم العمل بما وجب اللّه من الجهر بها فى الجهرية.

فعلى هذا لا مجال للاستدلال بها على وجوب الجهر بها فى الاخفاتية، و لا حاجة فى ذكر توجيه الرواية الرابعة بأنّ المراد من الوجوب الثبوت، و من الرواية التاسعة بأنّه لو كان الجهر واجبا لما كان إلزامه عليه السّـلام مستندا إلى بدعة السابقين «١» فعلى هذا بعد التوجّه إلى فتوى العامة يحتمل أقلا كون النظر فى الروايتين إلى وجوب الجهر بها فى الجهرية لا إلى وجوب الجهر بها فى الاخفاتية «٢»

[فى ان قدر المتيقن من الرواية الاولى و الثانية و السادسة و السابعة و الثامنة هو الامام]

إذا عرفت حال

---

(١)- أقول: و الحـال أنّ المسـتفاد من الروايـة هو أن لفـظ (ألزمت) و غيرها يكون فعل المتكلم المفرد المؤنث حتّى كانت المعنى: أنّ الولاة ألزموا الناس بالجهر، بل المراد أنّه لو أنا الزمت و فعلت كـذا و كـذا لتفرق عنى جندى، فعلى هذا ليس الاستناد إلى الولاة حتّى يقال: بأنّ الولاة أوجبوا الجهر بها لا أنّ الجهر واجب. (المقرر)

(٢)- أقول: و هـذا من إفاداته الشـريفة أدام اللّه تعـالى ظله على رءوس الأنام حيث إنّ الناظر يرى بأنّ جل المتأخرين، بل كلهم وقعوا فى الاشـكال من حيث الروايتين المتقـدمتين، و قال بعضـهم: بالآخرة بوجوب الاحتياط بالاجهار بها فى الاخفاتية، و لكن الناظر فى ما أفاده فى المقام يعلم أنّ ببيانه الشـريف يدفع الاشـكال، و لا يستظهر من الروايتين ما يمكن أن يكون وجها لوجوب الجهر بالبسملة فى الاخفاتية، بل الروايتان ناظرتان إلى ما أفاده مدّ ظلّه العالى.

و من هنـا يظهر أنّ مـا يقول مـدّ ظلّه من أنّ الرجوع إلى فتاوى العامـة و الاطلاع بأقوالهم مؤثر فى فهم الروايات و يؤيـد فى الاجتهاد و استنباط الاحكام، يكون فى محله.

كما قال فى المقام: بأنّا و إن كنّا أصحاب النص، و يكون وضع فقهنا فى استنباط الاحكام على خلاف طريقتهم، و لا نعمل بالقياس و الاستحسان، بل نعمل بقول اللّه و كتابه و سنة رسوله و الائمة.

تبيان الصلاة، ج‌٥، ص: ٣٠٨

الروايتين نقول: أمّا الروايـة الاولى و الثانيـة و السادسـة و السابعـة و الثامنـة لا تدلّ إلّا على نقل الفعل، و القدر المتيقن منها هو الامام و الركعتين الأوّلتين و لا تـدلّ على الوجوب، بل يساعد مع الاستحباب، و مثلها الرواية الثالثة لأنّها لا إطلاق لها يشـمل الأخيرتين و تدلّ على خصوص الامام، و لا تـدلّ على وجوب الجهر، لأنّ ترتب مثل هـذه الآثار وقع فى الروايات على ترك بعض المستحبات، أو فعل بعض المكروهات.

و أمّا الروايـة العاشـرة فلا تدلّ على كون الجهر بها مطلقا حتّى فى غير حال الصّـلاة من علامات المؤمن، و قدر المتيقن منها هو الجهر فى الصّـلاة، أمّـا خصوص الجهر بهـا فى الجهريـة، أو الأعـم منهـا و الاخفاتيـة، أو فى كـل منهما على خصوص الامام، أو الاعم منه و المأموم و المنفرد فغير معلوم، و على كـل حال لا دلالـة لها على وجوبها خصوصا بقرينـة بعض المـذكورات فى الروايـة، نعم ان ثبت وجوب الاجهار بها فى الإخفاتية فيقال: لا يضرّ عدها فى ضمن المستحبات.

و أمّا الرواية الخامسة (و هى ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّـلام فى كتابه إلى المأمون قال: و الجهار به بسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع الصّـلوات سنة) فهذه الرواية بعمومها تدلّ على كون الجهر بها فى جميع الصلوات سواء كانت جهرية أو إخفاتية سنة لأنّه عليه السّلام قال (فى جميع الصلوات) فيعمّ كل صلاة و لا يبعد شمول

عليهم الصّلاة و السلام، و لكن بعد كون ائمتنا عليهم السّلام كلّهم مبتلى بالعامة و كانوا فى محيطهم، ففهم فتاويهم مؤثر فى فهم مرادات الائمة عليهم السّلام، و هذا هو دأب فقهائنا رضوان اللّه عليهم إلى زمن المحقق رحمه اللّه، و الشهيدين قدس سرّه، و بعدهم تركت هذه الطريقة قليلا قليلا، و لهذا انحرف الفقه عن مجراه، و هو مدّ ظله لاطلاعه على هذه الجهات يكون وضعه فى الفقه على طريق سوى و منهج مستقيم لم يبلغ بمقامه إلّا الأوحدى، اللّهم احفظه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ٣٠٩

إطلاقه الاحوالى منها للامام و المنفرد، و أمّا شمولها للأخيرتين فقد يقال: بأنّ عمومها يشملهما لأنّه قال (فى جميع الصلوات) و لكن يمكن منع شمول عمومها للأخيرتين من باب أنّ النظر فيها إلى كون الجهر بها سنة فى جميع الصلوات، أعنى: سواء كانت الصّلاة ظهرا أو عصرا أو مغربا أو عشاء أو غداة، و سواء كانت فريضة أو نافلة، و أمّا بعد كونه سنة فى جميع الصلوات ففى أىّ موضع منها يكون سنة هل سنة فى خصوص الأوّلتين أو فيهما و الاخيرتين فيمكن منع شمول العموم لغير الأوّلتين و أنّ المتيقن الاولتان فقط وجهان.

و أمّا قوله (سنة) فهى تناسب مع الوجوب و الاستحباب، ففى الجهرية الوجوب سنة، و فى الاخفاتية الاستحباب سنة ففى حدّ ذاتها لا ظهور لها لا فى الوجوب و لا فى الاستحباب.

[الحقّ وجوب الجهر بالبسملة فى الصّلوات الجهرية]

فتكون النتيجة هو أنّ الكلام تارة يقع فى الجهر بالبسملة فى الصلوات الجهرية و عدمه فالحق هو وجوبه لأنّ ذلك من المسلمات عندنا خلافا للعامة، و بيّنا عبارة الخلاف و التذكرة الدالتين على ذلك، و قلنا بأنّه من المحتمل، بل القريب كون النظر فى الرواية ۴ و ۹ المتقدم ذكرهما بهذه الجهة، و تارة يقع الكلام فى وجوب الجهر أو استحباب الجهر بالبسملة فى الصلوات الاخفاتية، و قلنا فى هذا المقام بعدم دليل على وجوب الجهر بها، نعم يستفاد من بعض الروايات استحبابه على الامام، و الرواية ۵ المتقدمة تدلّ بالإطلاق على شمول الحكم للامام و المنفرد.

فقد عرفت ممّا مرّ أنّ الكلام لا بد و أن يقع فى جهتين:

الجهة الاولى: فى حكم الجهر بها فى الجهرية، و لم ير تعرض لهذه الجهة فى الجواهر و المصباح.

الجهة الثانية: فى حكم الجهر بها فى الاخفاتية، و تعرضنا لكلا الجهتين

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ٣١٠

و أمضينا الكلام فيهما بحمد اللّه تعالى.

فرع: هل يستحبّ الجهر بالبسملة للمأموم المسبوق أيضا أم لا؟

اعلم أنّه بعد كون صلاة الجماعة بحسب الشرع على ما يستفاد من أحكامها و وضعها، هو متابعة المأمومين للامام، و كون كل منهم على وضع واحد، فمن وضعها يظهر أنّ اقتضاء الجماعة هو عدم ظهور عمل على خلاف الامام إلّا فى ما استثنى فعلى هذا مع عدم الاطلاق لما دلّ على استحباب الجهر بالبسملة يشمل المورد، لا وجه للالتزام باستحباب الجهر بها فى المورد، خصوصا مع منافاته لوضع الجماعة لاقتضائها كما قلنا لمتابعة المأموم للامام، و عدم ظهور فعل منه على خلاف تبعية، و الجهر بها للمسبوق على خلاف، لأنّ الامام يخفت فى الركعتين الأخيرتين من الصّلاة. «۱»

الموضع الثانى عشر: هل الموالاة فى القراءة شرط فى صحتها أم لا؟

اشارة

و المراد بالموالاة كما يظهر من بعض الكلمات، هى أن لا يفصل بين أبعاض القراءة بسكوت معتد به، أو كلام مغاير عدى ما ورد الدليل على جوازه كسؤال الرحمة و غيره.

إن كان الوجه فى اعتبارها فيها هو ما يقال: من أن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان يوالى فى قراءته، فيجب التأسى بفعله لقوله (صلّوا كما رأيتمونى اصلّى).

[لا يكون فعل النّبى ص دالا على لزوم الموالاة]

ففيه أنّ مجرد ذلك لا يكون دليلا على الوجوب، لأنّ فعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلّه كان من باب العادة، لأنّ بحسب العادة من يشرع فى أمر أو عمل يتمه و لا يفصل بينه بشىء، و لكن ليس ذلك من باب دخل عدم الفصل فى القراءة عنده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و قوله (صلّوا كما

---

(۱)- أقول: إنّه إن كان لما دل على استحباب الجهر بها إطلاق، فلا وجه لما أفاده مدّ ظلّه من منافات ذلك مع وضع الجماعة، لأنّ مجرد ذلك لا يوجب تقييد الاطلاق، و إن لم يكن له إطلاق فيكفى فى نفى الاستحباب عدم الدليل عليه، نعم يمكن دعوى منع الاطلاق. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱۱

رأيتمونى أصلّى) لا يستفاد منه اعتبار الموالاة فى القراءة، لأنّه ليس ناظرا إلى هذا الحيث لكون النظر فيه إلى إتيانها على نحو صلّى من جامعيّتها للأجزاء و الشرائط، و لا يمكن اجرائه مجرى العادة.

و إن كان الوجه فى اعتبارها ما قال فى المصباح «۱»: من أنّ المتبادر من أوامر القراءة فى الصلوات و لو بواسطة المناسبة المغروسة، هو الاتيان بها بنحو يعدّ فى العرف مجموعها قراءة واحدة، فالفصل بينها بكلام أو سكوت مخلّ بصحتها لدى العرف.

ففيه أنّ استفادة الموالاة بالمعنى الّتى ذكرها فى القراءة، و كون ذلك متبادرا من الأمر بالقراءة، مشكل مضافا إلى أنّه إن كان الوجه فى اعتبارها هو الوجه الأوّل فهو يدلّ على اعتبار الموالاة فى الصّلاة لا فى خصوص القراءة منها.

الى هنا تمّ الجزء الخامس من كتاب تبيان الصّلاة بحمد اللّه و منّه و به تم احكام القراءة فى الصّلاة و يتلوه الجزء السادس فى احكام بقية افعال الصّلاة مع قواطعها.

---

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۳۱۳.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

الجزء السادس

اشارة

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴

اللّهمّ كن لوليّك الحجّة بن الحسن صلواتك عليه و على آبائه فى هذه السّاعة و فى كلّ ساعة وليّا و حافظا و قائدا و ناصرا و دليلا و عينا حتّى تسكنه ارضك طوعا و تمتّعه فيها طويلا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵

[تتمة المقصد الثانى]

[تتمة فصل فى أفعال الصلاة]

الخامس من أفعال الصّلاة الركوع

اشارة

اعلم أنّ دخله فى الصّلاة و كونه من جملة واجباتها فى الجملة من المسلمات، بل ربما يعدّ مثل أصل وجوب الصّلاة من الضروريات فى الدين، و يجب فى كل ركعة من ركعات الصّلاة ركوع واحد إلّا فى صلاة الآيات، و ربما يكون الركوع أهمّ واجبات الصّلاة، حتّى كان إطلاق الركعة باعتباره، فيقال: صلاة الصبح ركعتان، و المغرب ثلاث ركعات، و العشاء و الظهر و العصر أربع ركعات باعتبار كون الواجب فى الاولى ركوعان، و فى الثانية ثلاثة ركوعات، و فيما بقى منها أربع ركوعات.

و لهذا قلنا: بأنّا نفهم من بعض التعبيرات الواردة فى الروايات، مثلا (ثمّ تقوم إلى الركعة الثانية) أو (تقوم إلى الركعة الثالثة) بأنّ المراد هو القيام إلى الركوع، و لهذا يكون قيام الواجب هو القيام إلى الركوع، و قد مرّ الكلام فيه فى القيام.

بل ربما يطلق الركوع على نفس الصّلاة كما ورد من الخاصّة و العامة فى تفسير قوله تعالى وَ ارْكَعُوا مَعَ الرّاكِعِينَ «۱» بأنّ المراد من الركوع هو الصّلاة يعنى: صلوا

---

(۱)- سورة البقرة، الآية ۴۳.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶

مع المصلين، فمما مرّ يظهر لك أنّ اعتباره فى الصّلاة فى الجملة ممّا لا إشكال فيه و يكون ركنا من أركانها كما يأتى الكلام فيه إنشاء اللّه تعالى،

[فى واجبات الركوع]

اشارة

ثمّ بعد ذلك نشرع فى واجباته فهى، على ما يظهر من بعض العبائر، خمسة:

الاولى: من واجباته، على ما فى الشرائع، أن ينحنى بقدر ما يمكن وضع يديه على ركبتيه.

اعلم بأنّه لا إشكال فى أنّ المراد من الركوع هو الانحناء، و بالفارسية (خم شدن) فيقال بالمنحنى بأنّه الراكع متى يكون راكعا و منحنيا خلقة أو لعارض، و لا يعتبر فى مفهومه العرفى إحداث الانحناء.

فنقول: بعد ما لا یعتبر فی مفهوم الرکوع عرفا إلّا مطلق الانحناء (الانحناء بمرتبة خاصة) و بعد ما لا إشکال فی أنّه لیس للرکوع حقیقة شرعیة، بل استعمل فی الشرع فی معناه العرفی، و إن تصرف فیه الشرع یکون تصرفه بدخل أمر زائد فیه، لا من باب التصرف فی حقیقته، فیقع الکلام فی أنّه هل یعتبر فی الرکوع المعتبر فی الصّلاة حدّ خاص من الانحناء أو لا- یعتبر ذلک، بل یحصل مفهومه و یصدق الرکوع بمجرد الانحناء و ان کان قلیلا، و علی تقدیر اعتبار حدّ خاص و وجوب مرتبة خاصة ما هذا الحدّ و هذه المرتبة.

فنقول: أمّا عند العامة فالمنسوب بأبی حنیفة هو تحقق الرکوع بصرف الانحناء فی أیّ مرتبة من مراتبه، فصرف الانحناء محقّق الرکوع و إن لم یبلغ بمرتبة تبلغ الید بالرکبة لتحقق الانحناء بما دون ذلک أیضا و قال الشافعی، علی ما فی کتابه المسمی بالامّ (باعتبار حدّ خاص فی الرکوع المعتبر فی الصّلاة، و هو وصول کفیه إلی رکبتیه.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۷

و أمّا عند الخاصّة فاعتبار الانحناء إلی حدّ خاصّ فی الرکوع الواجب فی الصّلاة فی الجملة مسلم و إن کان الخلاف بینهم فی ما هو الحدّ، فاختلافهم فی المرتبة التی یجب الانحناء فی الرکوع بهذه المرتبة، فقال المحقق رحمه اللّه فی الشرائع «۱»: و الواجب فیه خمسة أشیاء:

الأوّل:

أن ینحنی بقدر ما یمکن وضع یدیه علی رکبتیه، و عن جملة اخری منهم التعبیر بهذا النحو، مثل العلّامة رحمه اللّه فی القواعد و التحریر و المنتهی و الشهید رحمه اللّه فی الذکری، و حکی عن بعضهم بأنّ الواجب الانحناء بمقدار یصل معه کفّاه برکبتیه، و عن بعضهم أنّه یجب الانحناء لی أن تبلغ راحتاه برکبتیه، و عن بعضهم أنّه یجب الانحناء إلی حدّ تصل أطراف أصابعه برکبتیه، و هل المراد من أطراف الأصابع هو طرفها المتصل بالکف کما قال صاحب جامع المقاصد رحمه اللّه، و هو بعید، أو المراد من أطرافها هی منتهاها الّتی تعد منتهی الید أعنی: ا الأنامل کما هو الظاهر من أطراف الاصابع.

هذا هو بعض الأقوال فی المسألة،

[فی ذکر الروایات المربوطة بالرکوع]

و أمّا الروایات الّتی تکون بمقامنا مرتبطة.

الروایة الاولی: و هی الروایة الّتی تنتهی سندها بزرارة، (و هو یروی عن أبی جعفر علیه السّلام قال: و إذا رکعت فصفّ فی رکوعک بین قدمیک، و تمکن راحتیک من رکبتیک، و تضع یدک الیمنی علی رکبتک الیمنی قبل الیسری، و بلّغ أطراف أصابعک عین الرکبة فإن وصلت أطراف أصابعک فی رکوعک إلی رکبتیک أجزأک ذلک، و أحبّ إلیّ أن تمکّن کفیک من رکبتیک). «۲»

(۱)- الجواهر، ج ۱۰، ص ۶۹.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۲۸ من ابواب الرکوع من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۸

الروایة الثانیة: و هی ما رواها زرارة أیضا عن أبی جعفر علیه السّلام، (و فیها قال علیه السّلام (و تصفّ فی رکوعک بین قدمیک تجعل بینهما قدر شبر، و تمکّن راحتیک من رکبتیک، و تضع یدک الیمنی علی رکبتک الیمنی قبل الیسری، و بلغ بأطراف أصابعک عین الرکبة، و فرّج أصابعک إذا وضعتها علی رکبتیک الخ). «۱»

الروایة الثالثة: و هی ما رواها حماد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، و فیها (ثمّ رکع، و ملأ کفیه من رکبتیه مفرجات، و ردّ رکبته إلی

خلفه حتّى استوى ظهره حتّى لو صبّت عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره، تردّد ركبتيه إلى خلفه الخ. «۲»

الرواية الرابعة: و هى ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (عن الرجل ينسى القنوت فى الوتر و غير الوتر، فقال: ليس عليه شيء، و قال: إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائما و ليقنت ثمّ ليركع، و إن وضع يده على الركبتين فليمض فى صلاته، و ليس عليه شيء). «۳»

الرواية الخامسة: و هى مرسلة المحقق رحمه اللّه فى المعتبر و العلّامة رحمه اللّه فى المنتهى عن معاوية بن عمار و ابن مسلم و الحلبى قالوا و بلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة. «۴»

[فى ان ليس بين الفقهاء اختلاف فى حد الركوع]

هذا كله فى الروايات الّتى ذكروها وجها لما نحن فيه، و بعد ما عرفت ذلك نقول: أمّا فتوى الفقهاء من القدماء قدس سرّهم إلى زمان المحقق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه و إن كانت مختلفة بحسب اللفظ كما قلنا، لأنّ بعضهم قال: بكفاية بلوغ أطراف الاصابع الركبة،

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب افعال الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۱۵ من ابواب القنوت من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۲۸ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹

و بعضهم بلوغ اليد إلى الركبة و بعضهم بلوغ أطراف الاصابع عين الركبة، و بعضهم بلوغ الكف، و بعضهم بلوغ الراحة إلى الركبة. لكن لا يستفاد من كلماتهم اختلاف بعضهم مع بعض الآخر فى هذه الخصوصية، بل نظرهم إلى الرد على أبى حنيفة من كفاية مطلق الانحناء كما تخيله هو، و لهذا لا تشم رائحة خلاف بينهم حتّى يقال: بأنّ كل قول من الأقوال يكون مخالفا مع الآخر، بل كما كان الأمر بين المسلمين من المخالفة مع قول أبى حنيفة القائل بكفاية مطلق الانحناء و مسماه فى الركوع، و كان وجه مخالفتهم معه ما روى فى طرقهم عن أنس (قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم: إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك) و أن المستفاد منها وجوب الانحناء بحدّ يمكن للمصلّى وضع كفّيه على ركبتيه، كان الأمر كذلك عند فقهائنا رضوان اللّه عليهم، فكانوا فى مقام بيان كون حدّ خاص للركوع الواجب فى الصّلاة، فهم متفقون فى ذلك و ان كانت عبائرهم مختلفة، و لذا لا يرى نقل خلاف من بعضهم على خلاف قول بعض آخر فى هذه الجهة.

[هل الركوع عبارة عن نفس الانحناء الى حدّ خاصّ]

مسئلة: هل الركوع عبارة عن نفس الانحناء بمرتبة خاصّة، و هى المرتبة تصل اليد بالركبة بحيث يكون ساير مراتب الانحناء قبل هذه المرتبة، أعنى: الهوى هذه المرتبة، مقدمة للركوع و خارجا عن حقيقته، سواء نقول: بكون نفس الانحناء إلى المرتبة الخاصّة ركوعا أو الهيئة الحاصلة من البلوغ بهذه المرتبة، أو لا يكون كذلك، بل يكون تمام مراتب الانحناء ركوعا، غاية الأمر يجب شرعا بلوغ الانحناء إلى مرتبة خاصّة، بمعنى: أنّ الشخص إذا أهوى من القيام يعدّ راكعا إلى أن يصل بآخر الحدّ المطلوب شرعا، فمعنى وجوب الركوع وجوب جميع هذه المراتب من الهوى إلى آخر مرتبة، و هو المقدار من الانحناء الّذى يتمكّن معه المصلّى من وصول

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۰

يده بركبته.

و یتفرع علی ذلک فرع، و هو أنّه لو أهوی الشخص لغیر الرکوع، ثمّ بعد ما وصل بحدّ الرکوع أو ما قبل حدّ الرکوع فی مرتبة من الهویات، فقصد الرکوع یصحّ رکوعه إن قلنا بالأوّل، و لا یصح إن قلنا بالثانی.

قال السیّد البحر العلوم رحمه اللّه علی ما فی منظومته «۱» بالأوّل حیث قال:

و لو هوی لغیره ثمّ نوی صح کذا السجود بعد ما هوای إذا الهوی فیهما مقدمة خارجة لغیرها ملتزمة

و کذا قال صاحب «۲» الجواهر رحمه اللّه.

و قال العلّامة «۳» رحمه اللّه و بعض آخر: بعدم الصحة.

[ما اختاره السیّد البحر العلوم فی هذا الباب بوجهین]

اشارة

اعلم أنّ الروایة الرابعة المتقدمة (و هی ما رواها عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل ینسی القنوت فی الوتر أو غیر الوتر، فقال: لیس علیه شیء، و قال: إن ذکره و قد أهوی إلی الرکوع قبل أن یضع یده علی الرکبتین فلیمض فی صلاته و لیس علیه شیء) تدلّ علی ما اختاره السیّد البحر العلوم رحمه اللّه بوجهین.

الوجه الأوّل:

لقوله علیه السّلام فیها (إن ذکره و قد أهوی إلی الرکوع) فهذه الفقرة تدلّ علی عدم کون الهوی جزء للرکوع، بل الرکوع أمر یحصل بعد الهوی و الهوی مقدمة له، لأنّه علیه السّلام قال (أهوی إلی الرکوع).

---

(۱)- الدّر النجفیة، ص ۱۲۶.

(۲)- الجواهر، ج ۱۰، ص ۷۶.

(۳)- تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۱۶۵.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱

الوجه الثانی:

أنّ الروایة تدلّ علی الرجوع قائما لإعادة القنوت ما لم یضع یده علی رکبتیه و إن وضع فلا یرجع و لیمض فی صلاته، و بالاولویة القطعیة تدلّ علی جواز الرجوع قبل وضع الید لنسیان القراءة، أو لنسیان السجدة من الرکعة السابقة، فتدلّ علی بقاء محل التدارک قبل بلوغه إلی حدّ یتمکن من وضع الید، و بعد کون هذه المرتبة آخر مرتبة یجب الانحناء إلیها و بها یتحقّق الرکوع فتدلّ الروایة علی أنّ قبل هذه المرتبة حیث لم یدخل بعد فی الرکوع الّذی هو رکن فی الصّلاة یکون محل تدارک الجزء المنسی باقیا، و أمّا إذا وضع یده فقد دخل فی الرکن و مضی محل التدارک، فیستفاد من هذه الروایة أنّ الرکوع عبارة عن مرتبة خاصة من الانحناء، و هی المرتبة الّتی مع بلوغها بها یتمکن من وصول إلیها رکبة «۱».

و مما قلنا یظهر لک أنّه لا وجه لأنّ یقال: بأنّ تمام مراتب الانحناء یکون رکوعا و إن کانت المرتبة الأخیرة مطلوبة شرعا أیضا لما قلنا من أنّ مفاد الروایة هو کون المراتب المتقدمة علی المرتبة الأخیرة خارجة عن الرکوع.

[فی کلام الشیخ الانصاری و المحقّق الهمدانی]

و يظهر من كلام الشيخ «۲» الأنصارى رحمه اللّه على ما ذكره الحاج آغا رضا «۳» الهمدانى رحمه اللّه فى المصباح أنّه و إن كان الهوى مقدمة خارجة عن الركوع، و لكن حيث

---

(۱)- أقول أمّا الوجه الثانى فقابل للمنع، لأنّ غاية ما يستفاد من الرواية هو لزوم الرجوع قبل وضع اليد، و عدم الجواز بعد وضع اليد و لا- يستفاد من ذلك كون جواز الرجوع قبل وضع اليد من باب عدم وصوله حدّ الركوع، و عدم جوازه بعد ذلك من باب كونه و أصلا بحدّ الركوع، بل يحتمل كون الرجوع جائزا فى صورة و لو كان داخلا- فى الركوع و إن كان هذا الاحتمال خلاف الظاهر. (المقرر)

(۲)- كتاب الصّلاة للشيخ الانصارى، ص ۱۵۷.

(۳)- مصباح الفقيه، كتاب الصّلاة، ص ۳۲۵- ۳۲۷.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲

يكون الركوع عبارة عن الانحناء، و الأمر بالانحناء يقتضى إيجاد الانحناء و إحداثه لعدم صحة أن يقال: بمن يكون منحنيا (انحن) فلا بدّ من أنّ المكلف يحدث الانحناء، فلازم ذلك عدم كفاية الركوع و عدم صدقه إذا كان منحنيا و واقعا بحدّ الركوع، فلو هوى المصلّى لامر آخر حتّى وصل إلى حدّ الركوع، فلا يصح أن يقصد الركوع فى هذا الحال، بل لا بدّ من احداث انحناء خاص مجددا فى امتثال الأمر بالركوع.

و هذا الوجه ليس بتمام، لأنّه و لو أنّه لا يصح أن يأمر الآمر المنحنى بالانحناء المطلق الشامل لاحداث الانحناء و إبقائه، و لكنّه قابل لأن يصير مأمورا ببقاء الانحناء، فإذا لم يكن الركوع إلّا الانحناء الخاص و وجود هذه المرتبة من الانحناء لا حدوثها، فالمنحنى مع كونه منحنيا قابل لأن يتوجه عليه الأمر بالانحناء للركوع، و هو يتمكن الامتثال ببقائه فى هذه المرتبة من الانحناء بقصد الانحناء للركوع، فوجهه ليس بوجيه.

إذا عرفت ذلك يمكن أن يقال بوجه آخر لعدم كفاية الركوع الّذى لم يكن الهوى إليه بقصد الركوع، و هو أنّه كما قلنا فى بعض مطاوى كلماتنا فى النية بأنّ العناوين القصدية محتاجة إلى القصد، فالقيام لا يصير مصداق التعظيم مثلا الّا إذا قصد به ذلك، لأنّ القيام عند ورود شخص كما يكون قابلا لأنّ يصير مصداقا للتعظيم، كذلك قابل لأن يصير مصداقا للتحقير أو لغيره، فلا يصير منطبق عنوان أحدها إلا بالقصد، و قلنا بأنّ الصّلاة و أجزائها من العناوين القصدية، فالأفعال الخارجية الواقعة بصورة الصّلاة، و كذا كل جزء و فعل منها، لا تصير منطبق عنوان الصّلاة أو جزء الصّلاة إلّا بالقصد، فقراءة الفاتحة قابلة لأن تكون قراءة الصّلاة، و لأن تكون بداعى شفاء المريض، فلا تصير جزءا للصّلاة إلّا إذا قصد بها فاتحة

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳

الصّلاة، و الصّلاة مركبة من أقوال و أفعال، و كل منهما لا تصير من أقوالها و أفعالها إلّا إذا أتى بها بداعى كونها من أقوالها و أفعالها، فتحصل أنّ الصّلاة و أجزائها من أقوالها و أفعالها من جملة العناوين القصدية، غاية الأمر يعتبر فيها أن تقع بقصد التقرب أيضا.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما نرى من عمل رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم و كذلك من عمل المسلمين إلى الآن، هو كون بنائهم على إحداث الركوع و الهوى من القيام إلى الركوع، ثمّ القيام بعد الركوع ثمّ الهوى إلى السجود، و لم ينقل من فعله صلى اللّه عليه و آله و سلم إتيان الركوع بدون كون هواه بقصد الهوى إلى الركوع، و كذا عمل المسلمين، فمن ذلك نكشف كون واجب من واجبات الصّلاة الهوى الركوع بقصد إيجاد الركوع، و كون الهوى إليه بالوجوب النفسى، فالهوى و إن كان مقدمة للركوع لكن يجب نفسا و بقصد كونه هويا إلى الركوع، و كذلك الهوى إلى السجود.

[يجب كون الهوى الى الركوع بقصد الركوع]

فبعد ذلك نقول: بوجوب كون الهوى إلى الركوع بقصد الركوع لا- بقصد أمر آخر، و لو فرض عدم تسلم وجوب الهوى، و كان مورد الشّك فليس الشّك فيه شكا في التكليف من حيث الحكم و ان كان من جملة الشّكوك الراجعة إلى الشّك في التكليف موضوعا، و بعبارة اخرى لا يجرى في هذا القسم من الشّك في التكليف البراءة، لأنّه مع هذا العمل الّذى قلنا من النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و عدم رؤية خلافه من عمل المسلمين لا يمكن أن يقال: بعدم وجود حجة على الحكم حتّى يكون مجالا لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل يكون المورد مورد الاحتياط.

فبهذا الوجه نقول: بوجوب كون الهوى الركوع بقصد الركوع لا بقصد أمر آخر، فلو هوى بقصد شيء آخر، كقتل حية أو غيره حتّى وصل إلى حدّ الركوع أو

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴

إلى بعض المراتب قبل مرتبة الركوع الواجب بحيث لم يقع بعض مراتب الانحناء بقصد الركوع، فلا يكتفى بهذا الركوع، بل لا بدّ من كون الهوى من القيام بتمام مراتبه إلى حدّ الركوع بقصد الركوع. «۱»

[في ذكر مسائل في الباب]

اشارة

مسئلة: من يكون من جهة اليد أو الرجل خارجا عن المتعارف إمّا لطولهما، أو لقصرهما يرجع إلى المتعارف، و كذلك مقطوع اليد، لأنّ المستفاد من روايات الباب كون الحدّ الواجب في الانحناء في الركوع هو المقدار الّذى يتمكن المصلّى معه من وضع اليد على الركبة، و من الواضح أنّ الأحكام يعرض على المتعارف من الموضوعات، فلا بدّ من إرجاع غير المتعارف بالمتعارف، فمقطوع اليد و من يكون من حيث اليد أو الرجل خارجا عن المتعارف فيرجع إلى المتعارف، فالواجب عليهم الأخذ بمتعارف الموضوع أو متعلق الحكم، فافهم.

[من لم يتمكّن من تمام الانحناء لعارض يأتى بما يتمكن]

مسئلة: و من لم يتمكن من تمام الانحناء لعارض يأتى بما يتمكن منه، و ليس الوجه في ذلك قاعدة الميسور أو قوله (إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم) أو

---

(۱)- أقول: ما أفاده مدّ ظله العالى من الوجه لا يكون بنظرى القاصر تماما، لأنّ ما يرى من عمل النبى (ص) أو المسلمين يكون من باب اقتضاء الوضع الطبيعي لذلك، و هو أنّ الشخص المصلّى مع كونه قائما حال الصّلاة، يقضى أن ينحنى و يهوى إلى الركوع لا لأمر آخر، فغير معلوم كون العمل من باب وجوب ذلك، و مع الشّك لا وجه للاحتياط، بل تجرى البراءة.

فعلى هذا نقول: لو أهوى بقصد غير الركوع حتّى و لم يبلغ إلى مرتبة غاية مرتبة المعتبر في الركوع الواجب، ثمّ انحنى من هذه المرتبة إلى المرتبة الواجبة، أعنى: المرتبة يتمكن معها من وضع اليد على الركبة فيصح الركوع لو قصد الهوى من هذه المرتبة إلى المرتبة الواجبة بقصد الركوع بلا اشكال، نعم لو بلغ إلى المرتبة الواجبة فالأحوط هو عدم الاكتفاء بهذا الركوع إن قلنا بكون الواجب إحداث هذه المرتبة من الركوع، و إن لم نقل بذلك فيقصد به الركوع و يكتفى به، لأنّ المصلّى ليس مأمورا إلّا بالركوع و لا دخل للهوى فيه فتأمّل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵

قوله (ما لا يدرك «۱» كله لا- يترك كله) حتّى يستشكل فيها بأنّ الركوع عبارة عن انحناء خاص، فليس انحناء آخر ميسوره حتّى يتمسّك بقاعدة الميسور، أو يقال: إنّه ليس من قبيل جزء الشيء حتّى يتمسّك بقوله صلى اللّه عليه و آله و سلم (إذا أمرتكم) أو (ما لا يدرك كله).

بل نقول في وجه ذلك: بأنّا نفهم من الدليل الوارد فيمن لا- يتمكن من القيام بأنّه يؤمى للركوع و السجود، بأنّ الايماء مرتبة من الركوع، و الشارع لا يرضى بترك الركوع و لو لم يتمكن من المرتبة الأعلى لا بدّ له أن يأتي بالمرتبة الممكنة، و بعد كون الايماء مرتبة من الركوع يكون الانحناء بأيّ مرتبة كانت ركوعا، فلا بدّ من الاتيان بالممكن بالاولوية القطعية المستفادة من الدليل المذكور.

[في ان من كان كالراكع خلقة او لعارض]

مسئلة: و لو كان الشخص كالراكع خلقة أو لعارض قيل: وجب أن يزيد في انحنائه لركوعه ليكون فارقا بين القيام اللازم للركوع، بل في جامع «۲» المقاصد أنّه لو كان انحنائه على أقصى مراتب الركوع ففي ترجيح الفرق أو هيئة الركوع تردد.

اعلم أنّه تارة يكون الشخص في مرتبة من الانحناء لم يبلغ الحدّ الاقصى من الركوع بحيث لو انحنى في الجملة لا يخرج من أقصى حدّ الركوع و في هذا الحال يتمكن من الانحناء إلى هذا الحد، و تارة بلغ بالحدّ الأقصى من الركوع بحيث لو انحنى يخرج عن حدّه.

أمّا في الصورة الاولى فنقول: قد يقال يجب الانحناء إلى الحدّ الواجب في

---

(۱)- عوالي الألي، ج ۴، ص ۵۸.

(۲)- جامع المقاصد، ج ۲، ص ۲۸۹.

الركوع مع التمكن لما قال في الجواهر «۱» من أنّه يجب الانحناء كي يفرق بين هيئة القيام و بين هيئة الركوع و فيه أنّه ليس الواجب في لسان دليل عنوان الافتراق، بل الواجب هو النفس القيام و الركوع، و في المقام لو كان الشخص متمكنا من القيام يجب عليه و هو خارج من الفرض، لأنّ الفرض في من لا يتمكن من الانتصاب أصلا، فإذا لم يتمكن من ذلك يجب عليه الركوع فقط، و على الفرض يتمكن من الركوع إمّا من باب أنّ الركوع عبارة عن هذه المرتبة من الانحناء، و لا- دخل للهوى فيه كما هو مختار نفس صاحب الجواهر رحمه اللّه، و إمّا من باب أنّه و إن كان الهوى واجبا إلّا أنّه على الفرض غير متمكن منه، فيجب ما تمكن و هو قصد الركوع بقاء في هذه المرتبة من الانحناء.

و لكن نقول في وجه وجوب الانحناء في هذه الصورة في الجملة: بأنّا نكشف من الأدلة أنّه يجب في الصّلاة بعد القيام للّه متذللا مرتبة اخرى من التذلّل، و هي عبارة عن الانحناء بعنوان الخضوع له سبحانه، و غاية هذا التذلل هي المرتبة الأقصى من الركوع، ففي الفرض هذا الشخص المنحني يكون تذلّله و هو الركوع، مرتبة بعد هذه المرتبة، لأنّ هذه المرتبة قيامه في الحقيقة فعلى هذا يجب عليه الانحناء للركوع كي يعمل بوظيفة التذلل.

و أمّا الصورة الثانية فلا يبعد فيها عدم وجوب انحناء زائد لأنّ الزائد على هذه المرتبة لم يكن تذللا له تعالى، إذا المستفاد من تعيين الحدّ للركوع هو كون أقصى مراتبه هذه المرتبة الّتي هو بحسب طبعه واجد، فهي ركوعه إذا قصد بها الركوع لعدم تمكنه من تحصيل القيام المتصل بالركوع، و لا الهوى إلى الركوع، فافهم.

---

(۱)- الجواهر، ج ۱۰، ص ۸۱.

[من يصلى جالسا يجب عليه الانحناء]

مسئلة: من يصلّى جالسا إمّا من باب كون تكليفه الجلوس أو من باب جواز الجلوس له كمن يصلّى النافلة، فلا يكفى فى ركوعه الانحناء بمقدار يتمكن من وصول اليد إلى الركبة، لأنّه بدون الانحناء أو الانحناء اليسير تصل يده إلى ركبتيه حال الجلوس، بل يجب عليه الانحناء بمقدار يستوى ظهره تقريبا كحال الركوع القيامى، لأنّ المستفاد من الأدلة الانحناء بهذا المقدار فى الركوع، لا مجرد امكان وصول اليد، فافهم.

الثانى: من واجبات الركوع الطمأنينة.

اعلم أنّ المراد من الطمأنينة المبحوث عنها فى المقام ليس الاستقرار المقابل لحركة أجزاء البدن، بل المراد هو الوقوف يسيرا فى حدّ الركوع فى قبال العامة، فإنّ أبا حنيفة مثلا قال: يكفى مجرد الوصول الحدّ ثمّ الذهاب إلى السجود بدون وقوف و توقف حال الوصول إلى حدّ الركوع، ففى قبال هذا القول تعرضوا فى فقهنا للمسألة، و قالوا: باعتبار الطمأنينة، و بهذه المعنى قال الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف «۱» الطمأنينة فى الركوع ركن من أركان الصّلاة.

فالمراد من الطمأنينة هو الوقوف فى حدّ الركوع و السكون، لا أن يصل إلى الحدّ و يرفع الرأس بدون التوقف و لا يكون كنقر الغراب كما فى الخبر، فهذه معنى الطمأنينة، لا الطمأنينة فى قبال تزلزل الأعضاء و إن كانت الطمأنينة بهذه المعنى الّتى قلنا يستلزم الاستقرار و عدم التزلزل فى الجملة أيضا.

الثالث: من واجبات الركوع الذكر.

اشارة

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۴۸.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸

اعلم أنّ الشّيخ رحمه اللّه قال فى الخلاف التسبيح فى الركوع و السجود واجب، و به قال أهل الظاهر داود و غيره، و به قال أحمد، و قال عامة الفقهاء: إنّ ذلك غير واجب.

دليلنا إجماع الفرقة و طريقة الاحتياط، لأنّه إذا سبح جازت صلاته بغير خلاف، و إذا لم يسبح فليس على صحتها دليل، و قوله صلى اللّه عليه و آله و سلّم (صلّوا كما رأيتمونى اصلّى) يدلّ عليه، لأنّه سبح بغير خلاف، و روى عقبة بن عامر: لما نزلت (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ) قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم: اجعلوها فى ركوعكم، فلما نزلت (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) قال اجعلوها فى سجودكم، و هذا أمر يقتضى الوجوب. «۱»

و قد ظهر لك أنّ عامة الفقهاء قائلون بعدم وجوب ذكر فى الركوع و السجود رأسا، نعم داود الظاهرى الاصبهانى و غيره من أهل الظاهر و أحمد من العامة قالوا بوجوب التسبيح، و أمّا عندنا فقد ادعى الشّيخ رحمه اللّه الاجماع باصطلاحه على وجوب التسبيح فى كل من الركوع و السجود، فنقول: أمّا روايات الباب فعلى طوائف:

الطائفة الاولى:

ما يمكن أن يقال: بدلالتها على وجوب التسبيح بدون تعرض فيها من التسبيحهٔ الكبرى أو الصغرى، و هى روايتان:

الروايهٔ الاولى: و هى ما رواها داود الابزارى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

أدنى التسبيح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ). «۲»

و هذه الروايهٔ و إن وردت فى السجود لكن نعلم بعدم فرق فى هذا الحيث بين

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۴۸.

(۲)- الروايهٔ ۵ من الباب ۵ من ابواب الركوع من الوسائل.

الركوع و السجود.

الروايهٔ الثانيهٔ: و هى ما رواها أبو بصير (قال: سألته عن أدنى ما يجزى من التسبيح فى الركوع و السجود؟ قال: ثلاث تسبيحات). «۱»

و هل للروايتين إطلاق يشمل الكبرى و الصغرى كليهما، أو منصرف بالكبرى فقط الصغرى فقط يأتى الكلام فيه.

الطائفهٔ الثانيهٔ:

ما يمكن أن يقال: بدلالتها على إجزاء خصوص التسبيحهٔ الصغرى ثلاث مرات:

الروايـهٔ الاـولى: و هى مـا رواها عبـد الرحمن بن أبى نجران عن مسـمع بن أبى سـيار عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (قال: يجزيك من القول فى الركوع و السجود ثلاث تسبيحات أو قدرهن مترسلا، و ليس له و لا كرامهٔ أن يقول: سبّح سبّح سبّح). «۲»

و نقل صاحب الوسائل عن مسـمع عن روايهٔ اخرى، و هى الروايهٔ ۴ من الباب المذكور رواها صـفوان عن مسمع عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا يجزى الرجل فى صلاته أقل من ثلاث تسبيحات أو قدرهن.

اعلم أنّ روايته الثانيـهٔ لاـ تعرض فيهـا للركوع و السـجود، و ليس فيها ما فى ذيل الروايـهٔ الاولى، و لا يبعـد كونهما روايـهٔ واحـدهٔ نقل صفوان عن مسـمع تارهٔ و عبد الرحمن عنه تارهٔ اخرى، و على كل حال تدلّ على إجزاء ثلاث سـبحان اللّه أعنى: الصـغرى لا الكبرى، لأنّ الروايهٔ الاولى بقرينهٔ ما فى ذيلها (و لا كرامهٔ أن

---

(۱)- الروايهٔ ۶ من الباب ۵ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۱ من الباب ۵ من ابواب الركوع من الوسائل.

يقول: سبّح سبّح سبّح) تدلّ على الصغرى.

الروايهٔ الثانيهٔ: و هى ما رواها حماد بن عيسى عن معاويهٔ بن عمار (قال:

قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام: أخفّ ما يكون من التسبيح فى الصّـلاهٔ؟ قال: ثلاث تسبيحات مترسـلا تقول: سـبحان اللّه سـبحان اللّه سبحان اللّه). «۱»

و ذكر فى الوسائل روايهٔ اخرى، و هى ما رواها يونس بن عبد الرحمن عن معاويهٔ بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام. قلت: أدنى ما يجزى المريض من التسبيح فى الركوع و السجود؟ قال: تسبيحهٔ واحدهٔ). «۲»

و روايته هذه تدلّ على إجزاء تسبيحهٔ واحدهٔ فى الركوع و السجود، و لا يبعد كونهما روايهٔ واحدهٔ، و على كل حال فى ما رويها حماد

عنه لا تعرض للركوع و السجود، بل قال (أخف ما يكون من التسبيح فى الصّلاة) إلّا أن يقال: لا مورد لهذا التسبيح إلّا فى الركوع و السجود، نعم لو قلنا بكون روايتى معاوية رواية واحدة، و كانت روايته الثانية ذيل الرواية الاولى، ففى الثانية أعنى: ما نقل عنه يونس تعرض للركوع، فعلى كل حال تدلّ على إجزاء التسبيحة الصغرى ثلاث مرّات.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها سماعة (قال: سألته عن الركوع و السجود هل نزل فى القرآن؟ قال: نعم قول اللّه تعالى «يا أيّها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا» قلت: كيف حدّ الركوع و السجود؟ فقال أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسبيحات تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه ثلاثا). «۳»

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۵ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱

و هذه الطائفة تدلّ على أنّ المجزى أو فى ما يجزى هو الصغرى ثلاث مرات.

الطائفة الثالثة:

تدلّ على كفاية التسبيحة الكبرى مرة واحدة مع الاختلاف فى متن بعضها مع بعض الآخر من حيث كيفية التسبيحة الكبرى، لأنّ الرواية الثانية منها على ما ترى تدلّ على أنّ كلمة (و بحمده) جزء للكبرى، و الحال أنّ (و بحمده) ليس فى الاولى، و على كل حال.

الرواية الاولى: و هى ما رواها هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن التسبيح فى الركوع و السجود، فقال: تقول فى «الركوع سبحان ربى العظيم» و فى «السجود سبحان ربى الأعلى» الفريضة من ذلك تسبيحة و السنة ثلاث و الفضل فى سبع). «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها أبو بكر الحضرمى قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام:

أىّ شىء حدّ الركوع و السجود؟ قال: تقول «سبحان ربى العظيم و بحمده» ثلاثا فى الركوع «و سبحان ربى الاعلى و بحمده» ثلاثا فى السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنين نقص ثلثى صلاته، و من لم يسبح فلا صلاته، و من لم يسبح فلا صلاة له). «۲»

و الرواية ۷ من هذا الباب هى أيضا هذه الرواية و إن جعلها صاحب الوسائل رواية مستقلة، و المستفاد من هاتين الرويتين كفاية التسبيحة الكبرى مرة واحدة فى الركوع و السجود، لأنّ فى الاولى من الروايتين المذكورتين قال (الفريضة من ذلك تسبيحة) و فى الثانية منهما قال (من لم يسبّح فلا صلاة له) و أمّا لو ترك أحدها أو اثنتين منها فقد ورد النقص فى الصّلاة، لا أنّه يوجب بطلان الصّلاة، فترك

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۲

الواحد او الاثنتين منها يوجب سلب كمال من الصّلاة، فتدلّ الروايتان على كفاية المرة من الكبرى.

و هل يلزم إضافة و (بحمده) فى الكبرى أولا: فإن قلنا: بأنّه بعد عدم ذكره فى الرواية الاولى نستفيد جواز تركه و جواز فعله لذكره فى إحداهما و تركه فى الاخرى، و إن قلنا: بكون تركه فى الاولى يمكن أن يكون من باب معلومية كون و (بحمده) جزء لها فاكتفى

بمعلوميته و تركه للايجاز و الاختصار و أنّ بمجرد ذكر (سبحان ربى العظيم) أو (سبحان ربى الاعلى) يفهم المخاطب كفاية المرة فى الكبرى، و يرى عدم لزوم ذكر تمام التسبيحة، فلهذا ترك (و بحمده) اتكالا على معروفيته، و لا يبعد الاحتمال الأوّل فيجوز ترك (و بحمده). «۱»

الطائفة الرابعة:

ما تحتمل دلالتها على كفاية التسبيحة الصغرى مرة واحدة، و تحتمل دلالتها على كفاية الكبرى مرة واحدة، و يحتمل إطلاقها للكبرى و للصغرى فتدلّ على كفاية مرة واحدة من كل منهما.

الرواية الاولى: و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: قلت له: ما يجزى من القول فى الركوع و السجود؟ فقال: ثلاث تسبيحات فى ترسل، و واحدة تامة تجزى). «۲»

يحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السّلام (و واحدة تامة تجزى) هى الكبرى، فتكون الرواية دالّة على أنّ فى الصغرى لا يكتفى إلّا بثلاث تسبيحات، و أمّا فى الكبرى فيكتفى بواحدة منها، و يحتمل أن يكون المراد هو الصغرى فقال عليه السّلام ثلاث

---

(۱)- أقول: و لا يبعد الثانى فالأحوط اضافة (و بحمده). (المقرر)

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳

تسبيحات) أى ثلاث سبحان اللّه فى ترسل، و لكن لو أتى بمرة واحدة من قول (سبحان اللّه) تماما بحيث يكون فى حال الركوع لا أن يكون بعضها قبل الوصول إلى حدّ الركوع و بعضها فى حال الرفع منه فيكفى سبحان اللّه مرة واحدة. «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها محمد بن أبى حمزة عن على بن يقطين عن أبى الحسن الأوّل عليه السّلام (قال: سألته عن الركوع و السجود كم يجزى فيه من التسبيح؟

فقال: ثلاثة و تجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض). «۲»

الرواية الثالثة: و هى ما رواها الحسين بن على بن يقطين عن أبيه عن أبى الحسن الأوّل عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزيه من التسبيح فى ركوعه و سجوده؟ فقال: و تجزيه واحدة). «۳»

[فى ذكر الاحتمالات فى الرواية الثالثة]

و لا يبعد كونهما رواية واحدة و إن جعلها صاحب الوسائل روايتين (أقول:

فى التهذيب جعلهما روايتين) و على كل حال يحتمل فى هذه الرواية أيضا احتمالان:

الاحتمال الأوّل: كون المراد من (تجزيك واحدة) هو إجزاء التسبيحة الكبرى مرة واحدة، فتدلّ الرواية على اجزاء مرة واحدة فى الكبرى

الاحتمال الثانى: كون المراد اجزاء التسبيحة مرة واحدة سواء كانت الكبرى أو الصغرى، و لا يبعد دعوى كفاية الواحدة من كل منهما من باب إطلاق

---

(۱)- أقول: و لعله يكون الاحتمال الثانى أقوى إذ الصغرى لقلة حروفها و كلماتها لم يقع الّا وحدة منها فى حال الركوع، و لهذا كلامه يدلّ على أنّه لو وقع أحد منها فى الحدّ فيكتفى بها فتأمّل. (المقرر)

(۲)- الروایهٔ ۳ من الباب ۴ من ابواب الرکوع من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۴ من الباب ۴ من ابواب الرکوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴

الروايتين لأنّ الروايتين تدلّان على كفاية مرة واحدة من التسبيحة، و التسبيح إطلاقه شامل لتسبيحة الكبرى و الصغرى.

[فى ذكر الطائفة الخامسة من روايات الباب]

الطائفة الخامسة: تدلّ على اجزاء غير التسبيح فى ذكر الركوع و السجود و هى روايتان:

الرواية الاولى: و هى ما رواها هشام بن الحكم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

قلت يجزى أن أقول مكان التسبيح فى الركوع و السجود (لا إله إلّا اللّه و الحمد للّه و اللّه اكبر) قال: نعم، كل هذا ذكر اللّه).

الرواية الثانية: و هى ما رواها هشام بن سالم مثله و لها ذيل و هو أنه (قال:

و سألته تجزى عنى مكان التسبيح فى الركوع و السجود (لا إله إلا اللّه و اللّه اكبر) قال: نعم). «۱»

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا أصل وجوب الذكر فى الركوع و السجود فيستفاد من مجموع الطوائف من الروايات المذكورة، فأصل وجوب ذكر أعم من التسبيح و غيره فيه لا ينبغى أن يصير محل كلام، و المستفاد من الطائفة الثانية مع ضمها بالطائفة الثالثة إذا عرض على العرف بمقتضى الجمع هو تخيير المكلف بين أن يقرأ التسبيحة الصغرى أعنى (سبحان اللّه) ثلاث مرات، و بين أن يقول الكبرى مرة واحدة و هذا لا إشكال فيه.

و أمّا الطائفة الاولى فتارة يقال: إنّ لها إطلاقا يشمل الكبرى و الصغرى بمعنى دلالتها على إجزاء الصغرى و الكبرى إذا قرء ثلاث مرات، فإن قلنا بذلك فيعارض

---

(۱)- الروایهٔ ۲ من الباب ۷ من ابواب الرکوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵

إطلاقها مع الطائفة الثالثة، على كفاية المرة فى الكبرى، و مقتضى حمل المطلق على المقيد هو تقييد الطائفة الاولى بالثالثة،

[نتيجة الجمع وجوب الثلاث فى خصوص الصغرى]

فتكون نتيجة الجمع وجوب الثلاث فى خصوص الصغرى فقط، و يعارض مع إطلاقها الرواية الّتى رواها يونس بن عبد الرحمن عن معاوية بن عمار المتقدمة «۱» الدالّة على كفاية تسبيحة واحدة للمريض، و مقتضى الجمع تقييدها بها أيضا فتكون النتيجة وجوب الثلاث فى خصوص الصغرى لغير المريض، و يعارض إطلاقها الرواية الّتى رواها على بن حمزة (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل المستعجل ما الّذى يجزيه فى النافلة؟ قال: (ثلاث تسبيحات فى القراءة، و تسبيحة فى الركوع و تسبيحة فى السجود) «۲» لأنّ هذه الرواية تدلّ على كفاية المرة فى النافلة للمستعجل، فتكون نتيجة جمع كل هذه هو وجوب ثلاث مرات فى الصغرى الّا للمريض و إلّا فى النافلة للمستعجل.

تنبيه: (ينبغى ذكره و إن لم يكن مربوطا بالمقام، و هو أنّه قد مرّ فى القراءة بأنّ العلّامة رحمه اللّه قال بكفاية التسبيح بدلا عن الفاتحة فى النافلة، و قيل: بأنّه ليس له مدرك، فنقول: يمكن أن تكون هذه الرواية أى رواية على بن حمزة مدركه، لأنّها تدلّ على إجزاء ثلاث تسبيحات فى القراءة فى النافلة، فتأمل).

و أمّا الطائفة الرابعة فإنّ قلنا بإطلاق الطائفة الاولى فيقع التعارض بين الاولى و الرابعة، لأنّ الاولى تدلّ على أنّ أدنى ما يجزى هو

ثلاث مرات، و الرابعة تدلّ على كفاية المرة.

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶

فنقول: بأنّه على فرض الاطلاق للاولى و على فرض شمول الطائفة الرابعة للتسبيحة الصغرى أيضا، و لم نقل بدلالتها على إجزاء المرة فى خصوص الكبرى، فالطائفة الرابعة ليست إلّا روايتين أو روايات ثلاث، بناء على جعل رواية على بن يقطين باعتبار كون الناقل عنه متعددا روايتين، فنقول: بأنّ الرواية الثانية و الثالثة من هذه الطائفة و إن تدلا على إجزاء الواحدة كانت الكبرى أو الصغرى، و لكن الرواية الاولى و هى رواية زرارة تقيد إطلاقها لدلالتها على إجزاء الواحدة، لأنّ فيها قال عليه السّلام (و واحدة تامة تجزى) و المراد بحسب الظاهر من هذه الفقرة هو الكبرى، و إن قلنا سابقا بأنّ فيها احتمالان، لكن الظاهر كون المراد من (تامة) هو الكبرى فعلى هذا تدلّ هذه الرواية على إجزاء الواحدة فى خصوص الكبرى، فمقتضى الجمع بين رواية زرارة و هى الرواية الاولى من هذه الطائفة، و بين روايتى على بن يقطين، بناء على اطلاقها، هو حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة كفاية المرة فى خصوص الكبرى كما هو مفاد رواية هشام بن سالم و أبى بكر الحضرمى، هذا كله بناء على أن نقول بإطلاق الطائفة الاولى.

و أمّا لو قلنا بعدم إطلاق للطائفة الاولى كما هو الحق، فلا إطلاق لها حتّى يقال بتعارض هذه الطائفة مع الطائفة الثالثة، أمّا وجه عدم إطلاق لها فلأنّه و إن تدلّ على إجزاء ثلاث تسبيحات، و أنّه أدنى ما يجزى، و لكن بعد ما نرى من أنّ عمل النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و كذا المسلمين، و ما نقل من الصلوات البيانية، هو أنّهم يقرءون الكبرى فى الركوع و السجود، فيستفاد من عملهم كون المتعارف عند المسلمين هو التسبيحة الكبرى.

فعلى هذا نقول: بأنّ المطلق منزل على المتعارف، بمعنى أنّه بعد كون بعض أفراد

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷

المطلق بحيث يكون عند المخاطب المتعارف من لفظ المطلق هذا الفرد بالخصوص، فلو أراد المتكلم من المطلق أى الطبيعة هذا الفرد بالخصوص لعلمه بأنّ المخاطب لا يفهم من لفظه المطلق إلّا هذا و لم يأت بالقرينة على كون مراده المقيد فما أخلّ بغرضه، لأنّه اكتفى بما هو المتعارف عند المخاطب، فلم يبق مع هذا إطلاق حتّى يؤخذ به، لأنّ من مقدمات الاطلاق عدم كون القدر المتيقن فى البين حتّى يعدّ عدم البيان إخلالا بالغرض فعلى هذا نقول: بأنّه مع تعارف إطلاق التسبيح على الكبرى و أنّهم لا يرون من العمل إلّا الكبرى، فينزل المطلق على المتعارف و لا إطلاق للفظ التسبيحة يشمل الصغرى أصلا.

فبناء على هذا لا يكون مفاد الطائفة الاولى من الروايات و قدر متيقنه إلّا الكبرى، و هكذا ليس مفاد الطائفة الرابعة إلّا الكبرى، لأنّ المراد من التسبيحة على ما بيّنا هو هذا.

فعلى هذا لا يكون تعارض بين الطائفة الرابعة و الثانية، و لا مع الثالثة، و لا مع الاولى، لأنّ الثانية تدلّ على إجزاء التسبيحة الصغرى مرة واحدة، و الاولى بعد ما قلنا من كون المراد منها الكبرى تدلّ على أنّ المجزى ثلاث تسبيحة من التسبيحة الكبرى، و الثالثة تدلّ على إجزاء المرة فى الكبرى، و الرابعة تدلّ على إجزاء الكبرى مرة واحدة أيضا بعد ما قلنا من حمل التسبيحة فيها على الكبرى «۱». «۲» (و على كل

(۱)- أقول: لم يتعرض الاستاد مدّ ظله العالى لما يبقى من التعارض بين الطائفة الاولى، بناء على حمل التسبيح فيها على الكبرى، مع الطائفة الثالثة لأنّه على ما أفاده مدّ ظله العالى تدلّ الاولى على أنّ أدنى ما يجزى هو الثلاث فى الكبرى، و الطائفة الثالثة تدلّ على

إجزاء المرة فى الكبرى، و لكن يمكن الجمع بينهما بعد صراحة الطائفة الثالثة فى إجزاء المرة فى الكبرى:
بأنّه يحمل الطائفة الاولى على الأفضلية، و أنّ أدنى مراتب الفضل هو الثلاث و هذا لا ينافى كون الواجب مرة واحدة، فتأمّل جيدا. (المقرر)

(۲)- أقول: و لكن لى هنا كلام قلت بمحضره الشريف مدّ ظلّه العالى، و هو أنّ الطائفة الاولى من الروايات مطلق، و إطلاقها يشمل الكبرى و الصغرى، و ما أفاده مدّ ظله العالى من حمل المطلق على المتعارف من التسبيح، و هو الكبرى، لأجل عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و المسلمين بحيث لا يكون المتعارف عندهم إلّا الكبرى، ليس بتمام، لأنّ غاية هذا كون فعله صلّى اللّه عليه و آله و سلم على قراءة الكبرى، و ليس هذا بحدّ يوجب صيرورته قرينة على إرادة المقيد أعنى: خصوص الكبرى، من مطلق التسبيحة بحيث لو اكتفى المتكلم بهذا التعارف و أراد من مطلقة فى كلامه الكبرى ما أخل بغرضه، مضافا إلى إطلاق التسبيحة فى لسان بعض الأخبار على الصغرى كما ترى فى الطائفة الثانية من الروايات، و هكذا لا وجه لمنع إطلاق الطائفة الرابعة و قوله (و واحدة تامة تجزى) إن لم نقل بكونه ظاهرا فى أنّ التسبيحة الواحدة لو أتى بها تماما و فى حدّ الركوع، لا فى الطريق، تجزى، فليس ظاهرا فى ما أفاده مدّ ظله العالى من أنّ المراد منه هو التسبيحة الكبرى، فكان المراد أنّ تسبيحة واحدة من الكبرى تجزى، فمع تساوى الاحتمالين لا وجه للأخذ بأحدهما و حمله عليه.

إذا فهمت ذلك أقول: بناء على إطلاق الطائفة الاولى يقيد إطلاقها كما بينا بما بينا و أمّا الطائفة الرابعة فبناء على إطلاقها أقول: بأنّه لا بد من تقييدها بالطائفة الثانية الدالّة على أن أدنى ما يجزى فى الصغرى هو إتيانها ثلاث مرات، فمقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة هو إجزاء المرة فى خصوص الكبرى، و أمّا الصغرى فلا بدّ من إتيانها ثلاث مرات. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۸

حال تكون النتيجة من الطوائف الأربع على ما ذكرنا، هو اجزاء تسبيحة واحدة من الكبرى و ثلاث مرات فى الصغرى.)

[امّا الكلام فى اجزاء غير التسبيح عن التسبيح]

إذا عرفت ذلك يبقى الكلام فى الطائفة الخامسة من الروايات الدالّة على إجزاء غير التسبيح، فنقول بعونه تعالى: إنّ ما يظهر من رواية هشام بن الحكم و صدر رواية هشام بن سالم، هو إجزاء (لا إله إلّا الله الحمد للّه و اللّه اكبر) و فيها أنّ

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۹

(كل هذا ذكر اللّه) فيقع الكلام أوّلا فى مفاد هذه الطائفة من الروايات، و ثانيا فى جمعها مع الطوائف الاخر، فنقول بعونه تعالى:
أمّا الكلام فى المقام الأوّل فما يستفاد من صدر رواية هشام بن سالم و هشام بن الحكم هو كفاية (لا إله إلّا اللّه و الحمد للّه و اللّه اكبر) من باب أن كل هذا ذكر اللّه، و معناه كون الخصوصية أى خصوصية التسبيح، غير معتبرة، بل يكفى كل ما يكون ذكر اللّه، و بعبارة اخرى المستفاد عدم دخل كيفية خاصة فى ذكر الركوع و السجود، بل ما يكون ذكرا مجز عن التكليف بالذكر.
و هل يستفاد من الروايتين كون كمية الذكر بقدر التسبيح، أو يستفاد عدم لزوم ذلك، أو ليست الروايتان متعرضتين لهذه الجهة أصلا.
لا يبعد أن يقال: بأنّه لا بدّ و أن يكون الذكر فى الكمية بقدر ثلاث تسبيحة من الصغرى، أو واحدة من كبرى من جهة أنّه قال فى الروايتين (يجزى أن أقول مكان التسبيح فى الركوع و السجود و لا إله إلا اللّه و الحمد للّه و اللّه اكبر) لأنّ صدق كون ذكر آخر مكان التسبيح هو كون الكمية بقدر التسبيح، و يكون السؤال عن الكيفية، و إتيان ذكر آخر مكانه أعنى: فى محله، و أمّا ذيل رواية هشام بن سالم و ان لم يذكر فيه (الحمد للّه) لأنّه قال (يجزى عنى مكان التسبيح فى الركوع و السجود لا إله إلا اللّه و اللّه اكبر؟ قال: نعم) لكن مع ذلك لا يدلّ على كفاية أقل من ثلاث تسبيحة من الصغرى أو واحدة من الكبرى بتوهم أنّ المستفاد منه كفاية (لا إله

إلّا اللّه و اللّه اكبر) لكونهما ذكران لا ثلاثة أذكار.

أمّا وجه عدم الدلالة فلان الذيل ليس إلّا فى مقام السؤال عن الكيفية و أنّه يجزى مكان التسبيح ذكرا آخر أو يعتبر خصوص التسبيح، فقال عليه السّلام يجزى، و لا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۳۰

تعرض فيه بعد كفاية الذكر (من لا إله إلّا اللّه و اللّه اكبر) هل يكتفى بمرة منها أو ثلاث مرات حتّى يصير بقدر التسبيح من حيث الكمية إن لم نقل بظهور (مكان التسبيح) فى اعتبار كون غير التسبيح كمية مثل كمية التسبيح فافهم. «۱»

[الكلام فى الجمع بين الطائفة الخامسة و غيرها]

أمّا الكلام فى المقام الثانى، و هو كيفية الجمع بين هذه الطائفة أعنى: الطائفة الخامسة، و سائر الطوائف، فنقول: ما يظهر فى بدو النظر، هو أنّه و إن كان التعارض بين هذه الطائفة و سائر الطوائف لأنّ هذه تدلّ على كفاية كل ذكر، و ساير الطوائف يدلّ على كفاية خصوص التسبيح إمّا الصغرى و إمّا الكبرى و إمّا كليهما، و لكن مقتضى الجمع بينهما هو حمل ساير الطوائف من الأخبار على الأفضلية، لأنّه بعد كون الطائفة الخامسة نصا فى جواز كل ذكر و كفايته، فلا بدّ من حمل ساير الطوائف على الفضل، و كون التسبيح من بين الأذكار أفضل من غيره.

و لكن بعد ما نرى من تسلم كون الذكر فى الركوع و السجود التسبيح عند القدماء رضوان اللّه عليهم، كما يظهر لك من عبارة المتقدمة من الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف و من عبارة المحقق رحمه اللّه فى الشرائع حيث قال (الواجب الخامس التسبيح و قيل يكفى مطلق الذكر و فيه تردد) فمع أنّهم رووا هاتين الروايتين الدالّتين على إجزاء غير التسبيح، و مع ذلك كان المسلم عندهم وجوب خصوص التسبيح، نكشف من كون

---

(۱)- أقول: لا يبعد أن يقال: بأنّ رواية هشام بن الحكم و صدر رواية هشام بن سالم غير متعرضة للكمية، و لكن المستفاد من ذيل رواية هشام بن سالم هو عدم لزوم كون الكمية بقدر كمية التسبيح، لأنّه بعد ما سئل فى الصدر عن إجزاء ثلاثة أذكار (لا إله إلا اللّه و الحمد للّه و اللّه اكبر) و أجاب عليه السّلام بإجزائه من باب كون الكل ذكر اللّه، سئل فى الذيل بأنّه يكفى أقل من هذا، و هو أن يقول (لا إله إلا اللّه و اللّه اكبر) فقال عليه السّلام: نعم، فلا يبعد كفاية مسمى الذكر. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۳۱

الخدشة فيهما، و أنّهم أعرضوا لأجلها عنهما، فلا يمكن الاعتناء بهما، فالأحوط الواجب هو إجزاء خصوص التسبيح. «۱»

هذا تمام الكلام فى واجبات الركوع، و قد قلنا بأنّها ثلاثة:

الأوّل: الانحناء بمقدار يمكن وصول اليد إلى الركبة، الثانية الطمأنينة، الثالثة الذكر بتفصيل سبق ذكره، و ليس القيام بعد الركوع، و لا الطمأنينة بعده من واجبات الركوع، فمن جعل واجباته خمسة باضافة هذين الأمرين بالثلاثة المتقدمة فلا وجه له، لأنّها إن كانا واجبين يكونان من واجبات نفس الصّلاة، لا الركوع، فافهم.

[فى انّ لا اشكال فى كون الركوع ركنا]

مسئلة: لا إشكال فى كون الركوع ركنا، و قد قلنا سابقا بأنّ الركن قد عرّفه بعضهم بأنّ ما كان نقصه عمدا و سهوا موجبا لبطلان الصّلاة، و بعضهم مضافا إلى كون نقصه موجبا لبطلان الصّلاة قالوا: بأنّ ما يوجب زيادته عمدا أو سهوا لبطلان الصّلاة و قد قلنا بان الانسب مع المعنى اللغوى من الركن هو الأوّل أعنى: ما يوجب نقصه عمدا و سهوا لبطلان الصّلاة، و على كل حال لا إشكال فى أنّ

زیادة الركوع و كذا نقصه یوجب بطلان الصّلاة عمدا كان أو سهوا إلّا فی الجماعة، فإنّ زیادته مغتفر للمتابعة بتفصیل یأتی الكلام فیه إن شاء اللّه و هذا ممّا لا كلام فیه.

إنّما الكلام فی جهة اخری، و هی أنّه بعد كون الركوع ركنا یوجب نقصه بطلان

(۱)- أقول: أمّا الاحتیاط ففی محله، و أمّا التمسك بعبارة المحقق رحمه اللّه فلیس ذلك من باب كون خصوص التسبیح مسلّما لأنّه قال فی السجود عبارة یفهم منها عدم كون وجوب التسبیح مسلما لأنّه قال فی السجود (الرابع الذكر و قیل: یختص بالتسبیح كما قلناه فی الركوع) مع كون وزان الركوع و السجود من هذا الحیث واحدا، لأنّ الأخبار المتمسك بها متعرضة لكلّ من الركوع و السجود، فتأمّل. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۳۲

الصّلاة و ان كان سهوا فلا إشكال فی أنّ الصّلاة تبطل بتركه إذا ترك و لا یمكن إتیانه لمضی محلّ إتیانه،

[فی انّ ایّ محل لم یمض محلّ تداركه]

فیقع الكلام فی أنّه أیّ محل لم یمض محل تداركه حتّی إذا تذكر المصلّی نسیانه یأتی به، و فی أیّ موضع مضی محل تداركه و اتیانه حتّی یقال: بطلان الصّلاة لو تذكر فی هذا المحلّ.

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالی: بأنّه لا إشكال فی أنّه إذا ترك الركوع نسیانا و أتمّ الصّلاة و فرغ منها المصلّی، و أتی بأحد من منافیات الصّلاة و تذكر تركه، تبطل الصّلاة و علیه إعادتها، فهذا المورد ممّا لا إشكال فیه، كما أنّه لا إشكال فی أنّه لو نسی المصلّی الركوع، و تذكر قبل أن تسجد و لو هوی إلی السجود یأتی بالركوع و صلاته صحیحة.

[فی انّ الكلام فی ما نحن فیه فی موردین]

إنّما الكلام فی موردین:

المورد الأوّل: فی ما دخل المصلّی فی السجدة الاولی و تذكر ترك الركوع المورد الثانی: فی ما أتی بالسجدتین فتذكر تركه، فهل تبطل الصّلاة أم لا؟

[فی ذكر اقوال الفقهاء]

أمّا فی ما نسی الركوع و دخل فی السجدة الاولی فتذكر تركة، فللفقهاء أقوال أربعة:

القول الأول: و هو المشهور «۱» بطلان الصّلاة إذا دخل فی السجدة الاولی و تذكر نسیان الركوع.

القول الثانی: إلقاء السجدة، و إتیان الركوع، ثمّ السجدتین، و الاتیان بما بقی من صلاته و عدم بطلان صلاته سواء كان نسیان الركوع فی الركعة الاولی، أو فی

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۹.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۳۳

سایر الركعات و هو المنسوب إلی ما ذكره الشیخ رحمه اللّه.

القول الثالث: إلقاء السجدة و إتیان الركوع، ثمّ ما بقی من صلاته، لكن فی خصوص الركعتین الأخیرتین من الظهرین و العشاء، و أمّا

فى الأولتين و ثالثة المغرب تبطل الصّلاة، و هذا القول مختار الشّيخ رحمه اللّه على ما يظهر من كلامه فى المبسوط، و قال به حتّى بعد كون التذكر بعد إتيان السجدتين.

القول الرابع: ما نسب إلى ابن بابويه رحمه اللّه و هو إلقاء السجدة و الاتيان بالركوع المنسى، ثمّ السجدة و ما بعدها من أجزاء الصّلاة، لكن فى غير الركعة الاولى من الصّلاة، فهذه أقوال أربعة فى المسألة.

و أمّا فى المورد الثانى أعنى: ما إذا نسى المصلّى الركوع و سجد السجدتين، ثمّ تذكر نسيانه، فالمنسوب إلى الشّيخ رحمه اللّه كما ذكرنا فى المورد الأوّل هو صحة الصّلاة فى خصوص الركعتين الأخيرتين و إلقاء السجدتين و الاتيان بالركوع و ما بعده، و لكن لم ينسب إلى غيره هذا، بل قالوا ببطلان الصّلاة فى هذا المورد.

[فى ذكر روايات الباب]

أمّا الكلام فى المورد الأوّل فنقول: بأنّه لا بد أوّلا من ذكر أخبار المربوطة بالباب، ثمّ بيان ما هو الحق فى المقام:

الرواية الاولى: و هى ما رواها رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتّى يسجد، و يقوم قال: يستقبل). «۱»

أمّا هذه الرواية فلا تدلّ على قول المشهور لأنّ مورد السؤال هو صورة التذكر بعد القيام من السجود، و هو لم يكن إلّا بعد الاتيان بالسجدتين، فلا تدلّ على

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

بطلان الصّلاة بالدخول فى السجدة الاولى.

الرواية الثانية: و هى ما رواها إسحاق بن عمار (قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال: يستقبل حتّى يضع كل شيء من ذلك مواضعه). «۱»

تدلّ هذه الرواية على قول المشهور أعنى: على بطلان الصّلاة لو نسى الركوع و دخل فى السجدة الاولى، لأنّها تدلّ على أنّ نسيان الركوع موجب لبطلان و لزوم استيناف الصّلاة كى يضع المصلّى كل شيء فى موضعه و محله، فالرواية و إن لم تكن متعرضة لخصوص حال الدخول فى السجود، و لكن تدلّ على أنّه إذا نسى الركوع يوجب نسيانه استيناف الصّلاة، و يصدق نسيانه بمجرد مضى محله و دخوله فى الجزء اللاحق و إن لم يكن اللاحق ركنا، فلو قلنا ببقاء محله قبل الهوى إلى السجود و أنّه يأتى بالركوع لو تذكر فى هذا الحال، فهو يكون من باب دليل خاص، فعلى كل حال تدلّ الرواية على وجوب استيناف الصّلاة مع التذكر بعد الدخول فى السجود.

و حمل قوله (يستقبل) فى هذه الرواية و الرواية السابقة على الرجوع إلى إتيان الركوع ثمّ ما بعده، لا على استيناف الصّلاة بعيد جدا (خصوصا قوله فى هذه الرواية (حتى يضع كل شيء من ذلك مواضعه) يدلّ على أنّه يستأنف الصّلاة لأنّه لو استأنف الصّلاة يقع كل شيء فى محلّه، و أمّا لو رجع فلا، لأنّه وقعت السجدة فى غير محلّه).

الرواية الثالثة: بناء على كونها غير الرواية ۳ من هذا الباب، و هى ما رواها ابن مسكان عن أبى بصير (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل نسى أن يركع قال

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۳۵

عليه الاعادة). «۱»

تدلّ على أنّ نسيان الركوع موجب لاعادة الصّلاة، و نسيانه يصدق إذا لم يأت به فى محله و دخل فى جزء آخر، فتدل على بطلان الصّلاة لو نسيه و دخل فى السجود و تجب الاعادة، هذا كله فى ما يمكن أن يستدل به على القول المشهور، و قلنا بعدم دلالة الرواية الاولى على قولهم.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها صفوان عن أبى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصّلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصّلاة). «۲»

قد يقال: بدلالة الرواية الاولى و الرواية الرابعة على عدم بطلان بمجرد الدخول فى السجدة الاولى، لأنّ الظاهر من هاتين الروايتين هو بطلان الصّلاة بعد تمامية السجدتين، فبالمفهوم تدلّان على عدم بطلانها بمجرد الدخول فى السجدة الاولى.

لكن نقول: أمّا الرواية الاولى فهى و إن كانت متعرضة لصورة تذكر نسيان الركوع بعد الفراغ من السجدتين كما قلنا، و لكن حيث وقع ذلك فى كلام السائل لا وجه للتمسك بها، فإنّ السائل سئل عن خصوص هذا الفرض يعنى فرض الفراغ من السجدتين، فأجاب عليه السّلام بما يدلّ على بطلان الصّلاة فى مورد السؤال، فهذا لا يدلّ على عدم بطلان الصّلاة فى مورد آخر.

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۳۶

و أمّا الرواية الرابعة ففيها و إن وقع فى كلام الامام عليه السّلام الحكم بالبطلان إذا نسى الركوع و تذكر بعد السجدتين، و لكن مع ذلك لا يستظهر منها عدم البطلان فى صورة تذكر نسيان الركوع قبل إتمام السجدتين، لأنّه لا يستفاد من الرواية إلّا أنّه إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدتين استأنف الصّلاة و لا ظهور لها فى عدم البطلان لو ايقن قبل ذلك فلا وجه لأن يقال: بأنّ هذه الرواية يقيد إطلاق الرواية الثانية و الثالثة، بل الاطلاق بحاله محفوظ، فبمقتضى إطلاقهما يكون الوجه هو بطلان الصّلاة لو تذكر المصلّى نسيان الركوع بمجرد الدخول فى السجد الاولى، فبما قلنا يظهر لك وجه ما تسمك به المشهور من بطلان الصّلاة فى ما نحن فيه، و وجه قول المخالف للمشهور. «۱»

ثمّ إنّ هنا رواية اخرى تدلّ على عدم بطلان الصّلاة فى صورة نسيان الركوع و إن تذكر نسيانه بعد إتمام السجدتين، و حملها الشيخ رحمه اللّه على الركعتين الأخيرتين، و هى ما رواها الشيخ رحمه اللّه عن محمد بن الحسين عن الحكم بن مسكين عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، (قال: فإنّ استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما، فيبنى على صلاته على التمام، و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف، فليقم فليصل ركعة و سجدتين و لا شىء عليه). «۲»

---

(۱)- أقول: إنّ مفهوم الرواية الرابعة تدلّ على عدم بطلان الصّلاة لو أيقن قبل إتمام السجدتين، فمفهومها معارض مع إطلاق الرواية الثانية و الثالثة، و مقتضى الجمع بينهما هو تقييد إطلاقهما بها، فتكون النتيجة عدم البطلان لو تذكر بعد الدخول فى السجدة الاولى نسيان الركوع، فتأمل. (المقرر)

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۳۷

و فى الرواية اضطراب ان كانت بنحو المذكور، لأنّ السؤال يكون عن و الجواب يكون عن صورة اليقين، فلا يناسب الجواب مع

السؤال، و لكن رواها الصدوق رحمه اللّه فى الفقيه سليمة عن هذا الاضطراب، قال فى باب أحكام السهو فى الصّلاة: و روى العلاء عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: يمضى فى صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين اللتين لا ركوع لهما، و يبنى على صلاته الّتى على التمام، و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم و ليصل ركعة و سجدتين و لا شىء عليه.

و هذه الرواية معارضة مع جميع الروايات الأربعة المتقدمة، و لكن لم يعمل بها فنعرض عنها.

[ما ذهب إليه المشهور يكون مطابقا مع القاعدة]

ثمّ اعلم أنّ ما ذهب إليه المشهور من بطلان الصّلاة بمجرد الدخول فى السجود يكون مطابقا مع القاعدة، و يظهر لك بعد ذكر مقدمة، و هى أنّ الصّلاة مركب من المركبات يتألف من أجزاء لا يتحصل المركب إلّا بتحصل هذه الأجزاء لدخلها فيه، فمع فقد أحد أجزائه يفقد هذا المركب، و إذا وجد كلّ ما له دخل فى وجود المركب من الأجزاء و الشرائط يوجد المركب، و هذا واضح كما أنّه من الواضح أنّ صيرورة كل جزء من أجزاء هذا المركب أعنى: الصّلاة، جزء فعليا لها موقوف على تحقق المركب بتحقق ساير أجزائه، بمعنى أنّه لا- يقال: إنّ الركوع الخارجى أو السجود او غيرهما صار جزء فعليّا للصّلاة إلّا إذا وجدت الصّلاة بوجود ساير أجزائها و شرائطها، فمع تحقق المركب يصدق أنّ الجزء جزء فعلى له، فصيرورة كل جزء من أجزائه جزء فعليا للمركب، أعنى: الصّلاة، موقوف على إتيان جميع الأجزاء و الشرائط.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۳۸

و ما هو محلّ الكلام هو أنّه كما تكون جزئية كل جزء للصّلاة فعلا موقوفة على تحقق ساير أجزائها، هل تكون قابلية الجزء اللاحق الّذى يكون محلّ وجوده و إتيانه بعد الجزء السابق المترتب عليه بحسب الاعتبار و دخله فى الصّلاة لأن يكون جزء لها موقوفة على إتيان الجزء السابق أم لا؟

مثلا بعد ما لا إشكال فى أنّ السجود جزء للصّلاة، و بعد ما لا إشكال فى كون ظرف وجوده بعد الركوع لأنّ دخله فى المركب فى هذا الموضع، و لا يصير جزء فعليا إلّا بعد حصول ساير الأجزاء و تحقّق المركب، فهل تكون قابليته لأن يصير جزء موقوفة على تحقق الجزء السابق أم لا، و بعبارة اخرى لم يكن السجود قابلا لأن يكون جزء للصّلاة، و يكون سجودا لها إلّا إذا أتى به بعد الركوع أو لا يتوقف على ذلك، و بعبارة ثالثة هل يكون من شرائط السجود أو أجزائه وقوعه بعد الركوع فى صيرورته جزء للصّلاة أولا؟ مثلا كما أنّ الانحناء الخاص، بنحو تقع المواضع السبعة على الأرض، ممّا يعتبر فى السجود، كذلك يكون من شرائطه وقوعه بعد الركوع أم لا يكون كذلك، بل يكون الترتيب بين الركوع و السجود، و هكذا بين بعض الشرائط مع بعضها شرط من شرائط الصّلاة فى قبال ساير الاجزاء و الشرائط.

ما يأتى بالنظر هو عدم كون قابلية صيرورة جزء من الأجزاء جزء موقوفة على وجود الجزء السابق، بل كل جزء من الأجزاء يكون قابلا لصيرورته جزء بدون توقفه على الجزء الآخر، غاية الأمر لا يصير جزء من الأجزاء فعليا إلّا إذا أتى بجميع أجزاء المركب أعنى: الصّلاة، و لهذا لو أتى بجميع الأجزاء و لم يأت بواحد منها، فالبطلان و فساد المركب مستند إلى عدم هذا الجزء، و إلّا فساير الأجزاء باق

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۳۹

على قابليتها.

و بعبارة اخرى ليس من جملة ما يعتبر فى الجزء اللاحق كونه مترتبا على الجزء السابق لعدم دليل على ذلك، بل الأمر تعلق بنفس الأجزاء، غاية الأمر لا بدّ من إتيان بعض الأجزاء بعد بعض الأجزاء من باب شرطية الترتيبى المعتبر فى أصل الصّلاة لا فى الجزء.

[فى ذكر انّ مقتضى القاعدة هو بطلان الصّلاة]

إذا عرفت تلك المقدمة يظهر لك أنّ ما يقتضى القاعدة هو بطلان الصّلاة لو نسى الركوع و تذكر بعد الدخول فى السجود، لأنّ محلّ الركوع مضى لدخول المصلّى فى السجود.

و لا مجال لأن يقال: بأنّ السجود الواقع منه ليس قابلا لأن يصير سجودا للصّلاة، لأنّ السجود الّذى جزء للصّلاة هو السجود الّذى يقع بعد الركوع، و فى الفرض لم يأت بالركوع فيكون السجود كأن لم يكن، و بعد كونه كأن لم يكن فما مضى محل الركوع، فيأتى بالركوع و يمضى فى صلاته و يأتى بما بعده من الأجزاء.

لأنّه بعد كون السجود قابلا لأن يصير جزء للصّلاة فى أىّ محل اتفق و لو قبل الركوع، لعدم دخل وقوعه بعد الركوع فى قابليته لأن يصير جزء لها، غاية الأمر لا يصير جزء فعليا إلّا بعد إتيان المركب بسائر أجزائه، فهو مع هذه القابلية يكون جزء للصّلاة و وقع متصفا بوصف الجزئية الغير الفعلية، فمع صيرورة السجود جزء أعنى: قابلا لأن ينضم ساير الأجزاء به و يأتلف بها المركب، فقد مضى محلّ التدارك الركوع، و بعد مضى محل تداركه لا يمكن إتيان الركوع، فمقتضى القاعدة هو فوت

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۰

محلّ تدارك الركوع بالدخول فى السجود. «۱»

---

(۱)- أقول: غاية ما يستفاد ممّا أفاده مدّ ظله العالى هو كون الدخول فى السجود موجبا لمضى محلّ تدارك الركوع، و يكون كلامه فى محله من هذا الحيث إلّا أنّ ذلك يوجب تمامية قول المشهور إن لم تكن رواية صفوان عن أبى بصير، أعنى: الرواية الرابعة، و أمّا معها فكما قلنا لا بد من الالتزام بالصحة لو تذكر نسيان الركوع قبل إتيان السجدتين و لو دخل فى السجدة الاولى.

و نقول: أمّا الكلام فى المورد الثانى، أعنى: ما إذا نسى الركوع و تذكر نسيانه بعد إتيان السجدتين، فالحق بطلان الصّلاة و إن دلت الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب الركوع على خلاف ذلك، و حملها الشّيخ رحمه اللّه على الركعتين الأخيرتين، و لكن عرفت أنّ هذه الرواية غير معمول بها، و لم يتعرض سيدنا الاستاد مدّ ظله العالى للمورد الثانى، و ما قلت هنا يكون مختارى، فافهم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۱

السادس من أفعال الصّلاة السجود

اشارة

(و هو فى اللغة كما فى مجمع البحرين «۱» الميل، و الخضوع، و التطامن، و الاذلال، و كلّ شىء ذلّ فقد سجد، و منه سجد البعير إذا خفض رأسه عند ركوبه، و سجد الرجل وضع جبهته على الأرض الخ) (و بعد كون معناه اللغوى وضع الجبهة على الأرض لا يبعد كونه فى لسان الشرع مستعملا فى معناه اللغوى، و لكن اعتبر فيه بعض قيود و شرائط) و وجوبه فى الجملة فى الصّلاة من المسلمات، و واجباته امور:

الأمر الأوّل: السجود على سبعة أعظم.

[فى ذكر الاخبار الواردة فى السجود]

اعلم أنّ المستفاد من بعض الروايات الواردة فى طرق العامة هو وجوب السجدة على الأعظم السبعة فراجع «۲» كتبهم، و أمّا عندنا فما يمكن أن يستدل به على الحكم المذكور فى الجملة بعض الروايات:

منها: ما رواها زرارة (قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم: السجود

(۱)- مجمع البحرين، ص ۱۹۹.

(۲)- سنن البيهقى، ج ۲، ص ۱۰۱ و ۱۰۳.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۲

على سبعة أعظم الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الابهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الارغام بالأنف فسنة من النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم). «۱»

و منها: ما رواها عبد اللّه بن جعفر فى قرب الاسناد عن محمد بن عيسى عن عبد اللّه بن ميمون القداح عن جعفر بن محمد عليه السّلام (قال: يسجد ابن آدم على سبعة أعظم يديه، و رجليه، و ركبتيه، و جبهته). «۲»

و منها: ما رواها حماد بن عيسى و فيها (و سجد على ثمانية اعظم: الجبهة، و الكفين، و عينى الركبتين، و أنامل إبهامى الرجلين، و الانف، فهذه السبعة فرض، و وضع الأنف على الأرض سنة و هو الإرغام). «۳»

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ العامة و إن ذكروا فى طرقهم ما يدلّ على وجوب السجدة على سبعة أعظم، و لكن فى غير الجبهة منها يكون الاختلاف بينهم، و أمّا عندنا فالحكم تقريبا مسلّم فى الجملة، و نقول: أمّا السجود على الجبهة فيدلّ على اعتباره و وجوبه، مضافا إلى ما مرّ، بعض الروايات الواردة فيمن أصابت جبهته مكانا غير مستو، و بعض ما يدلّ على أنّه يجزى من السجود بالجبهة ما بين قصاص الشعر الى الحاجب و بعض ما يدلّ على مساواة المسجد للموقف، و بعض ما يدلّ على أنّ من كان بجبهته دمل و نحوه يحفر حفيرة، فارجع الباب ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ من أبواب السجود.

فأصل وجوبه مسلّم إنّما الكلام فى حدّ الجبهة، فنقول: بأنّ الجبهة هى السطح الواقع بين الجبينين من طرف العرض، و الواقع بين الأنف و قصاص الشعر من طرف

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب السجود من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۴ من ابواب السجود من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب كيفية الصّلاة و جملة من احكامها و آدابها، ج ۲.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۳

الطول، فليس الجبينان داخلين فيها، و كان ربما تطلق الجبهة و يراد ما يعمّ الجبينين، و لكن المراد فى المقام هو غيرهما لأنّ معناها ما قلت، و مجرد استعمالها فى الاعم لا يوجب صرفها عن معناها الحقيقى.

و كذلك ليس المراد من الجبهة خصوص الحدّ الفاصل بين الأنف و القصاص، أعنى: القطعة المحاذية للأنف، لأنّ الجبهة أوسع من ذلك كما قلنا، بل المراد منها هو ما بين النزعة و الأنف و القصاص و الجبين و ما يظهر من بعض الروايات من كون الجبهة، ما بين الأنف و القصاص و الجبين ليس المراد كون خصوص هذه الناحية هو الجبهة بل هذه الروايات إمّا تكون فى مقام بيان عدم وجوب استيعاب جميع ما بين القصاص و الأنف حال السجود و كفاية المسمى، و إمّا أن تكون فى مقام بيان أنّه لا يجب السجود على نقطة خاصة من وسط الجبهة، بل يكفى أىّ موضع من هذا الحدّ فى أعلاه و أسفله و وسطه، لا فى مقام كون خصوص مقابل الأنف و القصاص حدّ الجبهة، فافهم.

[هل یجب الاستیعاب فی الجبهة او لا؟]

مسئلة: قد عرفت أنّ الجبهة الّتی یجب السجود علیها هی ما بین النزعتین المقابلتین للجنبین، ثمّ بعد ذلک یقع الکلام فی أمرین:

الأمر الأول: هل یجب الاستیعاب فی الجبهة، بمعنی وجوب وضع جمیع سطح الجبهة علی الأرض، أو لا یجب الاستیعاب؟

الأمر الثانی: بعد عدم وجوب الاستیعاب هل یکتفی فی مقام إتیان هذا الواجب، أی: وضع الجبهة علی الارض، مجرد وضع شیء من الجبهة علی الأرض و لو نقطة بمقدار یحصل مسمی السجود، أو یجب أکثر من ذلک مثل أن یکون الموضع الّذی یضع من الجبهة بقدر سعة درهم أو أنملة.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۴۴

[الکلام فی الامر الاول و الثانی]

أمّا الکلام فی الأمر الأول: فنقول: لا یجب الاستیعاب: أمّا أوّلا فلأنّ ظاهر الدلیل الّذی یدلّ علی وجوب السجدة علی الجبهة لا یقتضی ذلک، لعدم دلالة روایة زرارة المتقدمة إلّا علی وجوب السجدة علی الجبهة، و الجبهة، و الجبهة عبارة عن مجموع العظم الذی بینا مفهومه، فإذا وقع نقطة من هذا العظم علی الأرض یصدق أنّ المصلّی وضع جبهته علی الأرض عند العرف، کما تری أنّه یقال عرفا بمن وضع مثلا موضعا من یده علی راس أحد: بأنّه وضع یده علی رأسه، ففی مقام صدق وضع الجبهة علی الأرض عند العرف لا یعتبر استیعاب جمیع الجبهة.

و أمّا ثانیا بعض الروایات فارجع الباب ۹ من أبواب السجود و نذکر بعضها إنشاء اللّه، و هذا البعض من الروایات دلیل علی عدم وجوب الاستیعاب.

و امّا الکلام فی الأمر الثانی: بعد عدم وجوب الاستیعاب هل یکفی مسمی الوضع أو یجب أکثر من ذلک؟

قد یقال: بوجوب وضع مقدار الدرهم، أو طرف أنملة من الجبهة متمسکا بالروایة الّتی رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: الجبهة کلها ما بین قصاص شعر الرأس إلی الحاجبین موضع السجود، فأیما سقط من ذلک إلی الأرض أجزأک مقدار الدرهم، أو مقدار طرف الانملة). «۱»

[فی عدم دلالة روایة زرارة علی ما نحن فیه]

و فی هذا الباب روایات من زرارة لا یبعد کون کل منها روایة واحدة، و علی کل حال یقال: بأنّ الروایة تدلّ علی وجوب وضع مقدار الدرهم، أو طرف الأنملة من الجبهة.

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۹ من ابواب السجود من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۴۵

و لکن یمکن أن یقال: بعدم دلالة الروایة علی ذلک، لأنّ الظاهر منها کفایة أیّ موضع من الجبهة، ثمّ ذکر مقدار الدرهم او طرف الأنملة یکون من باب المثال، و الشاهد علی ذلک، أعنی: عدم کونهما حدا تجب رعایته، اختلافهما فی المقدار، لأنّ طرف الأنملة و بالفارسیة (نوک ناخن) یکون أقل من درهم، فهذا دلیل علی عدم وجوب خصوص مقدار الدرهم، فافهم.

بل یمکن أن یقال: بأنّ المستفاد من قوله علیه السّلام فیها (الجبهة کلها ما بین قصاص شعر الرأس إلی الحاجبین موضع السجود، فأیما سقط علی الأرض أجزأک) هو کفایة المسمّی فی غیر الجبهة من المواضع السبعة أیضا، لأنّ المستفاد من هذه الروایة أنّه حیث تکون

الجبهة موضع السجود، فبكلّ موضع منها يسجد يكفى، لأنّ كلها مسجد و ساير المواضع السبعة يكون كذلك، أعنى: يكون الكفان موضع السجود و هكذا، فبأىّ موضع منه يسجد يكفى، فتأمّل.

و لا ينافى ما قلنا- من كفاية المسمّى و عدم وجوب الاستيعاب، بل و عدم وجوب وضع مقدار الدرهم أو طرف الاصابع- الرواية ۵ من الباب ۱۴ من أبواب ما يسجد عليه، و هى ما رواها على بن جعفر عليه السّلام عن موسى بن جعفر قال: سألته عن المرأة تطول قصتها، فإذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض و بعض يغطّيها الشعر، هل يجوز ذلك؟ قال: لا، حتّى تضع جبهتها على الأرض.

وجه توهّم المنافاة هو أنّ الرواية تدلّ على وجوب وضع تمام الجبهة على الأرض، لأنّه مع فرض السائل من وقوع بعض الجبهة على الأرض (قال عليه السّلام:

لا، حتى تضع جبهتها على الارض) أى: تمام جبهتها.

و أمّا وجه عدم التنافى و دفع التوهم، هو أنّ السائل و إن فرض وقوع بعض

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۶

الجبهة على الأرض، و لكن جوابه عليه السّلام بأنّه (لا، حتّى تضع جبهتها على الارض) لا يدلّ على وجوب الاستيعاب، بل يحتمل أن يكون المراد هو أنّ مجرد وصول بعض الجبهة لا يكفى، لأنّا نقول: باعتبار كفاية المسمى، بل لا بدّ من وضع الجبهة على الأرض، و هو لا يصدق إلّا بمقدار يتحقّق مسمى الوضع.

و بعبارة أخرى بعد كون فرض السائل من وصول بعض الجهة على الأرض له صورتان: صورة تكون بحيث يصدق عرفا وضع الجبهة على الأرض، و صورة لا يصدق ذلك مثل ما وقع بقدر رأس إبرة من الجبهة على الأرض، فالامام عليه السّلام قال (لا حتّى يضع جبهتها على الأرض) يعنى: لا يكفى كل وضع، بل لا بدّ من أن يكون بنحو يصدق الوضع.

فمع هذا الاحتمال لا يرى فى الرواية مناف مع رواية زرارة المتقدمة، لأنّا أيضا نقول: باعتبار الوضع بمقدار يصدق عرفا أنّه وضع جبهته على الأرض و إن لم نقل بوجوب الاستيعاب، و لا وجوب وضع مقدار الدرهم، أو طرف الأنملة «۱» فظهر لك مما مر عدم وجوب الاستيعاب بل كفاية مسمى الوضع و ان كان الاحوط وضع مقدار الدرهم من الجبهة على الارض فافهم.

و أمّا الكف فنقول: إنّ ما ورد فى طرقنا، ففى رواية زرارة المتقدمة قال:

(السجود على سبعة اعظم الجبهة و اليدين) فعبّر فيها بلفظ اليدين، و كذا فى رواية قرب الاسناد، و أمّا فى رواية حماد فقال (و سجد على ثمانية أعظم: الجبهة، و الكفين

---

(۱)- أقول: مضافا إلى أنّه لو فرض دلالة رواية على بن جعفر على النهى عن وضع البعض و لكن بعد خصوصية رواية زرارة فى الجواز، يجمع بينهما بحمل هذه الرواية على الاستحباب فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۷

الخ). فعبّر بلفظ الكف فعلى هذا لا ينبغى الاشكال فى أنّ المراد هو الكف، أعنى: يجب وضع الكفين من اليدين، أمّا أوّلا فلأنّ المعصوم عليه السّلام، على ما فى نقل حماد، سجد على الكف، و ثانيا فلأنّ المنصرف من وضع اليد هنا وضع الكفين، فلا إشكال فى أنّ الواجب وضع الكفين على الأرض، كما لا إشكال فى أنّ الواجب وضع باطن الكف، لأنّ ذلك المتبادر من الأمر بوضع الكف و السجود عليه.

ثمّ إنّه هل يجب الاستيعاب فى الكفّ بمعنى: وضع تمام باطن الكف أو لا يجب ذلك، بل يكفى مجرد وصول مقدار منه و لو بقدر رأس إبرة لا يبعد أن يقال: بكفاية المسمى فيه أيضا أمّا أوّلا لأنّه بعد وضع مقدار من الكفّ يصدق عرفا أنّه وضع كفّه على الأرض، و ثانيا لما استفدنا من رواية زرارة من أنّه بعد كون الجبهة أو الكف مسجدا فأىّ مقدار منه يوضع على الأرض يجزى.

فبناء على هذا لا ـ يجب وضع تمام الكف، بل لو وضع الكف بنحو يكون بعض أصابعه غير ملصق على الأرض، أو أخمص الراحة منفصلا عن الأرض يكفى.

و أمّا ما توهّم من كون الأصابع خارجا عن الكفّ، فليس فى محله، لأنّ هذا مفاد الكفّ فى نظر الأعاجم و أهل الفرس، و أمّا عند العرب فالكفّ يشمل الأصابع.

ثمّ إنّ السيّد المرتضى رحمه اللّه قال: بوجوب وضع الزند على الأرض لا الكفّ، و نقل ذلك عن ابن جنيد و الحلى فى السرائر أيضا، و لا نرى مدركا لكلامهم، و لعلّه يكون نظره إلى ما فى كلام المنقول من النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم من (السجود على سبعة اعظم) فيقال: إنّ عظم اليد المقصود سجوده هو عظم الزند، و لكن إن كان نظره إلى ذلك لا وجه له بعد التصريح بأنّه يجب وضع الكفّ، فافهم.

[فى ذكر رواية حماد]

و أمّا الركبة، ففى رواية زرارة قال (و الركبتين) و فى رواية حماد قال (و عينى

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۸

الركبتين) فنقول: حيث إنّ رواية حماد تكون نقل فعل المعصوم عليه السّلام و عين الركبة و إن قلنا فى الركوع بأنّها عبارة على ما فى اللغة عن نقرة فى مقدمها، و لكل ركبة عينان و هما نقرتان فى مقدمهما، و هى فى نقطة أسفل من الركبة، و لكن لا تدلّ مع ذلك نقل حماد على كفاية وضع هذا الموضع، لأنّه بعد كونها نقل الفعل، و من يضع ركبته على الأرض يقع عين ركبته على الأرض، فلا تدلّ الرواية على كفاية عين الركبة و لو لم يضع نفس الركبة على الأرض.

و بعد استفادة وجوب وضع الركبة على الأرض من رواية زرارة، و لا يستفاد من رواية حماد ما يدلّ على كفاية غير الركبة، فالواجب هو وضع الركبتين على الأرض. «۱»

ثمّ إنّه يكفى المسمّى و لا يجب الاستيعاب كما قلنا فى الكفّين فلاحظ.

و أمّا الابهامان فقد عرفت أنّ فى رواية زرارة قال عليه السّلام (و الابهامين) و فى رواية حماد نقل بأنّ أبا جعفر عليه السّلام سجد على ثمانية أعظم منها أنامل ابهامى الرجلين، نعم يكون فى طرق العامة ما يدلّ على أنّ الواجب هو وضع أطراف الأصابع، و لكن ليس فى طرقنا إلّا لفظ الرجلين، أو الابهامين، أو أنامل الإبهامين.

أمّا الرجلين فبعد التصريح بأنّ الواجب وضع موضع مخصوص منه و هو الابهامان، فمن المسلّم عدم كفاية غير الابهامين.

و أمّا الابهامين فالأنملة كانت عبارة عن المفصل الواقع فى الأصبع، أو

---

(۱)- أقول: على ما يظهر من كلام أهل اللغة كما قدمت كلامهم فى الركوع، لا يمكن وصول عينى الركبة على الأرض، لأنّها على ما قالوا حفرتان حولى الركبة، فكيف يمكن وصولهما إلى الأرض، فتأمّل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۴۹

خصوص مفصل الأصبع الّذى فيه الظفر، و الابهامان و إن كانتا عن تمام الاصبعى الأكبرين، و لكن يحتمل تعين وضع رأس الابهامين من باب كون وضع الطبيعى فى السجدة هو وضع رأس الابهام على الأرض، و لكن مع ذلك يشكل دعوى تعين وجوب وضع رأس الابهام، لأنّ الابهام أعم، و يمكن كون وضع الأنملة من باب كونها جزء الابهام، فافهم. «۱» هذا تمام الكلام فى هذا الجهة.

مسئلة: قد عرفت ممّا مرّ أنّ فى طرق العامة يرى بعض الروايات يدلّ على وجوب السجود و وضع مواضع سبعة على الأرض و لكن مع ذلك يرى أنّ أكثرهم لا ـ يفتون بوجوب السجدة إلّا على الجبهة، و أمّا وضع ساير المساجد فلا يقول أكثرهم بوجوبه، بل يقولون

باستحبابه، و منشأ ما قالوا هو ما نقل عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم بأنّه قال: (اللّهم سجد لك وجهى) و لم يقل: سجد لك ساير الأعاظم، و أمّا فى طرقنا فصرّح فى روايهٔ زرارهٔ بأنّ السجود على سبعهٔ أعظم، و كذا فى غيرها ما يدلّ على أنّ السجود يكون على سبعهٔ أعظم، فترى أنّ المستفاد منها هو أنّ السجود يقع على الكفين، و الركبتين، و الابهامين كما يقع السجود على الجبههٔ.

[فى ذكر اشكال فى عدم كون النسيان فى غير الجبههٔ موجبا للبطلان]

فمن هنا يجىء إشكال، و هو أنّه يدعى التسلّم بعدم كون نسيان وضع أعظم السبعهٔ غير الجبههٔ موجبا لبطلان الصّلاهٔ، و أنّ ما يبطل الصّلاهٔ هو نسيان وضع خصوص الجبههٔ و بعبارهٔ اخرى الركن هو ما يبطل به الصّلاهٔ باخلاله العمدى و السهوى، و السجدهٔ من جملهٔ أركان الصّلاهٔ، فهل يكون محقّق الركن خصوص

---

(۱)- أقول: نعم لو كان المراد من الأنملهٔ رأس الاصبع كما فى كتاب المنجد، فلا يبعد دعوى تعين وضع رأس الابهام إمّا من باب انصراف وضع الابهام بوضع رأسه، و امّا من باب كون الظاهر من فعل المعصوم عليه السّلام وضع الأنملهٔ و هو رأس الاصبع على ما فى المنجد. (المقرر)

تبيان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۵۰

وضع الجبههٔ على الأرض، أو هو مع وضع ساير الاعظم السبعهٔ؟

فإنّ كان الأوّل فلازمه فساد الصّلاهٔ بنسيان وضع الجبههٔ، و عدم بطلانها باخلاله بسائر المواضع السبعهٔ، و أمّا على الثانى فتبطل الصّلاهٔ بنسيان وضع كل واحد من المواضع السبعهٔ.

فالعامهٔ حيث قال أكثرهم باستحباب وضع غير الجبههٔ من المواضع السبعهٔ، يقولون بأنّ محقّق السجدهٔ وضع الجبههٔ، فلا تبطل الصّلاهٔ بترك وضع ساير المواضع السبعهٔ.

و أمّا نحن الخاصّهٔ فقد عرفت بأنّ المعتبر فى طرقنا وجوب السجود على الأعظم السبعهٔ، أعنى: تتحقق السجدهٔ بوضع تمام هذه الاعظم، فالظاهر من روايهٔ زرارهٔ و حماد هو أنّ السجدهٔ تتحقق بوضع المواضع السبعهٔ، فلازم ذلك كون السجدهٔ عبارهٔ عن ذلك، فما هو الركن هو السجدهٔ، و السجدهٔ هذا، فلو نسى و لم يضع أحدا منها على الأرض فقد أخلّ بركن الصّلاهٔ، و الحال أنّه يدّعى الاجماع على أنّ ما هو محقق للسجدهٔ الّتى تكون ركنا للصّلاهٔ وضع الجبههٔ فقط على الأرض، فلو نسى وضعها فقد أخلّ بالركن، و أمّا لو أخلّ بغيرها من المواضع السبعهٔ فلم يخلّ بالركن، بل أخلّ بواجب غير الركن، فلا تبطل الصّلاهٔ لو تركها سهوا.

[فى ذكر الاحتمالان فى روايهٔ زرارهٔ]

فكيف يجمع بين كون السجدهٔ على جميع هذه المواضع على ما فى رواياتنا، و بين كون خصوص وضع الجبههٔ على الأرض محقّق الركن فى السجود، فنقول: يحتمل فى روايهٔ زرارهٔ احتمالان:

الاحتمال الأوّل: كونها فى مقام بيان أنّ حقيقهٔ السجدهٔ تتحقق بوضع هذه الاعظم السبعهٔ على الأرض بحيث لو لم يضع واحدا منها على الأرض لم يتحقّق ما

تبيان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۵۱

هو سجدهٔ الصّلاهٔ عند الشارع فعلى هذا الاحتمال يكون التنافى بين روايهٔ زرارهٔ و الاجماع المدعى على كون خصوص وضع الجبههٔ محقّق للسجدهٔ.

الاحتمال الثانى: هو أن يكون محقّق السجدهٔ مجرد وضع الجبههٔ على الأرض، و لكن حيث يكون وضع سائر المواضع مقارنا لوضع

الجبهة، أعنى: إذا وضعت الجبهة على الأرض يوضع الكفان، و الركبتان، و الابهامان على الأرض غالبا، فمن باب ذلك (قال السجود على سبعة أعظم) لا ـ من باب دخل وضعها فى تحقق السجدة الّتى هى ركن للصّلاة فعلى هذا الاحتمال لا تنافى بين ما يستفاد من رواية زرارة، و بين الاجماع على كون محقّق الركن صرف وضع الجبهة على الارض.
فبهذا الاحتمال الثانى يمكن حمل رواية زرارة و يوجّه ظاهرها بحيث لا ينافى مع الاجماع، و يأتى بعد ذلك إن شاء اللّه التكلم فى أنّ محقّق ركنية السجود هل هو خصوص وضع الجبهة على الأرض و عدم دخل لسائر المواضع، أو لها دخل فى ركنيتها.

الامر الثانى: من واجبات السجود

، وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه من الأرض و نباتها بتفصيل لم يكن هنا محلّ بحثه، و لم يتعرض له سيدنا الاستاد مدّ ظلّه العالى).

الامر الثالث: من واجبات السجود

اشارة

، أن ينحنى للسجود حتّى يساوى موضع جبهته موقفه إلّا أن يكون علو يسير بمقدار لبنة يدلّ على هذا الحكم فى الجملة روايات:

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

الرواية الاولى: و هى ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:
سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن
تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۲
موضع بدنك قدر لبنة، فلا بأس). «۱»
و نقل فى الكافى بدل (بدنك) (رجليك) و احتمل بعض كون العبارة (يديك) لا بدنك.
الرواية الثانية: و هى ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن المريض أ يحلّ له أن يقوم على فراشه و يسجد على الأرض؟ قال: فقال: إذا كان الفراش غليظا قدر آجرة، أو أقل استقام له أن يقوم عليه و يسجد على الأرض و إن كان أكثر من ذلك فلا). «۲»
تدلّ الاولى على اغتفار ارتفاع موضع الجبهة من موضع البدن بقدر لبنة بالمنطوق، و على عدم اغتفار أزيد من ذلك بالمنطوق أيضا.
و بعض الروايات يدلّ على وجوب الاستواء بين موضع الجبهة و الموقف.
الرواية الاولى: و هى ما رواها عبد اللّه بن سنان (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن موضع جبهة الساجد أ يكون أرفع من مقامه؟ فقال: لا، و لكن يكون مستويا). «۳»
الرواية الثانية: و هى ما رواها أبو بصير يعنى (المرادى) (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرفع موضع جبهته فى المسجد؟ فقال: إنى احبّ أن أضع وجهى فى موضع قدمى و كرهه). «۴»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۱ من ابواب السجود من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من ابواب السجود من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب السجود من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۳

الرواية الثالثة: و هى ما رواها محمد بن عبد اللّه عن الرضا عليه السّلام فى حديث (أنّه سألته عمّن يصلّى وحده، فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه، فقال: إذا كان وحده فلا بأس). «۱»

و هذه الروايات على فرض دلالتها على اعتبار الاستواء بين الجبهة و الموقف فى حدّ ذاتها، فمقتضى الجمع بينها و بين الرواية الاولى من روايتى عبد اللّه بن سنان هو استحباب الاستواء، كما يظهر من رواية أبى بصير استحباب الاستواء (مضافا إلى إمكان أن يقال: بأن عبد اللّه بن سنان بعد ما رأى أنّه عليه السّلام أجاب (و لكن يكون مستويا) سئل مجددا فأجاب باغتفار الارتفاع إذا كان قدر لبنة، فبناء على هذا يكون المراد من وجوب الاستواء ما لا ينافى الارتفاع بقدر لبنة، فتأمل).

فتكون النتيجة أنّ موضع الجبهة ان كان مرتفعا من موضع البدن بأكثر من لبنة فلا يغتفر، و إن كان بقدر لبنة أو أقل منها مرتفعا فلا بأس به،

[فى ذكر بعض الفروع]

اشارة

ثمّ إنّ هنا بعض الفروع نتعرض بعون اللّه تعالى فنقول:

الفرع الأوّل هل يغتفر انخفاض موضع الجبهة عن موضع البدن بقدر لبنة و عدم اغتفاره إن كان أكثر من لبنة كما اغتفر فى ارتفاعه بقدر لبنة و عدم اغتفاره بأزيد من لبنة أم لا؟

قد يقال: بأنّ الظاهر من بعض الروايات هو اعتبار الاستواء، فما خرج من ذلك هو صورة ارتفاع موضع الجبهة من الموقف بقدر لبنة، و أمّا انخفاضه فمخالف للاستواء المستفاد من الرواية الثانية من روايتى عبد اللّه بن سنان.

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۴

و لكن فيه أنّ الاستواء الدالّ عليه أحد روايتى عبد اللّه بن سنان هو الاستواء المقابل للارتفاع لا الانخفاض، لأنّ السائل سئل عن جواز ارتفاع الجبهة، فأجاب عليه السّلام (لا و لكن يكون مستويا) فالاستواء المعتبر هو الاستواء المقابل للارتفاع و لكن يمكن أن يقال: بدلالة رواية عمار على اغتفار انخفاض الجبهة بقدر آجرة و عدم اغتفار الأكثر من ذلك، لأنّ المستفاد منها ذلك، غاية الأمر مورد السؤال فيها هو المريض، و لكن لا خصوصية للمريض فى هذا الحيث، أمّا عدم اغتفار انخفاض الجبهة من الموقف بأكثر من لبنة أو آجرة فتدلّ عليه هذه الرواية بالأولوية، لأنّه بعد عدم اغتفار ذلك للمريض ففى غيره بالاولوية غير مغتفر، و أمّا اغتفار أقل من آجرة لغير المريض فيستفاد منها بإلغاء الخصوصية. «۱»

و لكن مع ذلك الفتوى على طبق رواية العمار مشكل، لأنّه بعد ما نرى من عدم تعرض لهذا الحكم فى كلام القدماء رحمهم اللّه، بل يظهر من عبارة صاحب الجواهر رحمه اللّه كون اخفضية موضع الجبهة عند بعض الفقهاء قدّس سرّهم مطلوبا لكونه أقرب إلى التذلل و التواضع، فلم يكن هذا الحكم مورد فتوى القدماء من الأصحاب و أنّهم مع رؤيتهم رواية عمار إمّا أعرضوا عنه، و إمّا لم تكن الرواية بنظرهم دالا على هذا الحكم.

(۱)- أقول: و لكن فى اغتفار انخفاض الجبهة فى أقل من لبنة فى غير المريض تمسكا برواية عمار فمشكل لاحتمال الخصوصية فى المريض، نعم يمكن أن يقال: بأنّه بعد عدم وجود دليل على وجوب الاستواء المقابل للانخفاض كما قلنا لأنّ كلّ ما يدلّ على اعتبار الاستواء يكون فى مقام بيان اعتبار الاستواء المقابل للعلو، فنشك فى أنّه هل يعتبر الاستواء المقابل لانخفاض الجبهة أم لا يعتبر ذلك فى أقل من آجرة، فنرفع شرطيته أو جزئيته بالبراءة، لأنّ الشّك يكون بين الأقل و الأكثر الارتباطى، فافهم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۵

و نحن إذا تأملنا فى الرواية نفهم عدم ظهور لها فى هذا الحكم، لأنّها محتمل لاحتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون السؤال عن ارتفاع البساط عن موضع الجبهة، و كان جوابه عليه السّلام ناظرا إلى هذا، فيستفاد منه عدم جواز أخفضية موضع الجبهة عن موضع البدن بأكثر من آجرة.

الاحتمال الثانى: أن يكون سؤال السائل عن جواز الصّلاة على البساط إمّا من باب عدم استقراره و تمكنه، و إمّا من باب كونه خلاف التذلل، فيكون جوابه عليه السّلام ناظرا إلى سؤاله، و أنّه لا مانع من الصّلاة على البساط لو كان بقدر آجرة أو أقل من حيث الارتفاع من موضع الجبهة فعلى هذا لا يكون السؤال و الجواب مربوطا بما نحن فيه، بل يكون السؤال من أصل الصّلاة على البساط، من باب عدم استقرار البساط أو خلاف التذلل، فأجاب عليه السّلام بأنّ ارتفاعه إن كان عن موضع الجبهة بقدر آجرة أقل فلا مانع منه، و لا ظهور للرواية فى الاحتمال الأوّل إن لم نقل بظهورها فى الاحتمال الثانى، فلهذا لا يمكن الاستدلال على ما نحن فيه برواية عمار، فلا دليل فى البين على عدم جواز أخفضية موضع السجود عن مواضع البدن فافهم.

[الكلام فى الفرع الثانى]

اشارة

الفرع الثانى: الاستواء المعتبر بين الجبهة و غيرها، هل يعتبر بين الجبهة و بين خصوص القدمين أعنى: الابهامين، أو بينها و بين الابهامين و الركبتين، أو بينها و بين ساير الأعظم السبعة حتّى الكفين؟

اعلم أنّ المستند فى اغتفار ارتفاع الجبهة عن موضع البدن بمقدار لبنة أو أقل و عدم اغتفاره فى أكثر من اللبنة هو أحد روايتى عبد اللّه بن سنان المتقدمة فما يستفاد منها هو الّذى لا بد أن نختاره، فنقول يحتمل فى قوله عليه السّلام فى هذه الرواية فى جواب

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۶

سؤال السائل عن السجود على الأرض المرتفع (اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس) احتمالات أربعة:

[فى ذكر الاحتمالات الاربعة فى المورد]

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من موضع البدن هو موضع البدن حال القيام، فيكون المراد على هذا أنّه لا بد من التساوى بين موضع القدم حال القيام و بين موضع الجبهة حال السجود، فلو فرض أنّ المصلّى حال القيام وقع فى موضع يكون أخفض من موضع الجبهة باكثر من لبنة، و لكن إذا ذهب إلى الركوع أو بعد الركوع ذهب إلى موضع آخر يكون هذا الموضع مساويا مع موضع الجبهة، فليزم بطلان الصّلاة، أو إذا كان حال القيام فى موضع يكون موضع السجود مساويا معه، و لكن ذهب إلى موضع آخر يكون أرفع من موضع الجبهة بأكثر من لبنة، لا بد أن نلتزم بصحة الصّلاة، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بأحد منهما، و نسب هذا الاحتمال إلى كاشف الغطاء رحمه اللّه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من موضع بدنك موضع القدمين حال القيام بشرط عدم انتقاله من المحل الواقع عليه حال القيام إلى

موضع آخر.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من موضع بدنك محل جلوسه قبل الركوع، ففى كل موضع جلس فيه قبل السجود، فلا بدّ و أن يكون محل السجود مساويا معه إلا إذا كان ارتفاع الجبهة بمقدار لبنة أو اقل منها.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من موضع بدنك موضع البدن حال السجود بمعنى أن لا يكون موضع الجبهة أرفع من موضع البدن حال السجود باكثر من مقدار لبنة.

إذا عرفت هذه الاحتمالات نقول: بأنّ مقتضى وضع الانحناء المطلوب حال

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۷

السجود عند العرف هو الاحتمال الرابع، لأنّه إذا كان موضع البدن الواقع على الارض مع موضع الجبهة حال السجود مساويا يكون انسب مع الانحناء السجودى، مضافا إلى أنّ مناسبة الحكم و الموضع يقتضى كون المراد من موضع البدن موضع البدن حال السجود، فإنّ هذا الحال أعنى: حال السجود، صار محكوما بهذا الحكم، فإذا أمر بعدم أرفعية موضع الجبهة عن موضع البدن حال السجود، فلا يفهم منه العرف إلّا ملاحظة التساوى فى هذا الحال، و يكون ساير الاحتمالات خلاف الظاهر، فاذا قيل مثلا: لا ترتفع موضع جبهتك عن موضع بدنك حال السجود فلا يفهم منه العرف إلّا ملاحظة الموضع فى حال السجود، و لا يفهم منه تساوى موضع الجبهة مع موضع البدن حال السجدة موضعه فى حال القيام، أو حال الجلوس.

[الأظهر هو الاحتمال الرابع]

فمن هنا يظهر انّ الاقوى هو الاحتمال الرابع المتبادر ذلك من الرواية، و أمّا ما ورد من التعبير بلفظ (المقام) فى الرواية الاخرى من روايتى عبد اللّه بن سنان الدالّ على اعتبار استواء موضع الجبهة مع مقام المصلّى، فلا يكون دالّا على كون الاعتبار بموضع قيام المصلّى القابل لانطباق على الاحتمال الأوّل أو الثانى من الاحتمالات الأربعة امّا أوّلا فلأنّه ليس (المقام) ظاهرا فى محل القيام بحسب اطلاقاته، و لذا ترى أنّك تقول فى مقام الدعاء (اللّهم إنّ هذا مقام العائذ بك من النار) فتقول إذا كنت قائما كنت جالسا (هذا مقام العائذ). فيحتمل أن يكون المراد من المقام المكان، و ثانيا بعد قوله عليه السّلام فى الرواية الاخرى من روايتى عبد اللّه بن سنان (موضع بدنك) و قلنا بأنّ مناسبة الحكم و الموضوع يقتضى كون النظر إلى حال السجود، فيحمل المقام على الموضع الّذى يكون موقفه حال السجود بقرينة هذه الرواية.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۸

الفرع الثالث:

بعد كون الواجب عدم ارتفاع موضع الجبهة عن موضع البدن إلّا بقدر لبنة أو أقل، فيقع الكلام فى ما هو المراد من موضع البدن حال السجود.

اعلم أنّه لا إشكال فى أنّ ما يقع من البدن على الأرض حال السجود ليس إلّا الكفين، و الركبتين، و الابهامين، و يكون ما بقى من البدن متجافيا عن الأرض و غير ملاصق مع الأرض، فهل تكون العبرة بوضع تمام هذه المواضع السبعة، أعنى:

الكفين، و الركبتين، و الابهامين، بمعنى: عدم جواز ارتفاع موضع الجبهة بأكثر من لبنة عن كل هذه المواضع، او تكون العبرة بخصوص الركبتين، بمعنى: عدم جواز ارتفاع موضع الجبهة عن موضع الركبتين حال السجود بأكثر من لبنة، أو تكون العبرة بالركبتين و الابهامين، بمعنى: عدم جواز ارتفاع موضع الجبهة عن موضع الركبتين و الابهامين حال السجود، كلّ محتمل:

وجه الأوّل: أنّ كل هذه المواضع الستة موضع وقوع ثقل البدن حال السجود.

وجه الثانى: أنّ ما يقع عليه ثقل البدن حال السجود بعد وضع الجبهة على الأرض، هو الركبتان، و لا دخل للكفين و الابهامين.

وجه الثالث: أنّ وضع السجود مقتض لوضع الابهامين، فهما من مواضع البدن حال السجود، لأنّه لا يرفع الرجلان، و الرجلان يعدّ جزء البدن بخلاف الكفّين، أحوط الاحتمالات هو الاحتمال الأوّل. «۱»

---

(۱)- أقول: بناء على كون الميزان ملاحظة موضع البدن حال السجود، لا يبعد كون الاحتمال الأوّل أقرب مضافا إلى كونه أحوط، لأنّ الميزان ليس موضع ثقل البدن، بل ما أخذ فى الدليل هو موضع البدن، و لا إشكال فى أنّ كل هذه المواضع الستة يكون موضع البدن. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۵۹

الفرع الرابع:

اشارة

هل يجب عدم أرفعية موضع السجدة من كل من الركبتين، و كل من الابهامين، و كل من الكفين بناء على كون المراد من موضع البدن كل هذه المواضع الستة، أو لا يجب ذلك، بل يكفى عدم ارفعية موضع السجدة عن بعض منها، مثلا إذا كان موضع السجدة غير مرتفع من بعض هذه المواضع يكفى فى تحقق حكم المذكور و إن كان أرفع من مقدار لبنة من بعضها الاخر.

الحق الأوّل، لأنّ ظاهر الدليل عدم كون موضع الجبهة أرفع بأزيد من لبنة عن موضع البدن، فكل ما يعدّ حال السجدة موضع البدن لا بدّ و أن يكون غير مرتفع موضع السجدة منه بأكثر من لبنة، فافهم.

[فى ذكر الاقوال فى المورد]

تنبيه لو وضع المصلّى جبهته نسيانا على موضع أرفع من لبنة من مواضع بدنه، أو وضع على موضع نجس، أو وضع على غير ما يصح السجود عليه، فهل يجوز رفع راسه من هذا الموضع، ثمّ وضعه على موضع لا يكون أرفع من موضع بدنه من لبنة، أو وضع رأسه على موضع طاهر، أو ما يصح السجود عليه من الأرض أو ما أنبت منها غير المأكول و الملبوس، أو لا يجوز ذلك، بل يجب جرّ جبهته و وضعها على موضع خال عن الاشكال وجوه بل أقوال:

القول الأوّل: عدم الجواز مطلقا.

القول الثانى: الجواز مطلقا.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا وضع رأسه على موضع مرتفع، فيجوز الرفع، و بين ما وضع جبهته على موضع نجس أو على ما لا يجوز السجود عليه، فلا يجوز الرفع فى هذه الصورة.

لا إشكال فى أنّه لو جرّ جبهته إلى موضع آخر طلبا لتحصيل مسجد واجد

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۰

للشرط، و وضع جبهته على هذا الموضع، فتصح السجدة و تصح الصّلاة، إنّما الكلام فى جواز رفع الرأس و وضعه ثانيا فى موضع يصح السجود عليه.

فنقول: إنّ الكلام تارة يقع فى ما تقتضيه القاعدة، و تارة فى ما يستفاد من أخبار الباب.

أمّا الكلام فى ما تقتضيه القاعدة فنقول: أمّا ما يمكن أن يكون وجها لعدم جواز رفع الرأس، فهو أنّه يوجب زيادة السجدة، و زيادتها مبطلة،

[فى جواز رفع الرأس وجوه]

اشارة

و أمّا ما يمكن أن يقال فى وجه جواز رفع الرأس فوجوه:

[الاول و الثانى]

الوجه الأوّل: أن يقال: بأنّ فى السجدة إذا وقعت الجبهة على موضع يكون أرفع من اللبنة من موضع البدن لا تكون سجدة عرفا، فإذا لم يصدق على هذه السجدة أنها سجدة عرفا لا تكون زيادتها مبطلة للصّلاة، لأنّ ما يدلّ على كون زيادة السجدة مبطلة يدلّ على ما هو سجود عرفا، و ليس هذا سجود عرفا، و يظهر هذا الوجه من صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱»، و لهذا لم يقل بجواز الرفع إلّا فى صورة وضع جبهته على موضع أرفع من لبنة.

الوجه الثانى: أنّه لو سجد على موضع أرفع، أو على موضع نجس، أو على ما لا يصح عليه السجدة، فلا يكون هذا السجود سجودا شرعا، و بعد عدم كونه سجودا شرعا فليست زيادتها مبطلة، لأنّ المراد من أنّ زيادة السجدة مبطلة يكون هو السجدة الشرعية، أعنى: إذا حصلت سجدة مع ما اعتبر فيها شرعا تصدق الزيادة و الّا فلا.

---

(۱)- جواهر، ج ۱۰، ص ۱۵۹.

الوجه الثالث:

هو أن يقال: بأنّ الزيادة فى الصّلاة تصدق إذا وجدت جزء من أجزائها من أوّل الأمر متصفا بالزيادة، فلا تكون زيادتها مبطلة إذا لم يكن من أوّل حدوثه متصفا بالزيادة، لأنّ المستفاد من الأدلة هو بطلان الصّلاة بالزيادة اذا احدث الزيادة و لا يصدق احداث الزيادة إلا إذا وجدت من أوّل الأمر متصفا بالزيادة، فبناء على هذا يقال: بأنّه فى ما نحن فيه لو رفع المصلّى رأسه ثمّ وضعه على موضع يصح السجود عليه، أو لم يكن مرتفعا فالسجود الثانى يتصف بالجزئية للصّلاة لواجديته لما يعتبر فى سجود الصّلاة، و الاول لا يتصف بالزيادة لعدم كونه من أوّل الأمر واجدا لوصف الزيادة، و بعبارة اخرى لم يحدث زائدا، بل بعد إتيان سجود الثانى يصير زائدا، و هذا النحو من الزيادة غير مبطلة للصّلاة، هذا كلّه فى الوجوه الثلاثة الّتى ذكر وجها لجواز رفع الرأس و السجود ثانيا، و الوجه الثانى و الثالث ذكرهما الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه فى كتابه. «۱»

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: أمّا الوجه الأوّل ففيه أنّه لا يمكن أن يقال بجواز الرفع من باب عدم صدق السجود العرفى، لصدق السجود عرفا على السجود الواقع على موضع أرفع من لبنة عن موضع البدن، أو على ما لا يصح عليه مسلما، و كيف يمكن أن يقال: بأنّ من وضع جبهته على موضع لا يكون أرفع من موضع البدن بقدر لبنة سجود عند العرف، و أمّا لو وضع جبهته على موضع أرفع من موضع البدن بأزيد من لبنة بمقدار يسير، مثلا بقدر عشر لبنة بأنّه لم يكن سجودا عرفا، فمن هذا الحيث لا يمكن ان يقال بجواز رفع الرأس، و هكذا فى ما وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه فيصدق عليه السجود عرفا لأنّه لا يكون موضوع السجود عند

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۳۴۵.

العرف إلّا وضع الجبهة على الأرض، فعلى كل موضع وضع الجبهة يصح عرفا أنّه سجد (نعم، يمكن أن يقال فى بعض أفراد السجود على الموضع المرتفع: بعدم صدق السجود العرفى مثل ما إذا كان موضع الجبهة أرفع بمقدار كثير بحيث لا يحصل الانحناء اللازم فى السجود، فتأمل) فعلى هذا بهذا الوجه لا يمكن أن يقال: بجواز رفع الرأس من السجدة الاولى و السجود ثانيا.

أمّا الوجه الثانى فنقول: بأنّ مدرك كون زيادة السجدة مبطلة ليس إلّا التسلّم عند الأصحاب قدس سرّهم و إلّا فلم يبلغ نصّ دالّ عليه إلينا، و قوله عليه السّلام فى رواية زرارة (فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة) فى السجدة التلاوة، فاستفادة هذا الحكم منه مشكل، و يأتى تمام الكلام فيه فى الخلل إنشاء اللّه، و ظاهر عبائر الأصحاب عدم كون زيادة السجدة المبطلة خصوص زيادة السجدة الشرعية حتّى يقال: بأنّ زيادة السجدة المبطلة للصّلاة منحصرة بما إذا زاد السجود الشرعى، أعنى: السجود الّذى جعله الشارع جزء للصّلاة.

أمّا الوجه الثالث فنقول: ينبغى أن يتكلم فى أنّ الزيادة تصدق إذا وجد جزء من أجزاء الصّلاة ثانيا بعد وجوده الأوّل بعنوان الجزئية أو لا يعتبر ذلك.

و بعبارة اخرى إذا تحقق جزء فى الخارج، ثمّ أوجد المكلف هذا الجزء ثانيا يكون الثانى مصداق الزيادة، أو يتصور كون أوّل ما وجد بقصد الجزئية مصداقا للزيادة بعد وجود هذا الجزء بقصد الجزئية ثانيا، مثلا فى السجود إذا أتى بأربع سجدات بقصد الجزئية، فلا إشكال فى كون السجدتين منهما زائدا، فهل تكون السجدتان الأخيرتان من أربع سجدات مصداقا للزيادة، أو تكون الأولتان من أربع سجدات مصداقا للزيادة.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۳

و بعبارة ثالثة هل يعتبر فى صيرورة الجزء مصداقا للزيادة أن يكون حين حدوثه متصفا بالزيادة، أولا يعتبر ذلك؟

فإن قلنا بالأوّل فلا مانع من أن يقال: بجواز رفع الجبهة من الأرض و وضعها ثانيا لعدم اتصاف السجدة الاولى بالزيادة، و وقوع السجدة الثانية جزء للصّلاة.

و إن قلنا بالثانى، فلو رفع رأسه و وضع ثانيا فقد زاد فى صلاته، لأنّ السجدة الاولى وقعت زائدة، و يأتى التحقيق فى كون الأمر فى الزيادة بنحو الأوّل أو الثانى فى الخلل إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ صيرورة جزء من اجزاء الصّلاة مصداقا للزيادة تكون موقوفة على وقوعه بقصد الجزئية بعد وقوع الجزء أولا و اتصافه بالجزئية فدائما يكون مصداق الزيادة الوجود الثانى من الجزء لا الوجود الأوّل منه، و أمّا بناء على عدم اعتبار ذلك فلو وجد أربع سجدات فى ركعة فقابل لأن تكون الأوّلتان منها مصداقا للزيادة، و قابل لأنّ تكون الأخيرتان منها مصداقا للزيادة «۱» ثمّ إنّه يفرض بطلان الصّلاة بزيادة السجدتين لأنّ زيادتهما، و لو كانت سهوا، فى ركعة واحدة مبطلة، و أمّا حيث لا تكون زيادة سجدة واحدة سهوا فى ركعة مبطلة للصّلاة، فلا بدّ من فرض الزيادة المبطلة بالنسبة إلى سجود واحد فى صورة العمد، لأنّه لو زاد سجدة واحدة على السجدتين الواجبتين فى ركعة واحدة تبطل الصّلاة

---

(۱)- أقول: بأنّ فى هذه الصورة لا بد أيضا من أن تكون الاخيرتان مصداق الزيادة، لأنّ بعد إتيان الاولتين بقصد الجزئية و وقوعهما بتمام ما يعتبر فيهما، فهما صارتا منطبق السجدتين المأمور بهما فى الصّلاة، و سقط الأمر بهما، فقهرا لو وجدت بعدها سجدتان آخرتان بقصد الجزئية فهما تكونان زيادة فى الصّلاة و مصداقا للزيادة. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۴

و إلّا فلا، فلا بدّ من فرض صورة يأتى المكلف بسجدة زائدة عمدا حتّى تبطل بها الصّلاة، و كيف يفرض ذلك، لأنّه لا تصدق الزيادة فى السجدة إلا إذا أتى بها بعنوان الجزئية، و مع فرض إتيان ما هو الواجب و ما هو الجزء و هو السجدتان، فكيف يمكن فرض إتيان سجدة بقصد الجزئية عامدا عالما، و لا يقع جزء للصّلاة حتّى يقع الكلام فى أنّ رفع الرأس منها هل يوجب الزيادة المبطلة أم لا.

فنقول: يمكن فرض ذلك، و هو أن يفرض أنّ المصلّى ينحنى بقصد السجود الواجب فى الصّلاة، ثمّ تقع جبهته على الموضع المرتفع، أو على ما لا يصح السجود عليه اتفاقا ففى هذه الصورة أتى بالسجدة بقصد الجزئية عمدا، فإن رفع راسه و يضع ثانيا على الموضع الواجد للشرائط، فيقع الكلام فى أنّ السجدة الاولى تكون زيادة أم لا، فيمكن فرض إتيان سجدة بقصد الجزئية عامدا و صيرورتها زيادة بناء على عدم جواز الرفع.

[فى ذكر الروايات فى الباب]

هذا كلّه فى الوجوه الآتى استدل بها على كون رفع الرأس جائزا بحسب القاعدة، و ما بيّنا فيها، و أمّا بمقتضى النصوص فنقول بعونه تعالى: إنّ فى المقام روايات:

الرواية الاولى: و هى ما رواها معاوية بن عمار (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، و لكن جرّها على الأرض). «۱»

و هذه الرواية تدلّ على عدم جواز الرفع و وجوب الجرّ إذا وقعت الجبهة على النبكة (و النبكة على ما قيل بالنون و الباء الموحّدة المفتوحتين واحدة النبك و هى

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۸ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۵

اكمة محددة الرأس و قيل النباك التلال الصغار).

و يحتمل كون وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع من باب وقوع الجبهة على الموضع الّذى لا يجوز السجود عليه لارتفاعه عن موضع البدن، و يحتمل أن يكون الجرّ من باب أنّ جبهة المصلّى وقع على الموضع الّذى لا تستريح الجبهة، فلأجل عدم كونه مستريحا يريد أن يضع جبهته على مكان آخر مستو لا- أن يكون رأسه واقعا على موضع لا- يصح السجود عليه و مع هذا قال بعدم جواز الرفع و وجوب الجرّ حتى يكون شاهدا لما نحن فيه، بل يكون عدم جواز الرفع على هذا الاحتمال من باب وقوع الجبهة على موضع يصح السجود عليه، و لا يكون أرفع من موضع البدن بأزيد من لبنة، و لكن لم يكن الرأس على موضع مستريح، و لهذا قال بعدم جواز الرفع و وجوب الجرّ، و الشاهد على كون مفاد الرواية هو الاحتمال الثانى خصوصية ذكر النبكة، لأنّ وقوع الجبهة عليها صار موجبا لعدم استراحة الشخص، و يريد وضعها على موضع مستريح، فقال عليه السّلام (فلا- ترفعها، و لكن جرّها على الأرض) و لكن مع ذلك يمكن أن يقال: بأنّ قول الامام عليه السّلام مطلق، لأنّه أمر بعدم جواز الرفع مطلقا و وجوب الجرّ. «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها ابن مسكان عن حسين بن حماد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت له: أضع وجهى للسجود، فيقع وجهى على حجر أو على موضع مرتفع احوّل وجهى إلى مكان مستو؟ فقال: نعم جرّ وجهك على الأرض من

---

(۱)- أقول: لا وجه للاطلاق بعد احتمال كون عدم جواز الرفع من باب وقوع الجبهة على المسجد الّذى يصح السجود عليه و غير مرتفع، فلا تفيد الرواية لما نحن فيه حيث إنّ كلامنا يكون فيما إذا تقع الجبهة على الأرض المرتفع أو ما لا يصح السجود عليه، فافهم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۶

غير أن ترفعه). «۱»

دلالتها على عدم جواز الرفع و وجوب الجرّ واضح.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام «۲» (قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى، فلا يمكن جبهته من الأرض، قال: يحرّك جبهته حتّى يتمكن فينحنى، و لا يرفع رأسه). «۳»

الروايـة الرابعـة: و هى ما رواها أبو مالك الحضـرمى عن الحسـين بن حماد (قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام: أسـجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع، فقال: ارفع رأسك ثمّ ضعه). «۴»

الروايـة الخامسـة: و هى ما رواها الفضل بن صالـح عن الحسـين بن حماد (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الرجل يسـجد على الحصى، قال: يرفع راسه يتمكّن). «۵»

و هاتان الروايتان تنتهى سندهما إلى الحسين بن حماد الراوى للرواية

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۸ من ابواب السجود من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۸ من ابواب السجود من الوسائل.

(۳)- أقول: و يحتمل أيضا فى هذا الرواية ما احتمل فى الرواية الاولى من كون النهى عن الرفع من باب وقوع السجدة مع ما يعتبر فيها، و لكن حيث لم يكن مستريحا من جهـة وقوع الجبهة على الحصـى، أجاز التحريك حتّى يتمكن و لم يجوز رفع الرأس فحيث يحتمل ذلـك فلاـ يمكن الاسـتدلال بها على ما نحن فيه، أعنى: على الصورة الّتى لم تقع الجبهـة على الموضوع الّـذى لا يجوز السـجود عليه. (المقرّر)

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۸ من ابواب السجود من الوسائل.

(۵)- الرواية ۵ من الباب ۸ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۷

الاولى، فالروايـة الثانيـة و الرابعـة و الخامسة يرويها راو واحد، و هو الحسـين بن حماد، غاية الأمر كل رواية من الروايات الثلاثة يروى شخص عنه غير من يروى عنه روايته الاخرى، و على كل حال تدلّان الروايتان الأخيرتان على جواز الرفع.

[نذكر لرفع التعارض احتمالات أربعة]

إذا عرفت حـال الروايـات، فيقال: بأنّ الروايـة الاولى و الثانيـة و الثالثـة دالات على عـدم جواز رفع الجبهـة، و أنّه يجب الجرّ، و الرواية الرابعة و الخامسة على جواز الرفع، فيقع التعارض بين الطائفتين، فنقول: إنّ هنا بعض الاحتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يقال: بأنّ الروايـة الثانيـة و الرابعـة و الخامسـة حيث يكون راويها واحدا، و هو الحسـين بن حماد، فلا ندرى بأنّ ما رواه هذا الراوى و صدر من المعصوم عليه السّلام هل هو الرواية الثانية حتّى يقال: بكون ما صدر دالا على عدم جواز الرفع، أو الرواية الرابعـة و الخامسة حتّى يكون ما صدر دالا على جواز الرفع، فلا يمكن الاعتماد بأحد منها لأنّا لا ندرى أيهما صدر منه عليه السّـلام، و إذا سـقطت روايـات الحسـين بن حمـاد عن الحجيـة، تبقى الروايـة الاولى و الثالثـة الـدالتان على عـدم جواز الرفع بلا معارض، فتكون النتيجة عدم جواز رفع الرأس.

الاحتمال الثانى: أن يقال: بحمل ما يدلّ على عدم جواز الرفع على الكراهة بقرينة ما يدلّ على جواز الرفع.

الاحتمال الثالث: أن يحمل ما يدلّ على جواز الرفع على صورة الاضطرار، و عدم إمكان الجرّ.

الاحتمال الرابع: أن يقال: أمّا روايات الحسـين بن حماد فقـد سـقطت عن الحجيـة لما عرفت، و أمّا الرواية الاولى و الثالثة أعنى: رواية معاوية بن عمار و على بن جعفر، فلا تدلّان على ما نحن فيه، لاحتمال كون موردهما هو صورة وقوع الجبهة

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۸

على المحل الّذى يكون واجدا للشرائط، فلهذا لا يجوز الرفع، فلا دلالة لهما على ما نحن فيه، و هو صورة وقوع الجبهة على الموضع المرتفع، أو على ما لا يصح السجود عليه، فلا دليل فى البين يدلّ على جواز الرفع، أو على عدم جوازه، فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة فى ما نحن فيه. «۱»

تنبيه فى ما يصح السجود عليه، فنقول: إنّما يصح السجود على الأرض أو ما أنبتت الارض إلّا المأكول و الملبوس منه، و هذا الحكم فى الجملة مسلّم يدلّ عليه الروايات فارجع أبواب ما يسجد عليه.

[فى ذكر مسئلة فى المورد]

مسئلة: هل يستحبّ الجلوس عقيب السجدة الثانية مطمئنّا المسمى بالجلسة الاستراحة، أو يجب ذلك، أو ليس بواجب و لا مستحب، بل يجوز للمصلّى الجلوس مطمئنا كما يجوز له القيام بعد الرفع من السجود بدون جلوس، فهو بالخيار بينهما بدون ترجيح لأحد طرفيه.

[فى ذكر الاخبار الواردة على وجوب جلسة الاستراحة]

اعلم أنّ لسان الأخبار مختلف فى هذا المقام فنذكر أوّلا الأخبار و مقدار دلالتها، ثمّ كيفية الجمع بينها مع الامكان، و إلّا فالاخذ بما فيه المرجح، فنقول: أمّا ما يمكن أن يقال بدلالتها على وجوب جلسة الاستراحة:

الرواية الاولى: و هى ما رواها أبو بصير (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إذا رفعت رأسك فى السجدة الثانية من الركعة الاولى حين تريد أن تقوم فاستو جالسا

---

(۱)- أقول: ذكر مدّ ظله العالى بعض الاحتمالات و لم يختر أحد الاحتمالات، و لم يقل بأنّ ما هو الحق فى نظره من الاحتمالات، و أمّا الرواية ۶ من الباب المذكور، فهى على تقدير دلالتها على جواز الرفع، فهى فى النافلة فلا يمكن أن يستدل بها على جواز الرفع فى الفريضة. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۶۹

ثمّ قم). «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها عبد الحميد بن عواض عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: رايته إذا رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الاولى جلس حتّى يطمئن، ثمّ يقوم). «۲»

[فى ذكر الاخبار الواردة على عدم وجوب جلسة الاستراحة]

أمّا ما يمكن أن يقال بدلالتها على عدم وجوب جلسة الاستراحة فروايات:

الرواية الاولى: و هى ما رواها زرارة (قال: رأيت أبا جعفر و أبا عبد اللّه عليهما السّلام إذا رفعا رءوسهما من السجدة الثانية نهضا و لم يجلسا). «۳»

الرواية الثانية: و هى ما رواها أصبغ بن نباته (قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئن، ثمّ يقوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين عليه السّلام قد كان من قبلك أبو بكر و عمر إذا رفعوا رءوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الابل، فقال امير المؤمنين عليه السّلام: إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس إنّ هذا من توقير الصّلاة). «۴»

الرواية الثالثة: و هى ما رواها رحيم (قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام:

جعلت فداک أراک إذا صليت فرفعت رأسک من السجود فی الركعة الاولى و الثالثة فتستوى جالسا ثمّ تقوم، فنصنع كما تصنع، فقال: لا تنظروا الى ما أصنع أنا، اصنعوا

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۵ من ابواب السجود من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵ من ابواب السجود من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۵ من ابواب السجود من الوسائل.

(۴)- الرواية ۵ من الباب ۵ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۰

كما تأمرون). «۱»

لا يوجد فی إسناد التهذيب على تتبعنا (رحيم) إلّا فی هذه الرواية، فيكشف ذلک من عدم كونه من روات الحديث لعدم نقل روايات منه.

الرواية الرابعة: ما رواها فی المنتهى العلّامة رحمه اللّه عن الزيد النرسى على تقدير دلالتها و كونها متعرضة لهذا الحكم، هذا كله روايات الباب.

قال الشّيخ رحمه اللّه فی الخلاف (مسئلة ۱۱۹: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية يستحبّ له أن يجلس ثمّ يقوم عن جلوس، و به قال فی الصحابة مالک بن الحويرث و عمرو ابن سلمة و الحرمى و الزهرى و مكحول و إسحاق و ابو ثور و الشافعى، و يجوز أيضا أن يعتمد على يديه فيقوم عن غير جلسة، و به قال عبد اللّه بن عمرو عمر بن عبد العزيز و المالک و أحمد، و قال قوم ينهض على صدور قدميه و لا يجلس و لا يعتمد، رووا ذلک عن على عليه الصّلاة و السلام و ابن مسعود، و به قال الثورى و أبو حنيفة و أصحابه الخ). «۲»

و اعلم أنّه يظهر من بعض ما ورد فی طرق العامة كون عمل النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم على الجلوس بعد الركعة الاولى و الثالثة من الصّلاة، و لكن لا يظهر كون عمله المستمر على ذلک، و لم يظهر من العامة كون المختار عند كلهم هو الاستحباب.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه قد يقال: بأنّ لسان كل من الطائفتين من الروايات معارض مع الاخرى، و بعد تعارضهما و عدم إمكان الجمع بينهما، فلا بدّ من الأخذ بما

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۵ من ابواب السجود من الوسائل.

(۲)- جامع أحاديث الشيعة، ج ۵، ص ۲۸۶، ح ۶.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۱

فيه الترجيح، و يكون الترجيح مع ما يدلّ على الوجوب، لأنّ الأخبار الدالّة على جواز الترک موافق مع العامة، فتكون النتيجة وجوب جلسة الاستراحة. «۱»

مسئلة: هل يجب الارغام بالأنف

اشارة

، أو يستحبّ ذلک؟

[فی ذكر الروايات المربوطة بالمقام]

نذكر أوّلا روايات الباب ثمّ ما هو الحق فى المقام، فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبى عبد اللّه البرقى عن محمد بن مضارب (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: إنّما السجود على الجبهة، و ليس على الانف سجود). «۲»

الرواية الثانية: و هى ما رواها زرارة (قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم: السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الابهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الارغام بالأنف فسنة من النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم). «۳»

و لا إشكال فى السند، و أمّا دلالتها فالمستفاد منها كون السجود على سبعة أعظم، و عدم كون إرغام الانف من السجود الواجب، بل هو مستحب فى السجود.

---

(۱)- و لكن فيه أنّه كما قلنا بعد كون عمل النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم على إتيان جلسة الاستراحة، و لم يثبت كون دوام فعله على ذلك، فلا وجه للتمسك بعمله صلى اللّه عليه و آله و سلم على الوجوب، مضافا إلى أنّ العمل كما يجامع مع الوجوب يجامع مع الاستحباب، و أمّا الروايات فبعد كون التعارض بين الطائفتين، فأوّل المرجحات هو الشهرة، و الشهرة على الاستحباب كما يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه، فلا يبعد كونها من جملة المستحبات و إن كان الأحوط عدم تركها). (المقرر)

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب السجود من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۲

إن قلت: إنّ قوله (و أمّا الارغام بالأنف فسنة من النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم) يدلّ على كون ذلك فرض النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم فى قبال فرض اللّه تعالى، لا أن يكون المراد من السنة الاستحباب.

نقول: إنّه يستفاد من هذه الفقرة كونه سنة من النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم، و لكن سنته أعم من أن تكون على وجه الوجوب، أو على وجه الاستحباب، فالرواية و إن لم تدلّ على كون الارغام الّذى من سننه صلى اللّه عليه و آله و سلم مستحبا، لا تدلّ على كونه واجبا أيضا، فتكون الرواية من هذا الحديث مجملا غير ظاهرة فى الاستحباب أو الوجوب.

و يستفاد منها كما قلنا كون الارغام جزء مستحبا من السجود، لا أمرا خارجا من السجود، لأنّ قوله (أمّا الفرض فهذه السبعة) يدلّ على عدم كون الارغام من فروض السجود، بل هو من مستحباته، فمن هنا يظهر لك أن ما قيل فى الرواية الاولى من أنّ قوله عليه السّلام (و ليس على الأنف سجود) يدلّ على عدم كون الارغام جزء للسجود و لا يدلّ على عدم كونه واجبا مستقلا من الصّلاة فى عداد ساير الواجبات، لا وجه له بعد كون المستفاد من الرواية الثانية هو كونه من السجود لكن من جملة مستحباته، فلا وجه لأن يقال: باحتمال كونه جزء مستقلا فى قبال السجود، فلا دلالة للروايتين على وجوب إرغام الأنف.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه عن أحمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن عمار عن جعفر عن أبيه (قال: قال على عليه السّلام: لا تجزى صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين). «۱»

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۳

دلالتها على وجوب الارغام واضح بعد نفى الإجزاء عن صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن عبد اللّه بن المغيرة (عمن سمع أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: لا

صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه). «۱»
دلالتها كسابقها، و لكن الاشكال فى سندها لأنّ من سمع عنه عبد اللّه بن المغيرة غير معلوم.
هذا حال الروايات، فظهر لك أنّ الاولى و الثانية لا دلالة لهما، و الثالثة و الرابعة ضعيفة السند، فلا مستند لوجوب الارغام إلّا روايتين ضعيفتين، هذا مضافا إلى أنّه لو كان إرغام الأنف واجبا مع شدة ابتلاء المسلمين به، لأنّه على تقدير وجوبه يجب إتيانه فى كل يوم أربعة و ثلاثين مرة، لكان اللازم كون وجوبه كالواضحات مثل أصل الصّلاة و السجود، و حيث لا عين و لا أثر من عمل المسلمين و وجوبه عندهم فيه، يقطع بعدم وجوبه، فالحق عدم وجوبه، و لكن يستحبّ كما هو مختار الجلّ، فافهم.

[فى ذكر جهات فى ما نحن فيه]

اشارة

ثمّ هنا بعض جهات نتعرض لها:

الجهة الاولى:

هل الارغام لا بد و أن يكون بخصوص التراب أو بأعم منه و على مطلق الأرض، أو بأعم منهما و من كل ما يصح السجود عليه؟
وجه خصوص التراب هو أنّ مادة الارغام هو الرغام، و الأمر بالارغام

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۴
يفيد وضع الأنف على الرغام و بالفارسية (خاك) و لكن يمكن أن يقال: بأنّ وجه التعبير بالارغام هو من باب كون الغالب السجود على التراب، و لم يكن البناء على وضع شيء آخر، و لهذا أمر بالارغام، فالأمر لا يفيد اختصاص كون الوضع بخصوص التراب، فلا وجه للاختصاص خصوصا مع إمكان أن يقال: باستفادة جواز الارغام على مطلق ما يصح السجود عليه من الرواية الثالثة و الرابعة الدالّة على أنّه لا بدّ من إصابة الأنف بما يصيب الجبين، فكل ما يجوز حال السجود إصابة الجبين به تجوز إصابة الانف به، فافهم.

الجهة الثانية:

هل الموضع الّذى يرغم من الأنف هو أعلى الأنف، أعنى:
النقطة المتصلة بالجبهة بين الحاجبين، أو أسفل الأنف، أو لا خصوصية لنقطة من نقاط الأنف، بل بكل نقطة من الأنف يحصل الارغام يحصل المطلوب من الأمر بالارغام؟
و لا يبعد ذلك لعدم تعيين خصوصية فى الأخبار بل، يمكن استفادة عدم الخصوصية من الرواية الثانية، لأنّه قال عليه السّلام فيها (و ترغم بانفك إرغاما) و يستفاد من ذلك أنّه يكفى الارغام على أىّ وجه حصل ذلك فعلى هذا لا وجه لاختصاص نقطة خاصة من الأعلى كما نسب إلى السيّد المرتضى رحمه اللّه أو الأسفل، أو ما قيل: من إرغام المنخرين لكون الارغام بالمنخرين بعيد فى الغاية، لأنّ المنخرين عبارتان عن ثقبتى الأنف، و الأمر بارغامهما بعيد (نعم حيث إنّه بحسب الوضع الطبيعى وضع أسفل الأنف على الأرض سهل فيرغم به، و لكن مع ذلك لا يستفاد خصوصية له).
ثمّ إنّ فى السجود بعض مسائل نتعرض لها إن شاء اللّه.

[في كلام السيّد اليزدي ره]

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۶، ص: ۷۴

قال السيّد رحمه اللّه في العروة في ضمن مسئلة ۲ من مسائل السجود (بل الأحوط

تبيان الصلاة، ج‌۶، ص: ۷۵

إزالة الطين اللاصق بالجبهة في السجدة الاولى، و كذا الصقت التربة بالجبهة فإنّ الأحوط رفعها، بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقف صدق السجود على الأرض أو نحوها عليه).

و لنا هنا حاشية على العروة (لا يتوقف صدقه على رفعها قط، إذ ما لصق بجبهته جزء من الأرض فبحدوث هيئة السجود منه يصدق أنّه ساجد على الأرض، نعم رفعها لعله أحوط).

منشأ اعتبار وجوب الرفع ما ذكر من أن صدق السجود متوقف عليه، فإذا رفع رأسه من السجدة الاولى، و لم يرفع ما يسجد عليه اللاصق بجبهته، و انحنى بهذا الحال نحو السجدة الثانية، لا يصدق أنّه سجد سجدتين.

و لكن السجود حيث يحصل بحدوث هيئة خاصة، فبحدوث هذه الهيئة يتحقّق السجود و يصدق تحقّق السجدتين بتعدّد هذه الهيئة، فالمصلّي إذا وضع جبهته بوضع خاص فيقال في العرف، إنّه ساجد، و إذا رفع رأسه من السجدة الاولى، و كان الطين أو غيره ممّا يصح السجود عليه لاصقا بجبهته، ثمّ انحنى ثانيا لا يجاد السجود فأتى بهيئة خاصة يقال: إنّه سجد مرتين و الشاهد على ذلك هو أنّه إن كان مجرد اللّصوق موجبا لصيرورة السجدتين سجدة واحدة، و كون الثاني بقاء وجود الأوّل، فيلزم أن يقال بمن لصق الطين بجبهته حين رفع الرأس من السجدة الاولى: بأنّه ساجد و أنّه وضع جبهته على الارض، مع أنّه لا إشكال في أنّه لا يقال في العرف: إنّه وضع جبهته على الأرض، بل يقال لصق بجبهته الأرض، و لكن الاحتياط مع ذلك

تبيان الصلاة، ج‌۶، ص: ۷۶

مطلوب على ما قلنا في حاشيتنا. «۱»

[في ذكر مسائل مربوطة بالمقام]

و قال السيّد رحمه اللّه أيضا: مسئلة ۸: الأحوط كون السجود على الهيئة المعهودة و إن كان الأقوى كفاية وضع المساجد السبعة بأيّ هيئة كان ما دام يصدق السجود، كما إذا ألصق صدره و بطنه بالأرض بل و مدّ رجله أيضا، بل و لو انكبّ على وجهه لاصقا بالأرض مع وضع المساجد بشرط الصدق المذكور، لكن قد يقال: بعدم الصدق و أنّه من النوم على وجهه).

و قلنا في الحاشية (لا يترك) أعني: لا يترك الاحتياط في السجود على الهيئة المعهودة، و لكن لا يبعد كون الأمر أزيد من الاحتياط، و أنّ الاقوى عدم جواز السجود بنحو قال من كون الصدر و البطن، بل الرجل لاصقا بالأرض، لأنّا نرى أنّ السجود المتعارف عند المتشرعة غير ذلك، بل لو فعل أحد هذا النحو ليرى المسلمون أمرا مستنكرا، و ما أخذ من صاحب الشرع و السيرة عليه هو هذا النحو المعهود المتعارف، و لا مجال لأنّ يقال: بأنّه بعد عدم دلالة نصّ على اعتبار خصوص هذا القسم من السجود، فنشك في دخل هذه الخصوصية في السجود، و ندفعها بأصالة البراءة، لأنّ مع هذه المعهودية لا مجال لإجراء البراءة، فافهم.

و أيضا قال: مسئلة ۳ يشترط في الكفين وضع باطنهما مع الاختيار، و مع

(۱)- أقول: إنّه و إن لم يصدق على من بجبهته طين حين رفع رأسه من السجدة الاولى أنّه واضع جبهته على الارض، و لكن حيث أنّ حقيقة السجود وضع الجبهة على الأرض، و معنى وجوب السجدتين فى كل ركعة وضع الجبهة على الأرض مرتين، فلا يصدق عرفا على من يكون الطين لاصقا بجبهته فى السجدة الاولى ثمّ وضعها ثانيا بهذا الحال، أنّه وضع جبهته على الأرض ثانيا، بل وضع جبهته مع الطين على ما وضع عليه من النقطة الواقعة الجبهة عليها حين انحنائه للسجدة الثانية، فالمسألة محل إشكال، و الأحوط رفع الطين. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۷

الضرورة يجزى الظاهر، كما أنّه مع عدم إمكانه لكونه مقطوع الكفّ أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالاقرب من الذراع و العضد.) «۱»

---

(۱)- أقول: قال سيدنا الاستاد مدّ ظله العالى أوّلا ما يفيد كون ذلك مرضيّه، كما أنّه يظهر من عدم حاشية له فى هذه المسألة كون ما اختاره السيّد رحمه اللّه مختاره دامت بركاته.

ثمّ قال: بأنّه لو لم يتمكن من وضع الباطن يضع ظاهر الكف لأنّه لا وجه لاعتبار الباطن فى الكفين إلّا ما قلنا من أنّ المنساق من الأمر بوضع الكف، هو وضع الباطن من الكف، و أنّه المتبادر، لأنّه بوضع الطبيعى يضع باطن الكف، و مع تسلّم ذلك يكون اعتبار الباطن حين إمكان وضع الباطن، و مع تعذره يضع الظاهر من الكفين، ثمّ على تقدير تعذر الكف (باطنه و ظاهره) فما وجه وجوب وضع الأقرب فالأقرب من اليد؟

فقال مدّ ظله العالى: بأنّه لو قلنا: بأنّ الواجب وضع اليدين كما فى بعض الأخبار، و هو وضع الكفين كما فى بعض الأخبار المتقدمة عند ذكر ما دلّ على وجوب سبعة أعظم فى السجود، فلو قيد ما يدلّ على وضع اليدين بما يدلّ على وجوب خصوص وضع الكفين من اليدين، فقدر المتيقن من التقييد حال إمكان وضع الكف، أمّا مع تعذره فيأخذ بما دلّ على وجوب وضع مطلق اليد.

فقلت بحضرته مدّ ظله العالى: بأنّه بعد تقييد مطلق اليد- و بعبارة اخرى طبيعة اليد- بما يدلّ على مطلوبية خصوص فرد من هذه الطبيعة و هو الكف، فنتيجة حمل المطلق على المقيد، هو كون المطلوب المقيد، فلا دليل على مطلوبية غير المقيد أصلا، فمع تعذر الأخذ بالمقيد، و هو وضع الكف يسقط الأمر به، و لا وجه لوجوب إتيان المطلق، لعدم كونه مطلوبا بمقتضى حمل المطلق على المقيد.

فقال مدّ ظلّه العالى: بأنّه تارة يقال: بأنّ دليل المقيد لا إطلاق له يشمل حال الاضطرار، أو يقال: بأنّه و إن كان له إطلاق يشمل حال الاضطرار، و لكن يكون التقييد فى فرض وجود القيد، فمع تعذر القيد لا يمكن التقييد، فيبقى إطلاق دليل الدالّ على مطلق اليد باق بحاله.

و تارة يقال: بأنّه بعد فرض كون معنى حمل المطلق على المقيد هو استفادة كون الملاك واحدا، و بعد الجمع يكون تمام الملاك هو خصوص المقيد لا المطلق، فلا يكون المطلوب إلّا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۸

ثمّ قال فى مسئلة ۱۴: إذا ارتفعت الجبهة قهرا من الأرض قبل الاتيان بالذكر، فإنّ أمكن حفظها عن الوقوع ثانيا حسبت سجدة، فليجلس و يأتى بالاخرى إن كانت الاولى، و يكتفى إن كانت الثانية.

وجه هذه الفقرة واضح، لأنّه بذلك تحققت سجدة من السجدتين، غاية الأمر حيث رفع رأسه قهرا من الأرض قبل الذكر ترك ذكر السجود، و هو مغتفر

ثمّ قال: و إن عادت إلى الارض قهرا فالمجموع سجدة واحدة فيأتى بالذكر، و إن كان بعد الاتيان به اكتفى به.

و نحن كنا موافقا معه، أمّا وجه عدم كون وضع الجبهة ثانيا سجدة مستقلة و لا يحسب سجدة برأسها، هو أنّه لا بدّ فى السجدة مثل ساير أجزاء الصّلاة القصد، و حيث إنّ المصلّى وقع رأسه ثانيا على الأرض قهرا، فلم تقع السجدة الثانية سجدة للصّلاة، فلو لم يأت بالسجدة الثانية فلا بدّ له من إتيانها بعد ذلك، و أمّا وجه كون مجموع ما وقع سجدة واحدة، هو أنّ العرف يعد مجموعا من الوضع الاختيارى و القهرى الواقع من المصلّى سجدة واحدة، فبعد رفع الرأس قهرا ثمّ وضعه ثانيا

المقيد، و القيد له اطلاق يشمل الحالات الطارية من الاضطرار و غيره، فلا يكون المطلوب إلا خصوص المقيد، أعنى: خصوص الكفين و خصوص باطنهما، فإذا تعذر يسقط هذا التكليف، أى: وضع الكف على الأرض إلّا أن يثبت بدليل آخر وجوب وضع ظاهر الكف، أو غير الكف من ساير أعضاء اليد مثل قاعدة الميسور و غيرها.

و لو كان الاحتمال الأوّل، أعنى: فرض كون القيد فى غير حال الاضطرار، و كان المطلق مطلوبا حال الاضطرار، فلا وجه لوجوب الأقرب بالكف ثمّ الأقرب فالاقرب، لأنّ لسان المطلق يقضى بكفاية وضع كل نقطة من نقاط اليد. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۷۹

يقولون: بأنّ الثانية هو بقاء وجود الاولى، لا أن تكون وجودا آخر. «۱»

ثمّ قال السيّد رحمه اللّه فى ضمن مسئلة ۱۰: و إذا لم يمكن إلّا الرفع فإنّ كان الالتفات إليه قبل تمام الذكر فالأحوط الاتمام ثمّ الاعادة، و إن كان بعد تمامه فالاكتفاء به قوىّ كما لو التفت بعد رفع الرأس و ان كان الأحوط الاعادة أيضا (أقول: اعلم أنّ سيدنا الاستاد مدّ ظله العالى قال بعدم جواز ترك الاحتياط فى الصورتين الأخيرتين فى حاشيته، فهو يحتاط باتمام الصّلاة و الاعادة فى جميع الصور.

فأقول: بأنّه تارة فى صورة وضع الرأس على ما لا يصح السجود عليه نقول

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ ما أفدتم من عدم قابلية صيرورة وضع الرأس على الأرض ثانيا بعد رفع الرأس قهرا من الارض السجدة الصلاتية، فتمام لأنّ السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الأرض بشرائطه مع القصد.

و أمّا كون السجدة الواقعة بعد رفع الرأس من الاولى قهرا هى بقاء السجدة الاولى فواضح البطلان.

لأنّ السجدة عند العرف و الشرع عبارة عن ايجاد هيئة خاصة، غاية الأمر عند الشرع اعتبر فيها بعض الامور الغير المعتبرة فى السجدة العرفية، و تعددها بتحقق هذه الهيئة متعددا، فمن وضع رأسه بقصد السجدة على الأرض فيتحقق منه السجدة بمجرد الوضع، فلو رفع رأسه عمدا أو اضطرار أو قهرا، ثمّ وضع ثانيا عمدا أو قهرا فالثانية سجدة اخرى غير الاولى و على هذا لو رفع راسه من الاولى قهرا قبل إتيانه بذكر الواجب فى السجود، ثمّ وقع مجددا جبهته على الأرض، فلا يجب إتيان الذكر المتروك فى الاولى بدعوى كون الثانية بقاء وجود الاولى لما قلت، و لو لم يأت بالسجدة الثانية يجب عليه إتيانها لعدم قابلية صيرورة وضع القهرى ثانيا السجدة الثانية، و لو أتى بكلا السجدتين، فما وقع منه قهرا و إن كانت سجدة زائدة و لكن لم تبطل لأجلها لوقوعها بغير اختيار، و بعد ما قلت، قال مدّ ظلّه العالى: يمكن أن يقال: بكون وجود الثانى الواقع قهرا بقاء الوجود الأوّل لما قلنا، و يمكن عدم كونها بقاء الوجود الأوّل لما قلت، و بهذا النحو خرج مدّ ظله العالى عن المسألة و لم يفد شيئا آخر. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۰

بجواز الرفع، و قد تقدم الكلام فيه و عدم بطلان الصّلاة بالرفع، فيلزم الرفع لأنّ مع جواز الرفع يتمكن من تحصيل شرط المسجد، و هو كونه ممّا يصح السجود عليه و الاتيان بالذكر فى ما لم يأت به و تارة لم نقل بجوازه فى حال التمكن من الجرّ فقال مدّ ظلّه العالى: بأنّ فى هذه الصورة لا يبعد سقوط هذا الشرط فى هذا الحال، و كذلك سقوط جزئية الذكر بدليل (لا تعاد).

[فی ذکر الروایات المربوطة بترک السجدة]

مسئلة: إذا ترک سجدة واحدة من رکعة نسیانا، فتارة یتذکر قبل الرکوع من الرکعة اللاحقة، و تارة یتذکر بعده، فإن تذکر قبله یجب علیه الجلوس و الاتیان بالسجدة، ثمّ الاتیان بما بقی من الأجزاء المترتبة علیها، و ان تذکر بعد الرکوع یقضیها بعد الصّلاة، و یدلّ علی کلتا الصورتین بعض الأخبار

منها: و هی ما رواها إسماعیل بن جابر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی رجل نسی أن یسجد السجدة الثانیة حتّی قام، فذکر و هو قائم أنّه لم یسجد، قال: فلیسجد ما لم یرکع، فإذا رکع فذکر بعد رکوعه أنّه لم یسجد، فلیمض علی صلاته حتّی یسلّم ثم یسجدها فانها قضاء). «۱»

و منها: و هی ما رواها عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی حدیث) أنّه سئل عن رجل نسی سجدة فذکرها بعد ما قام و رکع، قال: یمضی فی صلاته و لا یسجد حتّی یسلّم، فإذا سلّم سجد مثل ما فاته. قلت: فإن لم یذکر إلّا بعد ذلک؟ قال: یقضی ما فاته إذا ذکره). «۲»

صدرها یدلّ علی خصوص صورة التذکر بعد الرکوع، و أمّا حکم قبل

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۴ من ابواب السجود من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۱۴ من ابواب السجود من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۸۱

الرکوع فلم یتعرض له (و أمّا ذیلها ففیه کلام فی أنّه لو وقع المنافی بعد الصّلاة ثمّ تذکر نسیان السجدة، هل یکفی قضاء السجدة، أو تجب إعادة الصّلاة، أو یجب کلیهما احتیاطا).

و منها: و هی ما رواها أبو بصیر (قال: سألته عمن نسی أن یسجد سجدة واحدة فذکرها و هو قائم، قال: یسجدها إذا ذکرها ما لم یرکع، فان کان قد رکع فلیمض علی صلاته، فإذا انصرف قضاها، و لیس علیه سهو). «۱»

و هی مع قطع النظر عن إضمارها تدلّ علی حکم تذکر ما قبل الرکوع، و کذا الصورة تذکره بعد الرکوع، و أمّا قوله (فلیس علیه سهو) ففیه کلام من حیث أنّ المراد أنّه لا یوجب تلک السجدة السهو، أو یکون المراد غیر ذلک

و أمّا الروایة ۳ من الباب المذکور، و هی ما رواها ابو بصیر، فلا یخلو عن اضطراب.

و أمّا الروایة ۵ فهی غیر معمول بها من باب دلالتها علی وجوب إعادة الصّلاة لو تذکر بعد الرکوع ترک السجدة من الرکعة السابقة لو حملت علی السجدة الواحدة، و أمّا لو قلنا: بأنّ المراد من فرض السائل هو ترک طبیعة السجدة، أعنی:

کلتا السجدتین، فلا إشکال فی الروایة و إن لم تکن مربوطا بما نحن فیه، لأنّه علی هذا تدلّ علی أنّ من ترک السجدتین من الرکعة السابقة فتذکر نسیانهما قبل الدخول فی رکوع اللاحق یجب إتیانهما، ثمّ إتیان ما بقی من الاجزاء المترتبة علیهما، و إن تذکر بعد الرکوع فحیث لم یبق محل تدارکهما تبطل الصّلاة، لأنّ ترک السجدتین معا من

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۱۴ من ابواب السجود من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۸۲

رکعة موجب لبطلان الصّلاة.

و اعلم أنّ الروایة تکون مرسلة لأنّ معلّی بن خنیس یروی عن رجل لم یذکر اسمه، مضافا إلی أنّ معلی بن خنیس فی هذه الروایة إن

كان معلى بن خنيس المعروف، فعلى ما فى رجال الكشى قتل هو فى زمن الصادق عليه السّلام فلم يكن فى زمان إمامة أبى الحسن الماضى أعنى: موسى بن جعفر عليه السّلام. «۱»

و على كل حال ما قلنا من الحكم فى المسألة، أعنى: نسيان سجدة واحدة فى صورة تذكره قبل الركوع من وجوب إتيان السجدة، و بعد الركوع من قضائها فى غير الركعة الأخيرة معلوم، إنّما الكلام فى مورد خاص، و هو ترك سجدة واحدة، أو سجدتين فى الركعة الأخيرة.

فنقول: تارة يتذكر تركها أو ترك السجدتين قبل السلام، فلا إشكال فى وجوب الاتيان بها، و الدليل على ذلك أنّ المستفاد من الروايات المذكورة وجوب تدارك السجدة لو تذكر تركها قبل الركوع سواء كان فى الركعة الاولى من الصّلاة أو الثانية أو الثالثة، ففى صورة تركها فى الركعة الثانية و تذكر نسيانها قبل الدخول فى الركوع الثالثة، يجب تداركها مع أنّه أتى بالتشهد و القيام و التسبيح، فمن هنا نكشف أنّ محلّ تداركها باق لو تذكر تركها بعد التشهّد (مضافا إلى أنّه يمكن أن يقال فى وجه ذلك لو ترك سجدة واحدة أو سجدتين و تذكر بعد التشهّد بأنّه قبل الدخول فى الركن يكون محلّ التلافى باقيا لأنّه لا يوجب الرجوع و إتيان ما فات زيادة ركن)

---

(۱)- أقول: و لكن يمكن كون الراوى مع ذلك هو معلى بن خنيس المعروف، و لا ينافى صيرورته مقتولا في زمن الصادق عليه السّلام لإمكان كون سؤاله عن أبى الحسن عليه السّلام فى حال حياة الصادق و إمامته عليه السّلام فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۳

[فى ذكر نسيان السجدتين بعد السلام فى موردين]

و أمّا لو تذكر بعد السّلام فالكلام يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى ما ترك المصلّى السجدتين من الركعة الاخيرة و تذكر بعد السلام قبل فعل المنافى، فهل يقال ببطلان الصّلاة لأنّه ترك السجدتين و لا يمكن اتيانها لوقوع السلام، و بوقوعه مضى محل تداركهما، فتبطل الصّلاة، أو يقال بوجوب إتيانهما بعد السلام، لأنّ محل تداركهما باق، و السلام حيث وقع فى غير محله فلم تتمّ الصّلاة.

وجه بطلان الصّلاة هو أن يقال: بكون السّلام موجبا لخروج المكلّف من الصّلاة، لأنّه المخرج، و بعد كونه مخرجا فتمت الصّلاة و مضى محل تداركهما، كما لو وقع مبطل بعد السّلام ثمّ تذكر تركهما، و نسيان السجدتين معا فى ركعة واحدة مبطل للصّلاة.

وجه تداركهما و إتيان التشهّد و السلام بعدهما و صحة الصّلاة، هو أنّا لا نسلم كون كل سلام مخرجا، و لهذا لو سلّم ثمّ تذكر ترك ركعة، تقولون باتيان الركعة و صحة الصّلاة، و كذا لو سلّم سهوا بعد التشهّد الأوّل فليست الصّلاة مبطلة، فعلى هذا يكون محل تدارك السجدتين باقيا و يتداركهما و يأتى بالتشهد و السلام بعدهما، و تصح الصّلاة و الحق هذا.

أمّا المقام الثانى: و هو نسيان سجدة واحدة فى الركعة الأخيرة و تذكر نسيانها بعد السّلام قبل فعل المنافى، فقد يقال: بمضى محلّ تداركها و وجوب قضائها، لا إتيانها بعنوان الأداء ثمّ إتيان التشهّد و السلام بعدها، من باب أنّ السّلام مخرج، فهو خرج من الصّلاة فلا بدّ من قضائها، لأنّ بعد مضى محلّ التدارك يكون التكليف قضاء السجدة المنسية، و الالتزام بالفرق بين ما إذا ترك السجدتين فى الركعة

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۴

الاخيرة فتذكر بعد السّلام بأنّه يأتى بها و يأتى بعدها بالتشهد و السلام، و بين ترك سجدة واحدة فى الركعة الأخيرة و تذكر نسيانها بعد السّلام بأنّه مضى محلّ تداركها، بل لا بد من قضائها.

[فى التزام الفرق من جهتين]

أمّا وجه الفرق فهو أمران:

الأمر الأوّل: أنّه إن قلنا بصحة السّلام و كونه مخرجا فى ما ترك السجدتين من الركعة الأخيرة فيلزم من صحته فساده، لأنّه على تقدير صحته و وقوعه مخرجا يلزم بطلان الصّلاة، لأنّه ترك السجدتين و مضى محل تداركهما فيبطل السّلام و تفسد بفساده الصّلاة، و أمّا فى صورة ترك سجدة واحدة فلا يلزم من صحة السّلام فساده، لأنّه على فرض وقوعه صحيحا و إن وقع قبل السجود و لكن يكون صحيحا و مخرجا، و لازمه قضاء السجدة الواحدة و صحة الصّلاة و صحة السّلام مع فرض صحة الصّلاة.

الأمر الثانى: أنّه يمكن أن يقال: بأنّ السّلام إذا وقع قبل إتيان السجدتين فالسلام لم يكن مخرجا من الصّلاة من باب دلالة ما ورد فى أنّه إذا سلم ثمّ تذكّر عدم إتيان الركعة بأنّه يأتى بها و لا تبطل الصّلاة، على أنّ السّلام إذا وقع قبل إتيان الركن السابق عليه فلم يقع فى محله و لم يكن مخرجا، فإذا وقع قبل السجدتين من الركعة الأخيرة لم يكن مخرجا، فمحل تداركهما باق، و أمّا السجدة الواحدة فحيث أنها ليست بوحدتها ركنا فلا يجرى فيها ما جرى فى السجدتين، و السلام يكون مخرجا، فمضى محل تداركها.

[فى ردّ كلام الفرقين بين نسيان سجدة و نسيان سجدتين]

(و فى كلا الأمرين نظر، أمّا فى الأوّل فلو فرض لزوم فساد الصّلاة و فساد السّلام من صحة السّلام و وقوعه مخرجا، فهذا لم يصر سببا لعدم كونه مخرجا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۵

لو فرض وجود الدليل على وقوعه مخرجا فى أىّ محل وقع، و أمّا فى الثانى فيمكن أن يقال: بأنّا نستكشف من عدم بطلان الصّلاة إذا وقع السّلام ناسيا بعد التشهّد الأوّل و من دلالة الدليل على إتيان الركعة لو تذكر بعد السّلام نسيانها، بأنّه ليس السّلام فى أىّ محل و على أىّ وجه اتفق مخرجا فعلى هذا لا بد فى كون محل التدارك باقيا أو عدم بقاء محلّ تداركها من فهم كيفية مخرجية السلام، و لا يبعد عدم كون السّلام مخرجا مطلقا، بل لو وقع فى محلّه يكون مخرجا، و أمّا الرواية ۶ من الباب ۴ من أبواب التسليم من الوسائل، و هى حديث ميسر عن أبى جعفر عليه السّلام قال: شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم أحدهما قول الرجل «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» يعنى: فى التشهد الأوّل) فلا دلالة لهذا الحديث على كون السّلام مخرجا حتّى لو وقع نسيانا فى غير محلّه لأنّه لو فرض وقوع السّلام نسيانا بعد التشهّد الأوّل فلا تقول أنت ببطلان الصّلاة من باب السلام، فالنظر فى هذه الرواية يكون إلى خصوص صورة العمد، و أنّه لا تقل «السلام علينا» عمدا كما يصنعون العامة يقولونه فى التشهد، فتأمل).

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۶

السّابع من أفعال الصّلاة التشهد

اشارة

اعلم أنّ المسلم عند جميع المسلمين هو أنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم كان يجلس بعد الركعتين من صلاة الفجر، و بعد الركعتين الأوّلتين من ساير الصلوات اليومية، و كذا بعد الثالثة من المغرب، و بعد الركعة الرابعة من الرباعية، و يأتى بذكر، و يسمى تلك الجلسة مع الذكر الّذى فيها بالتشهد، فكون عمله صلى اللّه عليه و آله و سلم باتيان التشهّد من الامور المسلمة عند الخاصّة و العامة من المسلمين

و إنّما الكلام بينهم فى جهة اخرى، و هى أنّ العامة اختلفوا فى وجوب التشهدين و عدمه على أقوال:

قول بوجوبهما كما يظهر عن قليل

و قول بعدم وجوبهما، و هو المشهور عندهم

و قول بالتفصيل بين التشهّد الأوّل و الثانى: بأنّ الأوّل ليس بواجب، و الثانى يكون واجبا.

[فى انّ عند الامامية التشهدين واجبين]

و أمّا عند الخاصّة فكل من التشهدين واجب، لأنّا أصحاب النص و المقتفى

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۷

بآثار النبى و الائمة المعصومين عليهم الصّلاة و السلام، و ما وصل منهم إلينا يدلّ على وجوبهما كما نذكر إنشاء اللّه، هذا بالنسبة إلى أصل التشهّد و وجوبه.

[فى ذكر الروايات المربوطة بالتشهد و المستفاد منها]

اشارة

و أمّا الواجب فى التشهدين يظهر من العامة كيفيات مخصوصة و اختلافها يسير، و لكن فى كلها أدخلوا «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» فى التشهّد مع كونه من السّلام المخرج، و أمّا عندنا فالمستفاد من الأخبار كون الواجب فيهما أوّلا الشهادتين، فنذكر الأخبار و نقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: ما رواها عبد الملك بن عمر و الأحول عن أبى عبد اللّه عليه السّلام. «۱»

الرواية الثانية: و هى رواية مفصله رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام. «۲»

و هاتان الروايتان تشتملان على بعض ما يستحبّ فى التشهد، فلا يمكن استفادة وجوب خصوص الكيفية المذكورة فيهما، و من المعلوم عدم كون كلّ ما ذكر فى الأخيرة واجبا.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها زرارة (قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام ما يجزى من القول فى التشهّد فى الركعتين الأوّلتين؟ قال: أن تقول «أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له» قلت: فما يجزى من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: الشهادتين). «۳»

قد يقال: بأنّ مفاد الرواية كفاية شهادة واحدة فى التشهّد الأوّل و عدم لزوم

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳ من ابواب التشهّد من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳ من ابواب التشهّد من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۸

الشهادة بالرسالة، و لكن نقول: بأنّ الرواية من هذا الحيث ممّا أعرض عنها الأصحاب لعدم نقل فتوى على كفاية تشهد واحد فى التشهّد الأوّل إلّا عن صاحب الفاخر، و بعد كون الرواية ممّا أعرض عنه الاصحاب، فلا بدّ من ردّ علمه إلى أهله و لا يجوز العمل بها.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها عمر بن أذينة عن الفضيل و زرارة و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: إذا فرغ من

الشهادتين فقد مضت صلاته، فإنّ كان مستعجلا فى أمر يخاف أن يفوته فسلّم و انصرف أجزأه). «۱»

صدر الرواية يدلّ على مضى الصّلاة إذا فرغ من الشهادتين، و أمّا ذيلها فيحتمل أن يكون المراد هو الواجب الشهادتان فى التشهد، و الزائد عليهما من المستحبات و الاضافات الواردة فى بعض الروايات كالرواية الثانية، ليست داخلة فى التشهّد فبناء عليه بعد الشهادتين إن كان مستعجلا فى أمر يخاف أن يفوته فسلّم و انصرف أجزأه، و على كل حال تدلّ على كون الشهادتين فى التشهّد الأخير.

الرواية الخامسة: و هى ما رواها محمد بن مسلم (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: التشهّد فى الصلوات؟ قال: مرتين، قال: قلت: كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالسا فقل «اشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له و أشهد أنّ محمدا عبده و رسوله» ثمّ تنصرف، قال: قلت: فقول العبد: التحيات للّه و الطيبات و الصلوات للّه، قال: هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه). «۲»

[فى ذكر وجه كون الرواية الخامسة مضطربة]

و لم تكن الرواية خالية عن الاضطراب، فإنّك ترى أنّ المقصود من السؤال

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب التشهّد من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۴ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۸۹

الأوّل و هو قوله محمد بن مسلم (التشهد فى الصّلاة) غير معلوم و الكلام غير تمام، فهل سئل عن وجوب التشهد، أو عن وحدته و تعدده، أو عن كيفيته، نعم بعد الجواب بقوله عليه السّلام (مرتين) يفهم كون السؤال من وحدته و تعدده فقال (مرتين) يعنى يكون التشهّد الواجب مرتين، و ليس المراد من مرتين الشهادتين حتّى يكون السؤال عن الكيفية، فأجاب بأنّه مرتين أى: شهادتين، لأنّ المراد من مرتين هو كون التشهد مرتين اى دفعتين: دفعة بعد الركعة الثانية و دفعة بعد الثالثة أو الرابعة.

ثمّ بعد ما أجاب بأنّ التشهّد مرتين قال السائل (كيف مرتين) يعنى بعد كونه مرتين، فكيف كيفيتهما فقال عليه السّلام (إذا استويت جالسا فقل: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له و أشهد أنّ محمدا عبده و رسوله) ثمّ تنصرف يعنى: قل هاتين الشهادتين فى المرة الاولى و فى المرة الثانية يعنى: فى التشهّد الأوّل و فى الثانى كليهما، و أمّا احتمال كون (مرتين) الشهادتين، و كون قول السائل (كيف مرتين) يعنى: كيف كيفية الشهادتين، فبعيد لما قلنا.

ثمّ إنّه بعد كل ذلك قوله عليه السّلام (ثمّ تنصرف) يكون بحسب الظاهر يعنى تخرج من الصّلاة، فيستفاد من ذلك كون النظر فى الرواية إلى بيان كيفية التشهّد الثانى لا- الأوّل، و لا- فرق فى ذلك بين حمل (مرتين) على دفعتين كما قلنا، أو على حمله على الشهادتين أعنى: الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة، فالرواية لا تخلوا عن اضطراب. «۱»

---

(۱)- أقول: و يستفاد من الرواية كون كيفية التشهّد ما ذكر فيها بالبيان الّذى أفاده مدّ ظلّه العالى، و أمّا (تنصرف) فقابل للحمل على الانصراف إلى أمر آخر من واجبات الصّلاة، و عدم وجوب (التحيات للّه الخ) كما يشهد بذلك ذيل الرواية، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۰

الرواية السادسة: و هى ما رواها سورة بن كليب (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أدنى ما يجزى من التشهد، قال: الشهادتان). «۱»

الرواية السابعة: و هى ما رواها الحسن بن جهم (قال: سألته يعنى:

أبا الحسن عليه السّلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعة، قال:

إن كان قال «أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمدا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم» فلا يعد، و إن كان لم يتشهّد قبل أن

يحدث فليعد). «۲»

و كما ترى المذكور فى الوسائل فى النسخة الّتى عندى ذكر (أشهد) قبل قوله (محمدا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم) و لكن فى بعض نسخ الاستبصار ليس (اشهد) و يكون هكذا (و أنّ محمدا رسول اللّه).

ثمّ إنّ هذه الرواية و إن تكن متعرضة لبيان حكم آخر، و لكن يستفاد منه أنّ ذكر الشهادتين بالنحو المذكور فى الرواية كاف فى أداء الواجب من الشهادتين.

إذا عرفت ذلك يظهر لك كما قلنا أوّلا أنّ الشهادتين- أعني: الشهادة بوحدانية اللّه تعالى، و الشهادة برسالة رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم- واجب فى التشهّد لدلالة الروايات على ذلك، فهذا الأمر مسلم عندنا و يستفاد من الروايات.

[فى كيفية الشهادتين فى التشهد]

ثمّ يقع الكلام فى جهة، و هى أنّه هل المعتبر كيفية خاصة فى الشهادتين، أو لا يعتبر ذلك، بل يكفى كل لفظ دالّ على الشهادة بالوحدانية و الرسالة.

اعلم أنّ مفاد الرواية السادسة هو إجزاء الشهادتين بلا تصريح فيها باعتبار

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۴ من ابواب التشهّد من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۱

كيفية خاصة، و هل المتبادر من الشهادتين الشهادتان اللتان بهما يدخل الشخص فى ربقة الاسلام ظاهرا، فكان مراد أبى جعفر عليه السّلام فى جواب السائل ما يجزى من التشهد (قال: الشهادتان) يعنى الشهادتين المعهودتين عند المسلمين، فإنّ فى هاتين الشهادتين يكفى (أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أنّ محمدا رسول اللّه) أو يكون المتبادر من الشهادتين فى هذا الخبر الشهادتين المعهودتين عند المسلمين فى مقام التشهّد فى الصّلاة.

فإن كان المتبادر الأوّل فيكفى مجرد «أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أنّ محمدا رسول اللّه» و إن كان الثانى و سلّم كون المتعارف عند المسلمين فى ذكر التشهّد خصوص «أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له و أشهد أنّ محمدا عبده و رسوله» فلا بدّ من الاقتصار على خصوص هذه الكيفية.

و يستفاد من الرواية السابعة كفاية غير هذه الكيفية المعهودة، لكون مفادها كفاية «أشهد أن لا إله إلّا اللّه» بدون ضم (وحده لا شريك له) و كفاية «أشهد أنّ محمدا رسول اللّه» بدون ضم الشهادة بعبوديته، فان كنا نحن و الرواية السادسة و الرواية السابعة و بعض الروايات الاخرى الدالّة على ذكر كيفية معهودة، يكون مقتضى الجمع بينها كفاية مطلق ما يكون شهادة على الوحدانية و الرسالة، لأنّه ذكر بعد كيفية فى رواية كرواية زرارة، و ذكر كيفية اخرى فى رواية اخرى كرواية الحسن بن الجهم، و ذكر مطلق الشهادتين بدون التصريح بكيفية خاصة فى رواية اخرى كرواية كليب، يمكن أن يقال: بكفاية كل لفظ مشتمل على الشهادتين.

و لكن قد يقال: بأنّ الرواية الخامسة، و هى رواية محمد بن مسلم، تدلّ على إجزاء خصوص الكيفية المعهودة فى التشهد، و عدم كفاية غيرها.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۲

و لكن، كما قلنا أوّلا، يكون متن هذه الرواية مضطربا، و ثانيا نقول: بأنّه بعد كون «أشهد أن لا إله إلّا اللّه» هو الشهادة بالتوحيد، و لو

ضم عليه «وحده لا شريك له» لم يكن إلّا تأكيد الشهادة بالتوحيد، فلا يفهم العرف من كل من النحوين اى (أشهد لا إله إلّا اللّه) و (أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له) إلّا كون النظر فيهما إلى الشهادة بالتوحيد، لا خصوصية فى العبارة الاولى أو الثانية، بل يرى أنّ ما هو فى الأمر بالكيفيتين ليس إلّا أنّ العبد يشهد بالتوحيد، فعلى هذا بكل من النحوين يجوز الاتيان فى مقام الشهادة بالتوحيد، و كذلك فى الشهادة بالرسالة لا فرق بين أن يقال (و أشهد أنّ محمدا) أو أن يقال (و أنّ محمدا) فعلى هذا لا تعارض بين رواية محمد بن مسلم، أعنى: الرواية ۵، و بين الرواية الحسن بن الجهم، أعنى: الرواية ۷.

فيظهر لك أن ما قال بعض الاعاظم قدس سرّهم (المراد شيخنا الاستاد آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) «۱» من أنّه لا يكون معارض مع رواية محمد بن مسلم إلّا رواية الحسن بن الجهم، ليس فى محله، لعدم تعارض على ما قلنا بينهما.

فيمكن أن يقال: بعدم وجوب خصوص الكيفية المعهودة أعنى «أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له و أشهد أنّ محمدا عبده و رسوله» بل يكفى «أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أنّ محمدا رسول اللّه» و لكن الأحوط الاقتصار على الكيفية المعهودة. «۲»

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۲۷۱.

(۲)- أقول: أمّا أوّلا ما ينصرف من قوله عليه السّلام فى جواب سؤال السائل فى رواية كليب (الشهادتان) هو الشهادتان المعهودتان المتداول ذكرهما فى تشهد الصّلاة، لا التشهّد الّذى به يصير الشخص مسلما و محكوما بحكم الاسلام، و أمّا ثانيا ما أفاده مدّ ظله العالى من أنّ العرف يفهم من العبارة الواردة فى رواية محمد بن مسلم، و العبارة الواردة فى رواية الحسن بن الجهم هو

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۳

و أمّا بعض الأخبار الدالّة بظاهرها البدوى على كفاية التحميد فى التشهّد أو غيره و لو أنّ المصلّى لا يقرأ الشهادتين، مثل الرواية ۲ من الباب ۵ من أبواب التشهد و الرواية ۳ من الباب المذكور، فتكون فى مقام كفاية ذلك من الأذكار المستحبة، لا فى مقام بيان عدم وجوب الشهادتين (و لو فرض عدم تسليمك لذلك فالرواية غير معمول بها).

[فى ما يجب فى التشهد بعد الشهادتين]

فظهر لك ممّا مرّ وجوب الشهادتين فى التشهد، و قد مرّ الكلام فى كيفيّتهما، هذا كله فى ما قلنا بأنّه الواجب أوّلا فى التشهد، و أمّا ما يجب ثانيا أعنى: بعد الشهادتين، فهو الصلوات على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم، و كذلك على آله عليهم السلام، و يدلّ على ذلك مضافا إلى الآية الشريفة «۱» «إِنَّ اللّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً» بأن يقال: بأنّ الظاهر من الأمر فيها، أعنى (صَلُّوا) هو الوجوب، لما قلنا من أنّ ظاهر الأمر هو الطلب، و الطلب من المولى يقتضى أن يأتى العبد بمطلوبه، و لو ترك ما طلبه يصحّ للمولى المؤاخذة عليه و أنّه لم خرجت عن مراسم العبودية، و لم تأت مطلوبى، و مجرد الطلب كاف فى ذلك، و لا حاجة إلى اتعاب النفس فى إثبات أنّ الأمر حقيقة فى الطلب الّذى لا يرضى بالترك أعنى:

كون النظر فى وجوب الشهادة هو الشهادة بالتوحيد و الرسالة، و لا دخل فى الالفاظ المتداولة، فغير تمام لأنّ مفاد رواية محمد بن مسلم اعتبار الكيفية الخاصّة كما يفهم من رواية الحسن بن الجهم أيضا هذا، خصوصا مع أنّ فى إحداهما تكون الشهادة بالعبودية و الرسالة، و فى إحداهما تكون الشهادة بالرسالة فقط، فيقع التعارض بينهما، نعم يمكن أن يقال: بأنّه بعد ضم كل منهما بالآخر نفهم التخيير، و على كل حال الأحوط كما أفاده مدّ ظله العالى هو الاقتصار على الكيفية الخاصة المعهودة المتداولة، فافهم. (المقرر)

(۱)- السورة الاحزاب، الآية ۵۶.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۴

الوجوب، بل مجرد الطلب كاف فى صحة المؤاخذة، و لهذا قال سبحانه «۱» تعالى «مٰا مَنَعَكَ أَلّٰا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ»

فعلى هـذا يكون الظاهر من (صـلّوا) طلب الصّـلاة و لو ترك المطلوب يصـحّ العتاب و العقاب عنـد العقلاء، و بعد كون الأمر فى الآية ظاهرا فى الوجوب، و يكون الاجماع على عدم وجوب الصّـلاة على النبى صـلى اللّه عليه و آله و سـلم فى غير الصّلاة، مع ضم إجماع آخر عليه، و هو الاجماع على عدم وجوب الصّـلاة عليه فى الصّـلاة فى غير حال التشهد الأوّل و الثانى، فتدلّ الآية على وجوب الصّلاة عليه فى التشهدين.

[فى ان دلّت الآية الشريفة على الوجوب بنحو الاجمال]

إن قلت: كل ذلك مبنى على كون الأمر (صلّوا) للوجوب، و نحن نمنع ذلك و نقول: بأنّه يدور الأمر بين تقييد المتعلّق و المادة، و هو الصـلاة و اختصاصه بخصوص حال التشـهّد من الصـلاة و بين التصـرف فى الهيئة و حمل الأمر على الاسـتحباب، و التصرف فى الهيئة أهون، فيحمل الأمر على الاستحباب، فلا تدلّ الآية على وجوب الصّلاة على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم.

نقول: بأنّ الآيـة تـدلّ على نحو الاجمال على وجوب الصّـلاة، لأنّه من الواضـح عدم كون إطلاق له مثل ساير الآيات الدالّة على بعض الأحكام، فقوله تعالى (اقيموا الصّلاة) لا يدلّ إلّا على وجوب إقامة الصّلاة فى الجملة، و أمّا كون الواجبة أىّ صلاة فتدلّ عليه الروايات و الأخبار، كـذلك هـذه الآيـة تدلّ على وجوب صـلاة عليه فى الجملة، و بعد الاجماع على عدم وجوب ذلك فى غير الصّـلاة، و بعد الاجماع على عدم وجوب ذلك فى الصّلاة فى غير التشهد، و بعد الاجماع و التسلّم على وجوبه

---

(۱)- السورة الاعراف، الآية ۱۲.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۵

فى التشهد، نفهم أنّ مورد وجوبه هو فى التشهّد فى الصّلاة.

[لا يرد اشكال تخصيص الاكثر]

فبهذا البيان لا يرد إشـكال تخصـيص الأكثر بأن يقال: بأنّه لو انحصـرنا مورد وجوب الصّـلاة بالتشهد فيلزم تخصيص الأكثر، لأنّه خرج غير مورد الصّلاة، و خرج من الصّلاة غير مورد التشهد.

لأنّـا نقول: بـأنّ أمر (صـلّوا) يـدلّ على وجوب الصّـلاة، و مقتضاه أوّلا ليس إلّا صـرف مطلوبيـة وجود ما منه فى أىّ حال، و بعـد دلالة الـدليل، و هو الاجمـاع، على عـدم وجوبه فى غير حال التشـهد، نفهم كون مورده التشـهدين، و ثانيا قلنا: بعـدم كون الآيـة إلّا فى مقام وجوبه فى الجملـة، و أمّـا محلّه فقـد ثبت من الخارج، و هو ضمّ الاجماعين بالآخر كما قلنا، فيسـتفاد من الآيـة بالبيان المتقـدم وجوب الصّلاة على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم فى التشهد.

إن قلت: إنّ غايـة مـا قلت وجوب الصّـلاة فى التشـهد، و أمّـا كونه من واجبـات التشـهد فغير معلوم، و يحتمـل كونه واجبا مسـتقلا فى الصّلاة.

نقول: احتمـال كونه واجبـا مسـتقلا- بـأن يكون له ثواب مسـتقل لو أتى به، و عقاب مسـتقل لو تركه غير الثواب العقاب المترتب على فعل الصّلاة و تركها، و لا يضر تركه بالصّلاة- فى غير محلّه.

أمّا أوّلا لتسلّم ذلك (و ثانيا لأنّ المستفاد من الروايات كون الصّلاة عليه و على آله من أجزاء التشهّد لا شيئا مستقلا، فبعد دلالة الآية يكون من أجزائه الواجبة) و مضافا إلى بعض الروايات الدالّة على ذلك مثل الرواية ۱ من الباب ۳ من أبواب السجود أعني: ما رواها عبد الملك بن عمر و الأحوال عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: التشهّد في الركعتين الأوّلتين «الحمد للّه أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۶

و أشهد أنّ محمدا عبده و رسوله اللّهم صلّ على محمد و آل محمد و تقبّل شفاعته و ارفع درجته» و كونها في خصوص التشهّد الأوّل لا يضرّ بالمقصود، لأنّ التشهّد الأوّل و الثاني من باب واحد، و كونها مشتملا.

على (الحمد للّه) في أوّله و (تقبل شفاعته و ارفع درجته) في آخره لا يضر بالاستدلال، لأنّ استحبابهما ثبت من الخارج، فالباقي باق على لزوم إتيانه.

[استدلّ برواية ۱ و ۲ من الباب ۱۰ على وجوب الصّلوات عليه و على آله]

و استدل بالرواية ۱ و ۲ من الباب ۱۰ من أبواب التشهّد على وجوب عليه و على آله.

و استشكل بأنّ الروايتين واحدة لكون الراوي في كل منهما أبو بصير و زرارة، و بعد وحدتهما فيمكن أن يكون الصادر الرواية الثانية، و هي لا تدلّ على المطلوب، لأنّ في المنزّل عليه، و هو الصوم و الزكاة، ليست صحة الصوم منوطا بالزكاة، فكذلك ليست صحة الصّلاة موقوفا على الصّلاة على النبي و آله صلّى اللّه عليهم.

و يمكن دفعه بأنّه في المنزّل عليه كون التنزيل من باب المبالغة، أو جهة اخرى لا يوجب رفع اليد عن الظاهر في المنزّل، فتأمّل).

فمضافا إلى الآية الكريمة المتقدمة و مضافا إلى بعض الأخبار هو كون عليه و على آله صلوات اللّه عليهم من أجزاء التشهدين من الصّلاة من المسلّمات عندنا، و لم ينقل الخلاف فيه إلّا عن الصدوقين قدس سرّهم و عن ابن جنيد من أنّه التزم بالاجتزاء بها في أحد التشهدين مع الاشكال في صحة النسبة إلى الصدوقين قدس سرّهم كما ذكر في الجواهر، و بعد كونه من المسلمات فلا مجال للاشكال في وجوبها

[في انّ في العامّة من يقول بوجوب الصّلوات على محمد و آله في التشهد]

، و في العامة من

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۹۷

يقول بوجوب الصّلاة على النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم و هو مختار «۱» الشافعي في خصوص التشهد الأخير، و فيهم من يقول «۲» بوجوب الصّلاة على آله في التشهّد و هو البويحي من أصحاب الشافعي و أحمد في إحدى الروايتين.

فعلى هذا تدلّ على وجوب الصّلاة على النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم الآية الشريفة و على وجوب الصّلاة عليه و على آله بعض الأخبار و ما قلنا من التسلّم الّذي يكون في المسألة، فمن جملة ما وجب في التشهدين الصّلاة على رسوله و على آله صلوات اللّه عليهم. «۳»

[في ذكر امور مربوطة بالمقام]

اشارة

ثمّ إنّ هنا امورا نتعرض لها:

الأمر الأوّل:

لا یجب عندنا غیر الشهادتین و الصّلاة علی النبی و آله صلوات اللّه علیه و علیهم فی التشهد، و أمّا الأذکار الواردة فی بعض الروایات غیر ما ذکر تکون مستحبا، و أمّا العامة فهم یقولون بأذکار فی التشهّد و فیها «السلام علی النبی» و «السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین» قبل الشهادتین، و عندنا لیس «السلام علی النبی و رحمة اللّه و برکاته» واجبا و أمّا «السلام علینا» فعندنا یکون من السلام المخرج، و لا یجوز إتیانه فی التشهّد الأوّل، و محلّه بعد التشهّد الثانی علی نحو یأتی الکلام فیه إنشاء اللّه.

---

(۱)- تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۲۳۲.

(۲)- تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۲۳۳.

(۳)- أقول: لم یتعرض سیدنا الاعظم مدّ ظله العالی لکیفیة الصّلاة، و لکن الأحوط الاقتصار علی الکیفیة الخاصّة المعهودة، و هی «اللّهم صلّ علی محمد و آل محمد» لذکر هذه الکیفیة فی بعض الأخبار فتأمل جیدا. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۹۸

الأمر الثانی:

لو نسی المصلّی التشهد، فتارة یقع الکلام فی التشهّد الأوّل، و تارة یقع الکلام فی التشهّد الثانی.

أمّا الکلام فی التشهّد الأوّل فنقول: ما یستفاد من الروایات هو أنّه لو تذکر نسیانه قبل الرکوع من الرکعة الثالثة، فیرجع و یأتی بالتشهد و بما بعده من واجبات الصّلاة، و لو تذکر نسیانه بعد الدخول فی الرکوع فیمضی فی صلاته و یتمها، یسجد سجدتی السهو (فارجع الباب ۷ من أبواب التشهد)، و لیس فی الروایات ما یدلّ علی وجوب قضاء التشهّد المنسی بعد الصّلاة، و لکن وجوب قضائه بعد الفراغ من الصّلاة، ثمّ إتیان سجدتی السهو مسلّم لأنّ ظاهر الاصحاب قدس سرّهم وجوبه، فلو لو نقف علی نصّ دال علی وجوب قضاء التشهّد المنسی بعد الصّلاة، فلا یصیر سببا لمنع وجوبه، لأنّه بعد ما نعلم أنّ فی الجوامع الأوّلیة کانت أخبارا و لم تصل إلینا تلک الجوامع، و رأینا بأنّ مشهور القدماء أو جمیعهم متفقون علی وجوب قضاء التشهد، نکشف وجود نصّ فی المسألة دالّ علی ذلک و لم یصل إلینا.

و أمّا الاستدلال علی وجوب قضاء التشهّد الأوّل لو نسیه بالروایة الّتی رواها علی بن أبی حمزة (قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: إذا قمت فی الرکعتین الأولتین و لم تشهد فذکرت قبل أن ترکع فاقعد فتشهد، و إن لم تذکر حتّی ترکع فامض فی صلاتک کما أنت، فاذا انصرفت سجدت سجدتین لا رکوع فیهما، ثمّ تشهد التشهّد الّذی فاتک). «۱»

بدعوی أنّ قوله علیه السّلام فی ذیل الروایة (ثمّ تشهد التشهّد الّذی فاتک) یدلّ علی

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۲۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۹۹

وجوب قضاء التشهد، لأنّ مفاده قضاء التشهّد الّذی فات عنه.

و لكن الاستدلال غير تمام لأنّ ما هو المسلم عند الأصحاب قدس سرّهم وجوب قضاء التشهّد بعد السّلام أوّلا، ثمّ إتيان سجدتى السهو، فالرواية لا تكون دليلا لهم لأنّ مفادها وجوب قضاء التشهّد بعد سجدتى السهو، و المراد من الرواية ظاهرا هو التشهد الّذى يؤتى فى سجدتى السهو، و أنّه يأتى بالتشهد بهذا النحو، فلا تفيد للمقصود.

و كذلك لا وجه للاستدلال على وجوب قضاء التشهّد المنسى بالرواية ١ من الباب المذكور، و هى ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا نسيت شيئا من الصّلاة ركوعا أو سجودا أو تكبيرا، ثمّ ذكرت فاصنع الّذى فاتك سواء.

لأنّه يوجب أوّلا تخصيص الأكثر لعدم الالتزام بقضاء شىء من واجبات الصّلاة إلا التشهّد و السجدة الواحدة، فلا يمكن الأخذ بعمومها، و ثانيا يوجب الأخذ بعمومه لتخصيص المورد لعدم قضاء فى الركوع المنسى و التكبير المنسى، لأنّه لو ترك الركوع نسيانا أو مضى محل تداركه تبطل الصّلاة.

كما أنّه لا وجه للاستدلال على وجوب قضاء التشهّد بالرواية ۶ من الباب ٣ من أبواب الخلل و هى ما رواها حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل ينسى عن صلاته ركعة، أو سجدة، أو الشىء منها ثمّ يذكر بعد ذلك، فقال:

يقضى ذلك بعينه، فقلت: أ يعيد الصّلاة؟ فقال: لا.

لما قلنا فى الرواية السابقة، و لكن مع ذلك كما قلنا بعد تسلّم وجوب قضاء التشهد يجب قضائه، هذا كله فى ما نسى التشهّد الأوّل.

[الكلام فى حكم نسيان التشهّد الثانى]

اشارة

و أمّا الكلام فى حكم نسيان التشهّد الثانى و تذكر نسيانه بعد السّلام الواجب

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٠٠

قبل فعل المنافى من حيث وجوب قضاء هذا التشهّد و عدمه، و وجوب سجدتى السهو و عدمه، أو وجوب الرجوع و إتيان التشهّد ثمّ السّلام بعده و عدمه، فما يمكن ان يقال: بكونه مربوطا بالمقام روايات:

[ذكر روايات الباب]

الرواية الاولى:

و هى ما رواها محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام (فى الرجل يفرغ من صلاته و قد نسى التشهّد حتّى ينصرف، فقال: إن كان قريبا رجع إلى مكانه فتشهد، و إلّا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه، و قال: إنّما التشهّد سنة فى الصّلاة). «١»

يحتمل كونها متعرضة لحكم خصوص نسيان التشهّد الأول، و يحتمل كونها متعرضة لخصوص الثانى، و يحتمل كونها متعرضة لحكم كليهما.

أمّا الاحتمال الأوّل فبعيد فى الغاية.

و أمّا الاحتمال الثانى فيمكن أن يقال فى تقويته: بأنّ قوله عليه السّلام فى الرواية (يفرغ من صلاته و قد نسى التشهّد حتّى ينصرف) كون الانصراف بعد نسيان التشهد و عدم فصل بينهما (خصوصا لو كان الانصراف كناية عن السلام) فيكون ذلك قرينة على كون المنسى التشهّد الثانى.

و أمّا وجه الاحتمال الثالث فهو أن يقال: إنّ ظاهر الرواية كون التذكر بعد الانصراف، فيستفاد من الرواية نسيان تشهد و تذكار نسيانه

بعد الانصراف من الصّلاة، و بترك استفصال الامام عليه السّلام من كون المنسى التشهّد الأوّل أو الثانى، نفهم عدم كون فرق بين كون المنسى التشهّد الأوّل أو الثانى من حيث حكم وجوب

---

(١)- الرواية ٢ من الباب ٧ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٠١

الاتيان بعد السّلام و دالا على أنّ وجوب إتيانه بعد الانصراف عبارة عن قضائه.

و يمكن أن يقال: بأنّ الدليل على كون اتيانه بعد السّلام بعنوان القضاء- لا من باب كون المراد من الأمر باتيانه من باب بقاء محله، و وقوع السّلام فى غير محله، و عدم كونه مخرجا فى هذه الصورة- قوله عليه السّلام فى ذيل الرواية (إنّما التشهّد سنة، فى الصّلاة) يعنى حيث يكون التشهّد سنة، لا فرضا مثل الركوع و ساير الأركان، فلا يضر نسيانه بالصّلاة، و يكفى قضائه فى حال تذكر نسيانه.

و لكن يمكن أن يقال فى دفعه: بأنّ قوله عليه السّلام (إنّما التشهّد سنة) يكون فى مقام بيان ما قال فى ذيل الرواية (إن كان قريبا رجع إلى مكانه فتشهد و إلّا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه) بأنّه حيث يكون التشهّد سنة، فلو تذكر و لم يكن قريبا من مكانه لا مانع من إتيانه فى غير المكان الّذى صلّى فيه، و يكتفى أن يطلب مكانا نظيفا.

الرواية الثانية:

و هى ما رواها أبو بصير (قال: سألته عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال: يسجد سجدتين يتشهّد فيهما). «١»

و هذه الرواية على تقدير إطلاقها لنسيان التشهّد الأوّل و الثانى، فلا يدلّ إلّا على وجوب سجدتى السهو لأجل نسيان التشهد، و أمّا وجوب قضائه فلا تدلّ عليه، بل يمكن أن يقول أحد: بأنّ هذه الرواية، و كذا بعض الروايات الواردة فى نسيان التشهّد المذكور فى هذا الباب على تقدير إطلاقها للتشهد الأوّل و الثانى، تدلّ على عدم وجوب قضاء التشهد، لأنّها تدلّ على وجوب سجدتى السهو فقط لو نسى التشهد إلّا أن يقال: بأنّ كل هذه الروايات يكون متعرضا لنسيان التشهّد قبل

---

(١)- الرواية ۶ من الباب ٧ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٠٢

الركوع و بعد الركوع فلا إطلاق له يشمل للتشهد الثانى.

الرواية الثالثة:

و هى ما رواها محمد بن على الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يسهو فى الصّلاة فينسى التشهد؟ قال: يرجع فيتشهد، قلت: ليسجد سجدتى السهو؟ فقال: لا، ليس فى هذا سجدتا السهو). «١»

حمل هذه الرواية على التشهّد الأخير ممكن لأنّ الأمر بالرجوع مطلقا بدون تقييد الأمر بكونه قبل الركوع شاهد على كون المنسى التشهّد الأخير، إذ حملها على التشهد الأوّل محتاج إلى حمل الرواية على ما قبل الركوع من الركعة الثالثة، مع عدم تصريح فى الرواية به، و إطلاقها يقتضى الرجوع فى أى حال يكون الشخص، فلو حمل على التشهّد الثانى لم يمض محل تداركه و لو بعد السلام، غاية الأمر وقع بلا محلّ و كونه موجبا لخروجه من الصّلاة مطلقا محلّ كلام.

فيمكن حمل الرواية على التشهّد الأخير، كما أنّه يحتمل كون المراد الأول، و لا بدّ من حملها على ما إذا كان التذكر قبل ركوع الركعة الثالثة، و لكن حيث قال فيها (يرجع فيتشهد) يستفاد منها عدم كون التشهّد ممّا فات من المصلّى بل يكون محل تداركه باقيا، و

يكون أداء لا قضاء فهى تدلّ على عدم وجوب قضاء الثانى لو تذكر بعد السلام، بل لا بدّ من اتيانه و يكون فى محله، فيكون على هذا اداء.

و أمّا الرواية ۷ و ۸ من الباب ۷ من أبواب التشهّد الدالتان على بطلان لو ترك التشهد، فلم يعمل بهما و لا بدّ من رد علمها إلى أهلها.

[الكلام فى مقتضى القاعدة فى المورد]

إذا عرفت حال الروايات نقول: أمّا مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۹ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۰۳

الروايات فهو وجوب تـدارك التشـهّد و إتيان السّـلام بعـدها، لعـدم مضـى محلّ تداركه و لكن هنا كلام آخر و هو أنّه إن قلنا: بكون السّـلام مخرجـا إذا وقع فى محلّه مع رعايـة الـترتيب المعتبر، و من الترتيب وقوعه بعـد التشـهد، و إذا لم يقع السّـلام فى محله لم يكن مخرجا، و لم يكن المصلّى فارغا من الصّلاة فعلى هذا لا بد من العمل على طبق القاعدة فى ما نحن فيه باتيان التشهّد فى ما تذكر بعد السّلام نسيانه و لم يأت بالمنافى، إتيان السّلام بعد التشهد.

و أمّا لو قلنا: بكون السّـلام مخرجا كيفما اتفق و أينما اتفق، ففى ما نحن فيه خرج من الصّـلاة، و لا مجال لتدارك المنسـى فى الصّلاة لخروجه بالسـلام من الصّـلاة، فيأتى الكلام فى أنّه هل يجب قضاء التشـهّد أم لا، و قد قلنا فى حاشـيتنا على العروة الوثقى بأنّ (السلام الواجب ليس مفوّتا لمحل السـجدتين فى الركعة الأخيرة على الأقوى كما مر، و أمّا السـجدة الواحدة و التشهد منها إذا تذكر بعده قبل المنافى ففيهما إشـكال أحوطه الاتيان بهما بقصد ما فى الذمّة و بما يترتب عليهما و سجدتا السهو لما فى ذمته بسبب نقص السجدة أو التشهد، أو زيادة السلام) و لما نرى كلمات القدماء قدس سرّهم من السيد رحمه اللّه فى جمل العلم «۱» و العمل و ابن براج «۲» رحمه اللّه فى شـرح قول السيّد رحمه اللّه (و المذكور من السلار فى المراسم) أنّه يجب إتيان التشهد، ثمّ السّلام بعده و الشيخ رحمه اللّه فى المبسوط «۳».

---

(۱)- جمل العلم و العمل، ج ۳، ص ۳۶.

(۲)- المهذب، ج ۱، ص ۱۵۶.

(۳)- المبسوط جلد ۱ صفحه ۱۲۲.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۰۴

[السلام قبل التشهد ليس مخرجا من الصّلاة]

نعم كلامه يكون فى موضع أخر من المبسوط «۱» على نحو يقبل الانطباق على ما قلنا من حيث عـدم قصـد الأداء و القضاء، لأنّ مفاد عبـارة الشـيخ رحمه اللّه ربّمـا يكون ذلك حيث عبّر بلفظ القضاء و إتيان السّـلام بعـده، و على كل حال يكون الواقع قبل التشـهّد غير مخرج، هذا تمام الكلام فى ما يهمّنا البحث عنه فى التشهد.

و الحمد للّه أوّلا و آخرا و صلّى اللّه على رسوله و آله أجمعين.

---

(١)- المبسوط، ج ١، ص ١٥٥.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٠۵

الثامن من أفعال الصّلاة التسليم

اشارة

اعلم أنّ الكلام فى التسليم يقع فى امور:

الأمر الأوّل:

لا- إشكال فى أنّ النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم كان يسلّم فى آخر صلاته، و على ذلك كان عمله، بل و عمل المسلمين من الصحابة و غيرهم، و كان أمر السّلام و إتيانه فى آخر الصّلاة من الأمر المفروغ عنه عند الخاصّة و العامة و إن كان الكلام بينهم فى وجوبه و استحبابه.

و يظهر للناظر فى الآثار و الأخبار من أنحاء الأسئلة و الأجوبة كونه مذكورا فى آخر الصّلاة، و يكون من الصّلاة مثل ساير ما يكون من الصّلاة كالركوع و السجود و غيرهما، بل ربما يرى أمره من حيث الوضوح أولى من بعض ما يعتبر فى الصّلاة، بحيث ما يرى فى الأخبار يكون نوع الأسئلة و الاجوبة عن خصوصياته.

و كلها شاهد على عدم كلام عند المسلمين فى أصله، و لهذا كانوا يسألون عن بعض خصوصياته، مثلا من طروّ الحدث بينه و بين التشهد، أو من كيفية التسليم، أو من أن الامام كيف يسلّم و المأموم كيف يسلّم، فكون العمل على إتيان السّلام فى

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٠۶

آخر الصّلاة، و كون مفروغية ذلك مستفادا من مطاوى الأسئلة و الأجوبة الواردة فى الروايات ممّا لا كلام فيه.

الأمر الثانى:

اشارة

يقع الكلام فى أنّه بعد كون العمل على التسليم فى آخر الصّلاة، فما صورة هذا التسليم؟

اعلم أنّ صيغ السّلام لا تكون خارجة عن الثلاثة المعروفة، و هى عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته و السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين و السلام عليكم و رحمة اللّه (و بركاته عليه) أو بدون ذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا عند العامة فلا إشكال فى كون التسليم الّذى يذكر فى آخر الصّلاة و بعنوان المخرج لا يكون الصيغتين الأوّلتين لأنّهم يعدّونهما جزءا للتشهّد، و يذكرونهما قبل الشهادتين من التشهد، كما يظهر ذلك لمن يراجع بما هو كيفية التشهّد عندهم (فارجع الخلاف و بداية المجتهد) فلا إشكال عندهم فى أنّ السلام المخرج ليس إلّا الصيغة الثالثة، أعنى: (السلام عليكم) مع كون الخلاف بينهم فى كون خصوص السّلام هو المخرج، أو كلّ ما يفعل المصلّى بعد التشهد، هذا عند العامة.

و أمّا عنـد الخاصّیـة فإنّهم و ان لم یقولوا بمقالـة العامـة من کون (السـلام علینا) جزءا للتشـهد، و لکن الظاهر منهم (إلّا عنـد شاذ) کون (السـلام علی النبی) جزء للتشـهد، و عـدم کونه السّـلام المخرج، و لاـ إشـکال فی أنّ المسـتفاد من جلّ أخبارنا کون السـلام المعهود المذکور فی آخر الصّلاة هو (السلام علیکم).

و یـدلّ علی ذلک الأخبار المـذکورة فی الأبواب المختلفة، فإنّ المسـتفاد منها کون السـلام هو (السـلام علیکم) مثل هذه الروایة، فإنّ فیها قال (ثمّ التفت فإذا أنا

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۰۷

بصفوف من الملائکة و النبیین و المرسلین، فقال لی: یا محمد سلّم، فقلت: علیکم و رحمة اللّه و برکاته). «۱»

مثـل الروایـة الّتی فیهـا قال (و صـلّوا لأنفسـهم رکعـة، ثمّ سـلّم بعضـهم علی بعض، ثمّ خرجوا إلی أصـحابه فأقاموا بإزاء العـدو، و جاء أصـحابهم فقاموا خلف رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله و سـلم تکبّر و کبروا و قرا فانصـتوا و رکع فرکعوا و سـجد فسجدوا، ثمّ جلس رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم فتشهد، ثمّ سلّم علیهم فقاموا، ثمّ قضوا لأنفسهم رکعة، ثمّ سلّم بعضهم علی بعض). «۲»

و یستفاد من قوله (ثمّ سلّم بعضهم علی بعض) و من قوله (ثمّ سلم علیهم) بأنّ السلام کان (السلام علیکم) لا (السلام علینا) لأنّه بعد ما قال (سلّم بعضهم علی بعض) و من قوله (ثمّ سلم علیهم) نفهم أنّ السّلام کان بعنوان الخطاب، و هو لیس إلا (السلام علیکم).

و مثل الروایة ۴ من الباب المذکور، و مثل الروایة ۲ من الباب ۳ من أبواب التشهد، و مثل الروایة ۲ من الباب ۴ من أبواب التشهد.

[یستفاد من الاخبار کون السّلام (السّلام علیکم)]

فالمسـتفاد من هذه الروایات هو کون التسـلیم فی آخر الصّـلاة، و لا إشـکال فی أنّ السّلام هو (السلام علیکم) لکون المعهود منه عند المسـلمین من الخاصّة و العامة هو (السـلام علیکم) بل بعضـها نصّ فی ذلک، مثل الروایة الّتی رواها أبی بصیر «۳»، لأنّ فیها بعد ذکر (السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین) قال (ثمّ تسلم) و من

---

(۱)- الروایة ۱۰ من الباب ۱ من ابواب افعال الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۲ من ابواب صلاة الخوف من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۳ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۰۸

الواضح أنّ المراد من السّلام الّذی أمر به بعد (السلام علینا) لیس إلّا (السلام علیکم) فما علیه العمل و یکون علی طبقه بعض الروایات فی طرقنا، هو کون المخرج الواقع فی آخر الصّلاة هو (السلام علیکم).

[یستفاد من الاخبار کون السّلام (السلام علینا و علی عباد للّه الصالحین)]

اشارة

نعم هنا بعض الأخبار الوارد فی طرقنا فیه التعرض و الذکر عن (السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین) و صار سببا لأن یقال، کما قال بعض، بـأنّه السّـلام المخرج أیضـا مثل (السـلام علیکم) أو أنّه لو قال (السـلام علینا) یکون (السـلام علیکم) مسـتحبا أو أنّ مجموعهما المخرج و محلل الصّلاة،

[فی ذکر الروایات فی الباب]

اشارة

فنذکر بعونه تعالی هذه الطائفة من الأخبار فنقول:

الروایة الاولی: و هی ما رواها میسر عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: شیئان یفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل (تبارک اسمک و تعالی جدک و لا إله غیرک) و إنّما هو شیء قالته الجن بجهالة فحکی اللّه عنهم، و قول الرجل (السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین). «۱»

الروایة الثانیة: و هی ما رواها محمد بن علی بن الحسین (قال: قال الصادق علیه السّلام: أفسد ابن مسعود علی الناس صلاتهم بشیئین بقوله (تبارک اسم ربک و تعالی جدک) و هذا الشیء قالته الجن فحکی اللّه عنها، و بقوله (السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین) یعنی: فی التشهّد الأوّل). «۲»

مفاد الروایتین فساد الصّلاة بقول الرجل: تبارک اسمک الخ، و هو ما قاله الجن کما یظهر من قوله تعالی فی سورة الجن نقلا عنهم و (السلام علینا) و یمکن أن یکون

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۲ من ابواب التشهّد من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۱۲ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۰۹

قوله (یعنی: فی التشهّد الأوّل) فی الروایة الثانیة من نفس الصّدوق رحمه اللّه لا من کلام الصادق علیه السّلام.

و لا یخفی علیک أنّه لا یستفاد منهما إلّا کون (السلام علینا) ممّا یفسد به الصّلاة، فیحتمل أن یکون وجه فساد الصّلاة به من باب کونه محلل و مخرجه، کما توهم بعض من استدل بهما علی کون (السلام علینا) مثل (السلام علیکم) مخرجا و محلّلا، و یحتمل أن یکون فساد الصّلاة به من باب کونه من کلام الادمی، و حیث یکون کلام الآدمی مفسدا فی أثناء الصّلاة لها، فقال علیه السّلام: یفسد به الصّلاة، و الاحتمال الثانی إن لم یکن أقوی فلا أقل من عدم ظهور للروایتین فی الاحتمال الأوّل.

الروایة الثالثة: و هی ما رواها الحلبی (قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام کلّ ما ذکرت اللّه عز و جل به و النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم فهو من الصّلاة، و إن قلت: السّلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، فقد انصرفت). «۱»

الروایة الرابعة: و هی ما رواها ابو کهمس عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن الرکعتین الأولتین إذا جلست فیهما للتشهد، فقلت و أنا جالس (السلام علیک أیّها النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم و رحمة اللّه و برکاته) انصراف هو؟ قال: لا، و لکن إذا قلت (السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین) فهو الانصراف). «۲»

و لا یستفاد من هاتین الروایتین إلّا کون (السلام علینا) موجبا للانصراف من الصّلاة، و به یخرج الشخص من الصّلاة، و لکن کما قلنا فی الروایتین الاولتین من احتمال وجه کونه انصرافا للصّلاة، هو کونه کلام الآدمی، فإذا وقع کلام الآدمی

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴ من ابواب التسلیم من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۴ من ابواب التسلیم من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۰

یوجب الانصراف من الصّلاة لفساد الصّلاة به، و هذا غیر کونه مخرجا للصّلاة کالسّلام علیکم.

الروایة الخامسة: و هی ما رواها أبو بصیر، و هی روایة مفصّلة (و قال فی آخرها: و السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، ثمّ تسلّم). «۱»

و هذه الرواية تدلّ على أنّ السّلام الآخر غير «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين».

الرواية السادسة: و هى ما رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا نسى الرجل أن يسلّم، فإذا ولى وجهه عن القبلة و قال (السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين) فقد فرغ من صلاته). «۲»

أمّا مفاد الرواية، فمن قوله عليه السّلام (إذا نسى الرجل أن يسلم) يستفاد أنّ مورد الرواية مورد نسيان الشخص السلام، فقال (إذا ولى وجهه عن القبلة).

[فى ذكر الاحتمالات فى الرواية السادسة]

ففى هذا احتمالان، فتارة يكون مفروض كلامه ما إذا ولى عن القبلة بيسير بحيث لم يتحقّق الانحراف المبطل للصّلاة و المنافى لها، و تارة يكون مفروض الكلام هو إذا ولى عن القبلة بحيث تحقق المنافى.

فإن كان الأوّل، و لم يكن الواو فى قوله بعده (و قال السّلام علينا) الواو الحالية، فيكون مفاد الرواية أنّه إذا نسى الرجل التسليم و ولى عن القبلة، لكن لا بمقدار يكون منافيا مع الصّلاة، و قال بعد ما ولى (السلام علينا) فقد فرغ من

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳ من ابواب التشهّد من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳ من ابواب التسليم من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۱

صلاته، فيكون مفادها هو حصول الفراغ من الصّلاة باتيان (السلام علينا) فتدل الرواية على كونه مخرجا فى هذا الفرض.

و لكن هذا خلاف ظاهر الرواية لأنّ ظاهر قوله (ولى عن القبلة) هو الاستدبار عنها و إن كان الواو الواقع قبل قوله (السلام علينا) حالية يكون المراد أنّه إذا نسى و ولى بمقدار لم يكن منافيا مع الصّلاة، و الحال أنه قال (السلام علينا) قبل ان ولى وجهه عن القبلة، فقد فرغ من صلاته، فيكون مفاد الرواية هو الفراغ من الصّلاة فى صورة نسيان السّلام إذا قرء (السلام علينا) قبل التولية عن القبلة.

و على هذا تدلّ الرواية على كون السّلام المخرج غير (السلام علينا) و لكن اكتفى فى هذه الصورة (بالسلام علينا).

و إن كان الثانى أعنى: يكون المراد من (ولى عن القبلة) هو التولية عنها بحيث تحقق المنافى، و لم تكن الواو فى قوله (و قال السّلام علينا) حالية، فيكون المراد أنّه إذا نسى السّلام و ولى عن القبلة بحيث تحقق المنافى و (قال السّلام علينا) بعد ذلك، فقد فرغ من الصّلاة.

فيشكل الأخذ بهذا الاحتمال، لأنّه بعد حصول المنافى بالاستدبار و تذكر نسيان السلام، فقد فرغ من الصّلاة و صلاته مجزية لحديث (لا تعاد) سواء يأتى بعد ذلك (بالسلام علينا) أو لم يأت به، و أمّا لو كان المراد من (ولى) هو التولية عن القبلة و كانت الواو فى قوله (و قال السّلام علينا) حالية، فيكون المراد هو أنّه إذا نسى السلام و الحال أنّه قال (السلام علينا) ثمّ بعد ما ولى و انحرف عن القبلة و تحقق المنافى، فقد فرغ من الصّلاة، فتدلّ الرواية على كفاية (السلام علينا) لو نسى السّلام المحلل، و يستفاد من الرواية كون السّلام المحلل غير (السلام علينا) و كفاية (السلام

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۲

علينا) عنه فى حال النسيان.

فعلى هذا الاحتمال لا بدّ من الالتزام أوّلا بكفاية (السلام علينا) و كونه مخرجا فى صورة نسيان (السلام عليكم) و ثانيا لا بدّ من الالتزام بأنّه لو نسى (السلام عليكم) و لم يأت (بالسلام علينا) أيضا و تحقق المنافى فلم يفرغ من صلاته، و تكون صلاته فاسدة، مع أنّ حديث (لا تعاد) يدلّ على عدم الاعادة و صحة بنسيان السّلام سواء أتى (بالسلام علينا) أو لم يأت به لو تذكر بعد فعل المنافى، و الالتزام به

مشكل، فتأمل.

[فى ذكر الرواية السابعة و الاحتمالات فيها]

اشارة

الرواية السابعة: و هى ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام (فى كتابه إلى المأمون قال: و لا يجوز أن تقول فى التشهّد الأوّل «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» لأنّ تحليل الصّلاة التسليم فإذا قلت هذا فقد سلّمت). «۱»

يستفاد من الرواية أنّ منشأ عدم جواز أن يقال (السلام علينا) فى الأوّل، هو كون تحليل الصّلاة التسليم، و على هذا فى الرواية احتمالان:

الاحتمال الأول:

أنّ منشأ عدم جواز إتيان (السلام علينا) فى التشهّد الأوّل هو نفس محللية السلام، فحيث إنّ السّلام محلل، فلا يجوز إتيانه فى الأثناء، لأنّه لو أتى به فى الأثناء يخرج من الصّلاة، فيكون مفاد الرواية على هذا الاحتمال صغرى، و هو أنّ (السلام علينا) سلام و كلّ سلام محلل (فالسلام علينا) محلل (فالسلام علينا) لأجل كونه محللا لا يجوز إتيانه فى التشهد الأوّل فيثبت من الرواية كونه محللا، فيثبت به المطلوب، و هو كون (السلام علينا) محلل للصّلاة و أنّه مصداق

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۱۲ من ابواب التشهّد من الوسائل.

التسليم المحلل.

الاحتمال الثانى:

أنّ يقال: بأن منشأ صيرورة محللية السّلام سببا لعدم جواز إتيان (السلام علينا) فى التشهّد الأول، هو أن محللية السّلام حيث تكون من باب كونه كلام الآدمى فإنّ (السلام عليكم) كلام الآدمى، كذلك حيث يكون (السلام علينا) كلام الآدمى، فلو أتى به فى التشهّد الأوّل تصير الصّلاة فاسدة، و لهذا قال (فإذا قلت فقد سلّمت) يعنى أتيت بكلام الآدمى فى أثناء الصّلاة، كما أنّه لو أتى (بالسلام عليكم) فى التشهّد الأوّل تفسد الصّلاة من باب كونه كلام الآدمى، لا من باب نفس محلليته و جعله محللا، فكذلك (السلام علينا) فقوله عليه السّلام إنّ تحليل التسليم، يكون مراده أن السّلام صار محللا للصّلاة من باب كونه كلام الآدمى، فلا تقرأ السلام، لأنّه سلام، و السلام كلام الآدمى، لأن صيرورته محللا يكون لأجل كونه كلام الآدمى فعلى هذا يكون وجه عدم جواز إتيان (السلام علينا) فى الأوّل كونه محللا، و منشأ عدم جواز إتيانه لكونه تحليل الصّلاة، و كون السّلام تحليل الصّلاة له خصوصيتان الخصوصية الاولى كونه محلل الصّلاة، أعنى: يخرج به من و يكون آخر الصّلاة، و الخصوصية الثانية كون السّلام المحلل كلام الآدمى.

فعلى الاحتمال الأوّل قوله عليه السّلام (لأنّ تحليل الصّلاة التسليم) إن كان النظر إلى أنّ نفس محللية التسليم صار موجبا لعدم جواز إتيانه فى التشهّد الأوّل فيستفاد من الرواية كون «السلام علينا» محللا للصّلاة كالسلام عليكم، و هذا هو الاحتمال الأول رحمه اللّه.

و إن كان النظر إلى كون وجه عدم الجواز كون السّلام المحلل كلام الآدمى، و لأجل كون وجه محللية السّلام هو كونه كلام الآدمى لا يجوز «السلام علينا» فى

التشـهّد الأوّل، فيسـتفاد من الرواية كون «السـلام علينا» محللا من حيث كونه مثل «السلام عليكم» فى خصوصيةْ كونه كلام الآدمى، لا أنّ السّـلام علينـا يكون مثل السّـلام عليكم المحلّل فى جميع الخصوصـيات حتّى يقال: بأنّ من خصوصـياته كونه محللا فالسـلام علينا محلل، و هذا هو الاحتمال الثانى فى الرواية.

و هـذه الروايـة قابلة الحمل على الاحتمال الأوّل، فتكون نتيجة هو كون «السـلام علينا» مصداق المحلل، و لكن يحتمل الاحتمال الثانى فى الروايـة أيضـا و على الاحتمـال الثـانى لاـ يسـتفاد من الروايـة كون «السـلام علينا» هو السّـلام المحلل، بل غايـة ما يسـتفاد هو كونه كالسـلام المحلل فى كونه كلام الآدمى إذا وقع فى أثناء تبطل به الصّلاة مثل السّلام عليكم، فإنّه إذا وقع فى أثناء الصّلاة تبطل الصّلاة به لكونه كلام الآدمى «۱» و على كل حال سند الرواية ضعيف).

الرواية الثامنة:

اشارة

و هى ما رواها أبو بصـير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت إماما فإنّما التسليم أن تسلّم على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و تقول: السّـلام علينـا و على عبـاد اللّه الصـالحين، فاذا قلت ذلك فقـد انقطعت الصّـلاة، ثمّ تؤذن القوم). فنقول و أنت مسـتقبل القبلة «السـلام عليكم» و كـذلك إذا كنت وحدك تقول «السـلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» مثل ما سلّمت و أنت إمام، فاذا كنت فى جماعـة فقل مثل ما قلت و سـلّم على من على يمينك و شـمالك، فان لم يكن على شـمالك أحد فسـلّم على الذين على يمينك و لا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد. «۲»

---

(۱)- اقول و لكن ظهور الرواية فى الاحتمال الأوّل ممّا لا يخفى. (المقرر)

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۲ من ابواب التسليم من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۵

[فى المستفاد من الرواية الثامنة]

المستفاد من الرواية هو بيان حكم الامام و المنفرد و المأموم:

الأوّل: حكم الامام فى التسـليم، و مفاد الروايـة هو كون التسـليم له منحصـرا بأن يسـلّم على النبى صـلى اللّه عليه و آله و سـلم و يقول «السـلام علينـا» و بمجرد التسـليم بهـذا النحو تنقطع صـلاته، و بعبـارة اخرى تمت صـلاته و لم تبق منهـا شـىء، ثمّ يؤذن القوم و يقول مستقبل القبلة «السلام عليكم».

فمن هذه الفقرة من الرواية تسـتفاد أوّلا أنّ التسليم للامام منحصر فى خصوص «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» و تدلّ بمفهوم الحصر على عدم كون «السلام عليكم» تسليم الصّلاة له.

و ثانيا تدلّ على كون السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم جزء التسليم المخرج.

و ثالثا تدلّ على عدم كون «السلام علينا» فقط التسليم المخرج، بل هو مع السلام على النبى هو التسليم المخرج.

و رابعا تدلّ على كون «السـلام عليكم» شـيئا خارجا من الصّلاة إمّا واجبا مستقلا بناء على حمل قوله (ثمّ يؤذن القوم) على الوجوب، و إمّا مسـتحبا مسـتقلا بناء على حمل قوله (ثمّ يؤذن القوم) على الاسـتحباب هـذا مفاد الفقرة الاولى، فلازم هـذه الفقرة هو الالتزام بهذه الامور الأربعة الّتى قلنا بأنّها مفاد هذه الفقرة من الرواية.

الثـانى: حكم المنفرد، و هو أن يسـلم مثل ما يسـلم الامام، و هو ان يقول بعـد السـلام على النبى صـلى اللّه عليه و آله و سـلم «السـلام

علينا».

الثالث: حكم المأموم (فقال: قل: مثل ما قلت) يحتمل أن يكون المراد أنّه

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۶

يقول بعد السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم «السلام علينا» ثمّ يسلّم على من على يمينه و شماله، و لا بدّ أن يكون هذا السّلام «السلام عليكم» فيستفاد من الرواية كون «السلام عليكم» مرتين مرة على اليمين و مرة على اليسار، و إن لم يكن على شماله أحد فمرة على من على يمينه، هذا ما يستفاد من هذه الرواية.

[فى الرواية الّتى رواها ابو بكر الحضرمى]

و هنا رواية اخرى يمكن أن يقال كما قيل: بدلالتها أيضا على كون السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم من السّلام الواجب مثل الرواية الثامنة، من الباب ۲، و هى أيضا الرواية ۳ من الباب ۴ رواها صاحب الوسائل فى البابين و هى ما رواها أبو بكر الحضرمى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت له: إنى اصلّى بقوم فقال: تسلم واحدة و لا تلتفت قل:

السّلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته و السلام عليكم). «۱»- «۲».

و النظر فى الرواية فى قوله عليه السّلام (تسلم واحدة) يحتمل أن يكون إلى الخلاف العامة، فانهم يقولون بثلاث تسليمة فقال: تسلم واحدة و لا تلتفت، ثمّ فى مقام بيان سلام واحد قال (قل: السّلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته، السّلام عليكم) و حيث يكون النظر على هذا الاحتمال إلى بيان أنّ السّلام الّذى يذكره العامة ثلاثة مرات لا يجب إلّا مرة واحدة، و لا إشكال فى أنّ السّلام الّذى محل الخلاف بين العامة و الخاصة فى أنّه يقال ثلاثة مرات أو مرة واحدة هو «السلام عليكم» فالمستفاد من الرواية على هذا كون التسليم «السلام عليكم» مرة واحدة و كان ذكر السّلام على النبى توطئة لبيان «السلام عليكم» لا أن يكون السّلام على النبى من السّلام المخرج.

و يحتمل أن يكون النظر إلى بيان وجوب السّلام مرة واحدة و إلى بيان ما هو

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۲ من ابواب التسليم من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴ من ابواب التسليم من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۷

السلام فعلى هذا لا يكون نظر المعصوم عليه السّلام إلى بين خصوص كون السّلام مرة حتى يقال: إنّ ذلك كان فى قبال العامة، و العامة يقولون: بكون خصوص «السلام عليكم» ثلاث مرات لا غيره، بل يكون النظر من بيان ذلك إلى بيان ما هو السّلام الواجب فقال: قل: السّلام الخ فيستفاد من الرواية كون السّلام الواجب هو «السلام عليك ايها النبى و رحمة اللّه و بركاته و السلام» عليكم، ففى الرواية احتمالان.

إذا عرفت ذلك كله اعلم أنّه كما قلنا سابقا تقول العامة كما فى رواياتهم بأنّ «السلام عليك أيّها النبى و السلام علينا» يكونان جزء للتشهد الأوّل و الثانى، و يذكرونها قبل الشهادتين من التشهد، و لكن المستفاد من رواياتنا عدم جواز إتيان السّلام علينا فى التشهّد الأول، بل و لا قبل الشهادتين من التشهّد الثانى، لأنّ به يخرج من الصّلاة إمّا لكونه محللا، و إمّا لكونه كلام الآدمى على الكلام فيه، و إمّا السلام على النبى فالمستفاد من رواية أبى بصير المفصّلة المبينة لكيفية التشهد، و هو كون السّلام على النبى و السلام علينا جزء للتشهد الثانى لكن لا جزء واجبا بقرينة بعض روايات اخر الدالّ على عدم كونهما جزء واجبا للتشهد، و لكن المستفاد من الرواية الثامنة المتقدمة هو كون السّلام عليك من السّلام الواجب و جزء له، و كذا من الرواية السابقة، أعنى: رواية أبى بكر الحضرمى على

الاحتمال الثانی فیها، غایة الأمر یستفاد من الروایة الثامنة کون السّلام علی النبی مع علینا هو السلام الواجب، و یستفاد من روایة أبی بکر الحضرمی کون السّلام الواجب «السلام علیک ایها النبی و السلام علیکم».

[هل یقال بالتخییر بین (السلام علیکم) و بین (السّلام علینا) او لا؟]

فهل یقال: بأنّ مقتضی الجمع بین الروایتین هو التخییر بین السّلام علینا و السلام علیکم أولا؟ ثمّ إنّه إن قلنا بکون «السلام علیک ایها النبی و السلام علینا»

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۸

من أجزاء التشهّد الثانی و کون «السلام علیکم» هو السّلام الواجب فهو، و أمّا إن قلنا بکون «السلام علینا» من السّلام المخرج، فتدلّ الروایة الثامنة المتقدمة علی کون «السلام علیک ایها النبی» جزء للسلام المخرج فتدلّ هذه الروایة و روایة أبی بکر الحضرمی علی کون «السلام علیک» السّلام المخرج، غایة الأمر الروایة الثامنة تدلّ علی کونه مع «السلام علینا» سلاما واجبا، و روایة أبی بکر تدلّ علی کونه مع «السلام علیکم» سلاما واجبا، فیعود محذور، و هو أنّه یلزم من الأخذ بالروایة الثامنة و الالتزام بکون «السلام علینا» هو السّلام المخرج الالتزام بکون «السلام علیک» جزء من السّلام و لا بدّ من دفع هذا المحذور.

ثمّ نقول توضیحا حتّی یظهر للمراجع ما هو الحق فی المقام: بأنّ ما روی فی هذا المقام عن أبی بصیر روایات ثلاث و أنّ أبا بصیر و إن کان متعددا، لکن أبا بصیر الراوی لهذه الروایات لیس خارجا عن اثنین: أحدهما محمد بن قاسم بن علی، أو قاسم بن أبی علی المکنی بأبی بصیر المعروف بأبی بصیر الأکبر، و هو الّذی مات بعد وفات الصادق علیه السّلام بسنتین تقریبا.

و ثانیهما هو لیث المرادی بن البختری المعروف بأبی بصیر الأصغر، و یظهر من بعض روایاته المنقول فی الکافی فی تاریخ موالید الائمة علیهم السّلام أنّه کان حیا إلی قرب زمان شهادة الرضا علیه السّلام، و علی کل حال هما من أصحاب أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السلام، و موثقان و إن خدش فیهما فی رجال الکشی.

و اعلم أنّ الروایة المفصلة الّتی نقل فیها التشهّد المفصّل، و قال فی آخرها:

«السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، ثمّ تسلّم» یکون من أبی بصیر الأکبر روی عنه زرعة، و لکن الراوی عنه هو سماعة علی ما رأینا فی أسانید الروایات، و الراوی

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۱۹

عن سماعة هو زرعة، و لکن فی هذه الروایة یروی زرعة عن أبی بصیر، و بحسب الطبقات لا یمکن أن یروی زرعة عن أبی بصیر بلا واسطة إلّا أن یقال: بأنّ سماعة سقط فی مقام النقل.

و علی کل حال تدلّ الروایة المفصلة، و هی الروایة الخامسة من الروایات ذکرناها فی المقام، علی وجوب التسلیم بعد السّلام علینا، و من الواضح أنّ المراد من (تسلّم) هو «السلام علیکم».

و هکذا الروایة السادسة من الروایات المذکورة، رویها سماعة عن أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام هو أبو بصیر الأکبر، و بینا ما یستفاد منها.

[فی ذکر الروایة الثامنة مجددا و التوضیح فیها]

اشارة

و أمّا الروایة الثامنة الّتی ذکرناها، و هی ما رواها محمد بن سنان عن ابن مسکان عن أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، فهو أبو بصیر الأصغر، أعنی لیث المرادی، فقد عرفت أنّ هذه الروایة تشمل علی فقرات ثلاث نذکرها مجدداً تتمیما للفادة، فنقول: عن أبی

بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا كنت إماما فانّما التسليم أن تسلّم على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم السلام، و تقول: السّلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصّلاة، ثمّ يؤذن القوم، فتقول و أنت مستقبل القبلة: السّلام عليكم، و كذلك إذا كنت وحدك تقول: السّلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، مثل ما سلّمت و أنت إمام، فإذا كنت فى جماعة فقل مثل ما قلت و سلّم على من على يمينك و شمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك و لا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد. «۱»

[فى ذكر ثلاث فقرات فى الرواية]

اعلم أنّ الرواية كما قلنا سابقا بنحو الاختصار تشتمل على فقرات ثلاثة،

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲ من ابواب التسليم من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۰

فتارة يقال فى مقام بيان المراد منها:

بأنّ الفقرة الاولى تكون فى مقام بيان أنّ السّلام المحلل المخرج للامام هو أنّ يسلّم على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و أن يقول: السّلام علينا و على عباد اللّه الصالحين، فبعد ذلك انقطعت الصّلاة يعنى تمت الصّلاة، ثمّ يؤذن القوم يقول: السّلام عليكم.

ثمّ يقع الكلام فى أنّه هل يكون الظاهر من هذه الفقرة كون السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم جزء السّلام المحلل، فيكون قوله (فإنما التسليم أن تسلّم على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و تقول: السّلام علينا) فى مقام بيان حصر التسليم فى السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا، أو يكون قوله عليه السّلام (أن تسلّم على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم) توطئة لبيان ما هو السلام المحلل، و هو «السلام علينا» كلاهما محتمل، و يستفاد من هذه الفقرة امور نقول بعد ذكر الفقرتين الأخيرتين.

و أمّا الفقرة الثانية فتدلّ على أنّ المنفرد يكون تسليمه «السلام علينا» و يحتمل أن تكون هذه الفقرة دالة على أنّ تسليمه أيضا هو أن يسلم على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و يقول «السلام علينا» ثمّ بعد انقطاع صلاته يقول «السلام عليكم» بقرينة قوله عليه السّلام فى هذه الفقرة (مثل ما سلّمت و أنت إمام) و يحتمل خلافه، و هو أن يكون تسليم المنفرد مجرد «السلام علينا» ظاهر هذه الفقرة ذلك حيث إنّه إن كان عليه السّلام فى مقام بيان كون تسليم المنفرد أيضا «السلام علينا» بعد السّلام على النبى عليه السّلام و إتيانه «بالسلام عليكم» بعد انقطاع صلاته، كان المناسب أن يكتفى بقوله (و كذلك إن كنت وحدك) أو أن يقول (و إن كنت وحدك فسلّم مثل ما يسلّم الامام) فالظاهر من هذه الفقرة كون تسليم المنفرد هو «السلام علينا» بدون وجوب السّلام عليكم أو استحبابه عليه و لو بعد الصّلاة.

و أمّا الفقرة الثالثة فهى تدلّ على كون «السلام عليكم» تسليم صلاة

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۱

المأموم، لا السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم، و لا السّلام علينا، لأنّ قوله عليه السّلام (و سلّم على من على يمينك و شمالك) فيكون الفرض السّلام على من على اليمين و على من على الشمال، فليس الفرض إلّا أن يقول «السلام عليكم» على من يمينه و «السلام عليكم» آخر على من بيساره، و إن لم يكن على يساره أحد فيسلّم على من بيمينه، و يستفاد من قوله عليه السّلام فى ذيلها (و لا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد) أنّ المأموم لا يدع التسليم على جانب اليمين و إن يكن على شماله أحد، يعنى: و لو لم يكن على يمينه أحد و يكون على شماله أحد فقط بناء على كون متن الحديث (إن يكن على شمالك) و أمّا إن كان متن الحديث (إن لم يكن) و سقط فى مقام النقل لفظ (لم) يكون مفاد هذه الفقرة هو أنّه لا يدع التسليم على اليمين إن لم يكن

على شماله أحد.

[يستفاد من الرواية الثامنة امور ستّة]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه إن كان هذا مفاد هذه الرواية، فيستفاد منها امور:

الامر الأوّل: كون تسليم الامام منحصرا بالسلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا بناء على الاحتمالين المتقدمين فى كون ذكر السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم جزء الذى ذكره فى الرواية، أو كان توطئة لبيان ما هو التسليم و هو السّلام علينا.

الامر الثاني: كون السّلام عليكم خارجا عن الصّلاة.

الامر الثالث: كون السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم جزء للسلام المخرج بناء على عدم كون ذكره توطئة لبيان السّلام المخرج و هو السّلام علينا.

الامر الرابع: كون التسليم للمنفرد خصوص السّلام علينا بناء على عدم كون قوله (مثل ما سلّمت و أنت إمام) ناظرا إلى أنّ وظيفته هو السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و أن يقول السّلام علينا، ثمّ بعد انقطاع الصّلاة يقول السّلام عليكم كما هو الظاهر كما قلنا.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۲

الامر الخامس: عدم كون السّلام عليكم وظيفة له بناء على كون تسليمه خصوص السّلام علينا لا وظيفته الواجبة و لا المستحبة.

الامر السادس: كون وظيفة التسليم للمأموم خصوص «السلام عليكم» مرة عن اليمين و مرة عن الشمال إن كان على شماله أحد. «۱»

و على كل حال إن كان ما بيّنا مفاد الرواية يستفاد منها بعض أحكام لا يلتزم به أحد، بل بعضها خلاف ما هو المسلم عندهم.

أمّا أوّلا فلعدم التزام أحد بكون السّلام للامام منحصرا (بالسلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين) لأنّهم إما يقولون باختصاص السلام بالسلام عليكم، أو بالتخيير بينه و بين السّلام علينا.

و ثانيا: تدلّ على عدم كون الوظيفة الواجبة أو المستحبة للمنفرد «السلام عليكم» بناء على كون المراد من الفقرة الثانية من الرواية كون تسليم المنفرد خصوص «السلام علينا» كما هو الظاهر من الاحتمالين المتقدمين فى هذه الفقرة، مع أنّه لم يقل به أحد لأنّهم بين من يقول بوجوب خصوص السّلام عليكم أو بوجوبه و وجوب السّلام علينا تخييرا، و لكن لو أتى بالسلام علينا، فالسلام عليكم مستحب.

---

(۱)- أقول: فى كون مفاد الفقرة الثالثة من الرواية كون تسليم المأموم خصوص «السلام عليكم» محل إشكال لأنّ قوله عليه السّلام (فإذا كنت فى جماعة فقل مثل ما قلت و سلّم على من على يمينك و شمالك) يدلّ على أنّه يقول مثل ما قال و سلّم، و هذا يدلّ على أنّه يقول أوّلا ما قال من السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا، و سلّم بعد ذلك على من على يمينه و شماله، فتأمل.

(المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۳

و ثالثا: تدلّ الفقرة الاولى من الرواية على كون السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم من السلام المخرج بناء على عدم كون ذكره توطئة لا لسلام علينا و على عباد اللّه الصالحين.

[فى ذكر مقدّمة لظهور كون الرواية الثامنة سبقت لبيان حكم آخر]

و أمّا إن كـانت الروايـة سـبقت لبيان حكم آخر، لا لبيان ما هو صـيغة التسـليم للامام و المأموم و المنفرد، و هـذا يظهر لك بعـد بيان مقدمة.

أمّا المقدمة فهى أنّه قد عرفت من مطاوى كلماتنا بأنّ المسـلّم أنّ رسول اللّه صـلى اللّه عليه و آله و سلم كان فى صلاته فى مقام إتيان السّـلام آتيا بصـيغة «السـلام عليكم» فى الجملة، و أنّ عمل المسـلمين كان على إتيان «السـلام عليكم» فى مقام تسـليم الصّلاة، ثمّ بعد ذلك كان خلاف بن العامة فى أن «السـلام عليكم» يجب فى كل صـلاة مرة أو أزيد، فقال بعضـهم بوجوب أزيد من مرة، و أنّه صلى اللّه عليه و آله و سـلم اتى بازيد من مرة، و قالت عائشة: بأنّه صـلى اللّه عليه و آله و سلم أتى فى صلاته «السلام عليكم» مرة واحدة، و فى رواياتنا يوجد ما يدلّ على إتيان التسليم مرتين.

إذا عرفت تلك المقدمـة- أعنى: كون «السـلام عليكم» الّذى كان العمل على إتيانه فى آخر الصّـلاة من حيث وجوبه مرة واحـدة، أو أزيـد فى كل صـلاة مورد الكلام- نقول: بأنّ الرواية تكون متعرضة لبيان حكم الامام و المنفرد و المأموم من حيث تكليفهم فى إتيان «السـلام عليكم» مرة واحـدة، أو أزيد و إن وقع فيها ذكر من «السـلام على النبى صـلى اللّه عليه و آله و سـلم أو السّـلام علينا» لم يكن الامام عليه السّلام فى مقام بيان هذا الحيث، لسوق الكلام لبيان ما قلنا.

فمحطّ نظره عليه السّـلام فى الفقرة الاولى (إنما التسليم ان تسلّم على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و تقول السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين الخ) هو بيان كون السّلام للامام مرة واحدة،

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۴

و لو ذكر قبله السّـلام على النبى صـلى اللّه عليه و آله و سـلم و السـلام علينـا، و الشاهـد على ذلك التشـقيقات الواردة بثلاثـة شـقوق: الامـام، و المنفرد، و المـأموم، ثمّ ذكر كون «السـلام عليكم» للمأموم مرتين: مرة على من على يمينه و مرة على من على يساره إن كان على يساره أحد.

فالروايـة على هـذا ليست فى مقـام بيان كون التسـليم غير التسـليم المعهود المحلل يعنى «السـلام عليكم» بل تكون فى مقام بيان حكم الامام و المنفرد و المأموم بالنسـبة إلى حكمهم فى كون هذا التسـليم المعهود أعنى «السلام عليكم» مرة عليهم، أو يكون الواجب مرة على بعضهم و مرتين على بعضهم، فقال عليه السّلام بكونه مرة للامام، و مرتين للمأموم إن كان على يساره أحد.

[فى بيان اشكال و دفعه]

إن قلت: بأنّه إن كانت الرواية فى مقام بيان حكمهم بالنسـبة إلى إتيان المرة، أو أزيد من «السـلام عليكم» المحلل للصّـلاة، فكيف قال فيهـا بعـد قوله: علينـا و على عباد اللّه الصالحين (فإذا قلت ذلك فقـد انقطعت الصّـلاة) لأنّ معنى ذلك عـدم كون السّـلام المحلل هو «السلام عليكم» و عدم كونه أصلا من واجباته، فكيف تقول:

بأنّ قوله عليه السّـلام (إنّما التسـليم) ليس فى مقام بيان كون التسليم غير «السلام عليكم» لأنّه لو كان التسليم فى قوله (إنّما التسليم) هو التسليم المعهود، فلا معنى لقطع الصّلاة بغيره.

أقول: إنّا لسـنا فى مقام بيان أنّ الرواية تدلّ على كون السّـلام المخرج هو «السـلام عليكم» حتّى تقول بأنّ قوله (انقطعت صـلاته) تدلّ على خلافه، بل نكون فى مقام بيان أنّ الرواية ليست متعرضة لأصل ما هو السّـلام المخرج و انه هو «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سـلم و السلام علينا» لا غير، بل تكون فى مقام بيان أنّ التسليم المعهود، و هو «السلام عليكم» يجب مرة على الامام و مرتين على المأموم و مرة على المنفرد

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۵

بناء على أحد الاحتمالين المتقدمين فى الفقرة الثانية من الرواية فالرواية فى مقام بيان هذا و إن كان المسـتفاد منها ضـمنا كون «السلام

علينا» مخرجا.

[فى عدم ورود بعض الاشكالات المتقدّمة على التوجيه المذكور]

و الغرض من ذلك بيان عدم ورود بعض الاشكالات المتقدمة فى الرواية بناء على التوجيه الأوّل فى الرواية، فلا يرد على الرواية أنّ مفادها انحصار «السلام فى السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» لأنّه بعد كونها فى مقام بيان حكم الامام من حيث وجوب «السلام عليكم» عليه مرة، أو أزيد، و بيّن فيها كون الواجب عليه مرة، فغاية ما يمكن أن يقال: هو أنّ الرواية تدلّ على كون «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» مخرجا أيضا، و كون «السلام عليكم» فى هذه الصورة واجبا خارجا، أو مستحبا خارجا من الصّلاة.

و كذلك لا يرد على الفقرة الثانية بأنّها تدلّ على عدم كون «السلام عليكم» لا واجبا و لا مستحبا للمنفرد، لأنّه على هذا التوجيه يقال: بأنّها تدلّ على كون «السلام عليكم» مرة مشروعة عليه بناء على أحد الاحتمالين المتقدمين فى الرواية فى هذه الفقرة، و على كل حال فالرواية مورد الاشكال. «۱»

---

(۱)- أقول: يمكن أن يقال كما افاد مد ظله العالى: بأنّه إن كان سوق الرواية لبيان حكم التسليم المعهود واجبا على الامام و المأموم و المنفرد مرة أو أزيد، فيمكن أن يقال: بأنّ بيان «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» كان من باب التوطئة لافادة أنّ «السلام عليكم» لا يجب على الامام إلا مرة واحدة، و فى قوله (فقد انقطعت صلاته) إمّا أن يقال: بأنّ فى هذا الفرض حيث أتى «بالسلام علينا» فأتى بمخرج فيصير «السلام عليكم» مستحبا أو واجبا خارجا من الصّلاة فعلى هذا ليست الرواية دالة على انحصار التسليم مطلقا «بالسلام عليك ايها النبى و السلام علينا»

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۶

إذا عرفت ذلك كله فهل نقول بعد اللتيا و اللتى: بأنّه يكون «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» معا أو خصوص «السلام علينا» من السّلام المحرج، أعنى: كما أن «السلام عليكم» يكون سلاما مخرجا و محللا، هكذا يكون «السلام علينا» فيكون المصلّى مخيرا بينهما فى مقام أداء السّلام المخرج، و يقال فى وجه ذلك:

بأنّه بعد ما نرى من أن العامة يروون أنّ «السلام عليك و السلام علينا» جزء من التشهد، غاية الأمر غير عائشة يروون قبل الشهادتين، و هى تروى بعد الشهادتين فى التشهّد الثانى، و على كل حال يكون الغرض أنّه يظهر من نقلهم الالتزام باتيانهما، كما أنّه يظهر من بعض الأخبار الواردة فى طرقنا كون «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» إمّا جزء للتشهد الثانى، أو للسلام المخرج، فمن رواية زرعة عن أبى بصير كونهما جزء للتشهد الثانى، و من رواية ابن مسكان عن أبى بصير كونهما

و إمّا أن يقال: بأنّ مفاد قوله عليه السّلام (انقطعت صلاته) بعد ذكر «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» مثل مفاد قوله المعصوم عليه السّلام فى رواية اخرى بعد ذكر التشهّد (تمت صلاته) فكما أنّ هذه العبارة تكون قابلة للتوجيه بأنّ يقال: إنّ المراد من إتمام الصّلاة هو عدم بقاء شىء منها بعناية و اعتبار أفاده مدّ ظلّه العالى، و هذا لا ينافى مع بقاء التسليم، و كونه هو المخرج، فكذلك يقال بأنّ التعبير بفقد (انقطعت صلاته) لا ينافى مع بقاء التسليم من الصّلاة، بمعنى أنّ الصّلاة قطعت أى تمت و لا يبقى إلا التسليم الّذى اعتباره ليس نحو اعتبار ساير الاجزاء.

و لا تقل بأنّ (تمت) غير (انقطعت) لأنّه على كل حال هذا التعبير غير حال عن الاشكال، لأنّه إن كان التسليم المخرج «السلام علينا» فما وجه تعبيره (بانقطعت) و الحال أنّه يمكن أن يقال:

بأنّ الأنسب التعبير بلفظ (تمّت) و لكن يمكن أن يقال: بأنّ فى مقام نقل الناقلين تغيرت العبارة الصادرة عن المعصوم عليه السّلام فى هذا النحو، يمكن توجيه الخبر بنحو لا ينافى مع كون «السلام عليكم» مستحبا أو واجبا خارجا عن الصّلاة فى فرض إتيان المكلف «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام علينا» على الاحتمال الأوّل، أو كونه السّلام المخرج حتّى فى هذا الحال على الاحتمال الثانى فى قوله عليه السّلام (انقطعت صلاته) فتأمل جيدا. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۷

السلام المخرج، فيقال بكون «السلام علينا» سلاما مخرجا مثل «السلام عليكم» أولا يمكن أن يقال بذلك من باب أنّ مفاد رواية زرعة عن أبى بصير هو كونهما جزء للتشهد، و عدم كونهما سلاما مخرجا لأنّه بعدهما (ثمّ تسلّم) و رواية ابن مسكان عن أبى بصير لم تكن خالية عن الاشكال و قد مضى الكلام فيها (مضافا إلى كونهما مفادا متعارضين، لأنّ مقتضى الاولى كونهما جزء للتشهد و عدم كونهما سلاما، و الثانية تدلّ على كونهما السّلام المحلل لا جزء للتشهد، و بعد عدم دلالة كل ما استدل به من الروايات الّتى تعرضنا لذكرها على كون «السلام علينا» سلاما محللا، فلا يبقى وجه يتكل عليه، و يقال بكونه السّلام المحلّل.

[هل نقول بكون السلام المحلل هو (السلام عليكم) فقط]

فما نقول فى المقام؟ هل نقول: بكونهما أحد فردى الواجب التخييرى؟ أو نقول: بكون السّلام المحلل خصوص «السلام عليكم»؟

ثمّ إنّ مقتضى الاحتياط هو الأخذ بمفاد رواية أبى بكر الحضرمى الدالّة بظاهرها على كون السّلام المحلل «السلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و السلام عليكم» و عدم الاقتصار «بالسلام علينا» فى مقام امتثال السّلام المحلل، نعم لو أتى به احتياطا فلا يقصد به الخروج، و يأتى بعده «السلام عليكم».

و الحاصل أنّه لو لم يكن فى المقام رواية ابن مسكان عن أبى بصير لم يكن دليل على كون «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» سلاما، لأنّ ما توهمت دلالته على ذلك من الروايات كان توهما فى غير محله كما عرفت، لعدم دلالته على ذلك، فيبقى فى البين هذه الرواية فقط، و هذه الرواية و إن كان الاشكال فى سندها لأجل محمد بن سنان الراوى عن ابن مسكان، و كان متنها مورد اشكالات على ما ذكرنا، و لكن تمسك الشّيخ رحمه اللّه بها و كونها مورد اعتنائه، و إن احتمل كون منشأ فتواه غير هذه الرواية، صار سببا لأنّ لا يقول الانسان بعدم كون «السلام علينا» سلاما

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۸

محللا بضرس قاطع، و يدّعى كون «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» أحد فردى السّلام المحلل

[فى ذكر قول الشيخ الانصارى ره]

هذا كلّه بحسب القواعد و الموازين الاجتهادية، و أمّا طريق الاحتياط، فذكر شيخ الانصارى رحمه اللّه «۱» بأنّه لو جمع بين الصيغتين من دون قصد الخروج بالاولى كان أحوط الاحتمالات.

و استشكل عليه بعض الأعاظم قدس سرّهم فى صلاته (المراد الاستاد الحائرى رحمه اللّه) «۲» بأنّه لا يكون هذا أحوط الاحتمالات، إذ يكون أحد الاحتمالات اعتبار قصد الخروج، فعلى مذهب من يعتبره ليس ما ذكر طريق الاحتياط، و لم يراع فى هذا الاحتياط هذا الاحتمال.

و لكن يمكن دفعه بأنّه ليس غرض الشّيخ رحمه اللّه من بيان أحوط الاحتمالات بيان طريق الاحتياط على كل احتمال يكون أو يحتمل فى المسألة حتّى يرد الاشكال، و يأتى إن شاء اللّه بعدا عدم اعتبار قصد الخروج زائدا على القصد باتيانه جزء للصّلاة و علمه بكونه محللا و مخرجا.

ثمّ إنّه رحمه اللّه قال: بأنّ غاية الاحتياط الممكن أن يأتى بالصيغتين و يقصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيين، و على تقدير الآخر يعيّن فى نفسه إحداهما.

و فيه أنّ معنى قصد التعيين هو تعلق القصد بأحدهما المعيّن، و معنى قصد التخيير هو تعلق القصد إمّا بأحدهما المفهومى، أو بأحدهما المصداقى، و على كل حال لا يجتمع قصد التعيين مع قصد أحدهما تخييرا، لأنّ مع قصد أحد المعين تعلق

---

(۱)- كتاب الصّلاة للشيخ الانصارى، ص ۱۸۵.

(۲)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۲۸۷.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۲۹

القصد بخصوص الأحد المعيّن، و معنى تعلق القصد بأحدهما المخيّر هو تعلق القصد إمّا بهذا، أو بهذا لا بهذا معيّنا، فلا يجتمع قصد التعيين مع قصد التخيير. «۱»

و على كل حال لو أتى بالصيغتين و لا يقصد الخروج بالاولى فقد عمل بالاحتياط (و الاحوط ضم السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم على الصيغتين، فافهم).

الأمر الثالث:

اشارة

قد وقع الكلام فى كون السّلام جزء من أجزاء الصّلاة، أو كونه واجبا مستقلا.

اعلم بأنّه فى بعض رواياتنا وقع التعبير بكون تحليل الصّلاة التسليم مثل ما رواها محمد بن على بن الحسين (قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: افتتاح الصّلاة الوضوء و تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم). «۲»

[فى ذكر احتمالات الثلاثة فى المورد]

اشارة

فنقول: بأنّ فيها احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل:

أن يكون النظر فى جعل تحليل الصّلاة التسليم إلى أنّ المحرّم بالحرمة التكليفية، حيث يكون إتيان المنافيات للصّلاة فيها بعد التحريم، و الدخول فيها، فالسلام يكون سببا و موجبا لحلية إتيان كلّ ما كان محرّما على المصلّى قبله، فيحل بالحلية التكليفية إتيان ما كان محرّما عليه فى الصّلاة قبل التسليم،

---

(۱)- أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث: بأنّ التعيين المنجّز ينافى التعليق المنجّز، و لكن لو كان التعيين معلقا و التخيير معلّقا فلا تنافى بينهما، لأنّه على هذا يقصد كل واحد منهما طولا، فيقصد أحد المعين إن كان المخرج أحد المعيّن أوّلا، و لو لم يكن أحدهما المعيّن مخرجا فيقصد أحدهما المخيّر فى طول الأوّل، فيقصد كل واحد منهما، و لكن طوليا و لا إشكال، فتأمل. (المقرر)

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۱ من ابواب التسليم من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۰

فيكون جعل التسليم محلّلا بالنظر إلى المنافيات.

[فى ذكر الاحتمال الثانى و الثالث]

الاحتمال الثاني: أن يكون النظر في جعله محلّلا إلى المنافيات أيضا، و لكن هذا من باب كون السّلام محللا بالحلية الوضعية لما كان محرّما على المصلّى فى بالحرمة الوضعية قبله، و بعبارة اخرى بعد ما شرع فى الصّلاة يحرم عليه المنافيات بالحرمة الوضعية، أعنى: إتيان أحد المنافيات كان سببا لفساد الصّلاة، و صار التسليم محلّلا، أعنى: صار سببا لحلية الوضعية لما كان موجبا إتيانه لفساد الصّلاة قبله، أعنى: إذا سلّم فلو أتى بأحد المنافيات فلا يصير سببا لبطلان الصّلاة لأنّه أتى به بعد المحلل و هو التسليم.

الاحتمال الثالث: أن يكون جعل التسليم تحليلا بالنظر إلى نفس الصّلاة لا إلى المنافيات.

و نقول توضيحا للمطلب: بأنّه كما انّه من أعمال الحج الاحرام، و جعل للاحرام آداب و شرائط و موانع، و منافيات، و لعلّ وجهه هو حضور العبد لإطاعة المولى بنحو تخضّع و تخشّع، فينزع الألبسة الّتي يلبسها و يتزين بها نفسه، و يلبس ثوبى الاحرام علامة للانكسار و الخشوع، و يترك بعض ما ينافى مع هذه العبودية، و لا بدّ له من ترك هذه التروك إلى أن يتم ما وجب عليه بعد الاحرام، و بعد تمامية الاحرام جعل بعض الامور محلّلا للاحرام كالتقصير و الحلق، فبهما يحلّ على المحرم ما كان محرّما عليه قبلهما، فالحلق و التقصير أمران خارجان عن الاحرام و ليسا جزء و لا شرطا له، و لكن مع ذلك هما محللان له.

[حال السّلام فى الصّلاة حال الحلق و التقصير فى الاحرام]

فكما أنّ الاحرام عبادة اعتبر فيه بعض ما اعتبر فيه و وضعه و نحوة عباديته مع الآداب و الشرائط المعهودة، و الموانع المحرّمة على المحرم حال الاحرام، و جعل له

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۱

محللا يوجب الاتيان بهذا المحلل جواز ارتكاب ما حرم عليه حال الاحرام بعد هذا المحلل، فالحلق و التقصير محللان باعتبار نفس الاحرام و ان وضع عباديته بنحو ورد من الشرع على كيفية خاصة، و آداب مخصوصة، و لا يخرج العبد من هذه العبادة إلّا بايجاد بعض الامور الخارجة عن حقيقته.

فكذلك يقال فى الصّلاة: بأنّها عبادة و توجه خاص نحو جنابه، و هذه العبادة جعل لها إحراما و هو التكبير، و جعل لها بعد ذلك آدابا و شرائط، و لها منافيات فاعتبرت بنحو لا بدّ للمصلّى بعد الدخول فيها من إتيان ما اعتبر فيها و ترك ما يضادها فيها، و حرم فيه من أوّلها إلى آخرها، و بعد ما تمّ و أتى المصلّى بها إلى آخرها جعل السّلام محللا لما حرم عليه قبل ذلك، فحال السّلام فى الصّلاة يكون حال الحلق و التقصير فى إحرام الحج.

و يؤيد ما قلنا- من أنّ وضع الصّلاة و اعتبارها على نحو وضع اعتبار إحرام الحج أنّه اعتبر للصّلاة، من باب كونها توجه خاص نحو المولى و عبادة مخصوصة، فى ابتدائها ما يحرم بسببها ما يضادها، و جعل فى آخرها و بعد تماميتها ما به يحلل كلّ ما حرم على المصلّى فالتعبير بتكبيرة الاحرام يكون من باب أن بها يحرم على المصلّى ما كان حلالا عليه قبل ذلك، و كذلك جعل التسليم ما به يحلل عليه ما كان محرّما عليه حال الصّلاة.

فعلى هذا ليس وجه كون التسليم محللا باعتبار المنافيات كما كان فى الاحتمال الأوّل و الثانى، بل ليس منشأ محلليته إلّا أنّ الصّلاة باعتبار كونها من الامور الاعتبارية الّتي تكون نحو توجه إلى الخالق، و متى شرع الشخص فيها يكون وضعها بحيث لا بد للمصلّى من

رعاية آداب إلى تمامها و المواظبة الخاصة، فما لم يفرغ منها

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۲

فعليه رعاية هذه الآداب و الوظائف، و بعد تماميتها لا يلزم ذلك عليه و يحلّل عليه ما ينافى مع التوجّه الخصوص حال الصّلاة، فجعل التسليم محللا.

الأمر الرابع:

اشارة

هل السّلام يكون واجبا أو مستحبا؟

اعلم أنّ المسألة مورد الخلاف عند العامة فبعضهم قالوا باستحبابه، و بعضهم بوجوبه، و قال أبو حنيفة بالأوّل و المشهور عندهم الوجوب (و إن كان الخلاف بينهم فى بعض جهات آخر) و لكن كلا من القائل بالوجوب و الاستحباب قائلون: بأنّ عمل رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم هو إتيان التسليم فى صلاته، و أمّا الخاصّة فأقوالهم ثلاثة.

[فى ذكر الاقوال فى المورد]

القول الأوّل: و هو ما ذهب إليه كثير من القدماء كالسيد رحمه اللّه و القاضى رحمه اللّه و الحلى رحمه اللّه و ابن جنيد رحمه اللّه هو وجوب التسليم، و إليه ذهب جلّ من المتأخرين.

القول الثانى: استحباب التسليم كما قال به الشيخان و العلّامة رحمه اللّه، و القائلون بالاستحباب بين قولين:

الأوّل استحبابه مطلقا، و هو ما يظهر من العلّامة رحمه اللّه فى بعض كتبه مثل التذكرة «۱».

الثانى استحباب التسليم أعنى: السّلام عليكم فى صورة إتيان السّلام علينا، فإذا لم يأت بالسلام علينا و أتى بالسلام عليكم فهو السّلام المخرج، و أمّا لو قال السلام علينا فهو السّلام الواجب، و يكون إتيان السّلام عليكم بعده مستحبا يجوز فعله و يجوز تركه، و هذا القول هو الّذى يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه فى المبسوط «۲» و فى

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۱۵.

(۲)- تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۲۴۳.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۳

التهذيب «۱» و لا يستفاد من كلامه فى الخلاف غير ذلك، لأنّه ليس فى هذا الكتاب إلّا فى مقام بيان كون وجوب السّلام و استحبابه ذات قولين عند الخاصّة رحمه اللّه فارجع المبسوط و التهذيب و الخلاف.

هذا أقوال فقهائنا فى مسئلة وجوب التسليم و عدمه.

[فى الاستدلال العلّامة على الاستحباب وجوه]

اشارة

و قد استدل العلّامة رحمه اللّه- على ما يظهر من كلامه فى التذكرة، و على ما يظهر من كلامه فى المنتهى، و إن كان فى المنتهى يقول: بوجوب التسليم، و يجيب عن الادلّة الّتى اقيمت على استحباب التسليم- بوجوه:

الوجه الأوّل:

أصالة البراءة عن وجوب التسليم، لأنّا بعد ما نشكّ فى وجوبه و عدمه يكون الشّك بين الأقل و هو أجزاء الصّلاة إلى التشهد، و بين الأكثر و هو وجوب هذه الاجزاء مع التسليم، فوجوب الأقل معلوم، و وجوب الأكثر مشكوك فمقتضى أصالة البراءة عن الأكثر عدم وجوب إتيان التسليم.

و فيه أنّ منشأ البراءة هو قبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه مع عدم بيان التكليف من ناحية المولى يقبح العقلاء المؤاخذة و العقاب على هذا التكليف، و لا مجال لاجرائها هنا، لأنّه بعد ما أمضينا الكلام فى أنّ استمرار عمل النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم و الصحابة و التابعين و ساير المسلمين على إتيان السّلام فى آخر الصلاة.

فمع هذا العمل المستمر هل يمكن أن يقال: باجراء البراءة و قبح العقاب على ترك التسليم، و هل هذا البناء لا يكون كافيا على بيانيته، و هل العقلاء يقبحون العقاب على ترك هذا الفعل مع ما له من الوضع خارجا و عند المسلمين، فلا مجال فى

---

(۱)- التهذيب، ج ۲، ص ۳۲۰.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۴

المسألة لاجراء البراءة أصلا.

[فى الوجه الثانى و الثالث و الرابع]

اشارة

الوجه الثانى: أنّ التسليم الثانى ليس بواجب، و هكذا التسليم الأوّل.

و فيه أنّ نظره رحمه اللّه كان إلى ما قالته العامة من وجوب التسليم مرتين، أو ثلاث مرات، فقال رحمه اللّه: بأنّه كما لا يجب التسليم الثانى فكذلك لا- يجب الأوّل، فكأنّه أجرى قياسا، فقال لا يجب تسليم واحد لعدم وجوب التسليم مرتين، فعلى هذا يعلم فساد الاستدلال، لأنّ: القياس باطل.

الوجه الثالث: أنّ النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم علّم الصّلاة الاعرابى لم يعلّمه التسليم، فقال (قريب بهذه المضامين) الصّلاة قراءة و ركوع و سجود، فإن كان التسليم من واجباتها لبينه صلى اللّه عليه و آله و سلم له.

و فيه أوّلا أنّ مجرد عدم ذكر التسليم فى رواية تعليم الأعرابى لا يدلّ على عدم وجوبه و إلّا يلزم التزام العلّامة رحمه اللّه بعدم وجوب كل ما لم يذكر فى هذه الرواية، و لا يلتزم به.

و ثانيا لعلّه كان عدم ذكره من باب أنّه كان عالما بوجوب التسليم، و لذا لم يذكر.

و ثالثا يحتمل عدم كونه فى مقام بيان جميع خصوصيات المعتبرة فيها أى فى الصّلاة، بل يكون فى مقام بيان أنّ الصّلاة من هذا السنخ، فهذا السنخ أعنى: يكون سنخ واجبات الصّلاة من سنخ القراءة و الركوع و السجود.

الوجه الرابع: قول الباقر عليه السّلام و قد سئل عن رجل يصلّى ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم قال: تمت صلاته.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۵

[الرواية الّتى استدلّ بها العلّامة قد نقلت بعبارات مختلفة]

و فيه أنّ الرواية الّتى روى زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام فى هذا الباب نقل بعبارات مختلفة:

فالاولى: ما رواها الشیخ رحمه اللّه باسناده عن سعد عن أبی جعفر «۱» یعنی: أحمد بن محمد عن أبیه محمد بن عیسی و الحسین بن سعید و محمد بن أبی عمیر کلهم. «۲»

عن عمر بن أذینة عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام فی الرجل یحدث بعد أن یرفع راسه فی السجدة الأخیرة و قبل أن یتشهد، قال: ینصرف فیتوضأ، فإنّ شاء رجع إلی المسجد، و إن شاء ففی بیته، و إن شاء حیث شاء قعد فیتشهد ثمّ یسلّم و إن کان الحدث بعد الشهادتین فقد مضت صلاته.

و الثانیة: ما رواه الکلینی رحمه اللّه عن علی بن إبراهیم عن ابیه عن ابن أبی عمیر مثله، إلّا أنّه (قال: و إن کان الحدث بعد التشهّد- نقل هذه صاحب الوسائل رحمه اللّه فی ذیل الروایة الاولی).

و الثالثة: و هی ما رواها الشیخ رحمه اللّه باسناده عن الحسین بن سعید عن فضالة عن أبان بن عثمان عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یصلّی ثم یجلس، فیحدث قبل أن یسلّم، قال: تمت صلاته، و إن کان مع إمام فوجد فی بطنه

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۳ من ابواب التشهد من الوسائل.

(۲)- أقول: استفدت من کلام سیدنا و استادنا الاعظم مدّ ظله العالی بأنّ الظاهر کون لفظ (کلهم) غیر صحیح، لأنّ محمد بن عیسی و الحسین بن سعید لیسا فی طبقة ابن أبی عمیر، فیمکن أن یکون السند هکذا (عن أبیه محمد بن عیسی و الحسین بن سعید کلیهما عن محمد بن أبی عمیر. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۶

أذی فسلّم فی نفسه و قام فقد تمت صلاته). «۱»

و یکون فی الباب بعض روایات اخر مثل ما رواها الحسن بن الجهم (قال:

سألته یعنی أبا الحسن علیه السّلام عن رجل صلّی الظهر أو العصر فأحدث حین جلس فی الرابعة، قال: إن کان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمدا رسول اللّه، فلا یعد، و إن کان لم یتشهّد قبل أن یحدث فلیعد). «۲»

[فی ذکر الجواب عن الاستدلال بهذا الاخبار]

فنقول فی مقام الجواب عن الاستدلال بهذا السنخ من الأخبار علی عدم وجوب التسلیم: بأنّه أمّا عن بعض الروایات الّتی تعرض عن الحکم بعد التشهد، و أنّه إن فرغ من التشهّد فأحدث تمت صلاته، فبأنّه بعد ما عرفت فی مطاوی کلماتنا بأنّ بناء العامة کان علی إتیان «السلام علی النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم و السلام علینا» فی التشهد قبل الشهادتین، و الائمة علیهم السّلام کان بنائهم علی بیان فساد هذا العمل، و أنّه یأتی بهما بعد الشهادتین و الصلوات فی خصوص التشهّد الثّانی من الصّلاة، فبعد کون المتعارف هو إتیان «السلام علینا» بعد التشهّد لأمر الائمة علیهم السّلام به.

فمن الروایات الّتی یستفاد منها تمامیة الصّلاة لو وقع الحدث بعد التشهّد نقول: بأنّه بعد کون المعهود من التسلیم عندهم هو «السلام علیکم» فیکون سؤال السائلین عن وقوع الحدث قبل هذا السّلام و بعد التشهد، و بعد کون المتعارف إتیان «السلام علینا» فی التشهّد بعد الشهادتین، فیقال بأنّه من الممکن کون منشأ قول المعصوم علیه السّلام (تمت الصّلاة) لو وقع الحدث بعد التشهّد هو أنّ مورد السؤال یکون موردا أتی المصلّی بالسلام علینا، و حیث إنّه من السّلام المخرج فقال (تمت الصّلاة)

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳ من ابواب التسلیم من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۷

و لا يجب إتيان «السلام عليكم» مع فرض إتيان «السلام علينا». «۱»

[فى ذكر كلام المحقّق الحائرى ره توجيهين لرفع التنافى]

اشارة

ثـمّ إنّ بعض أعلام معاصرينا (المراد استادنا «۲» الحائرى رحمه اللّه) تصدى لتوجهين حتّى يرفع التنافى بين كون الحدث مبطلا للصّلاة، و بين ما يدلّ على عدم كونه مبطلا لو وقع بعد التشهّد و قبل التسليم.

أمّا التوجيه الأوّل: فقال ما هذا حاصله: بأنّا نفرض كون المأمور به متعددا:

أحدهما الصّلاة المركبة من الاجزاء و الشرائط من التكبير إلى التشهّد.

الثانى مركب آخر صار المأمور به، و هذا المأمور به مركب من الصّلاة و غير الصّلاة و هو التسليم، فالصّلاة فى هذا المركب من الأجزاء، فالتسليم ليس واجبا مستقلا، بل واجبا غيريا أى ضمنيا، لأنّه من الأجزاء المركب الّذى تكون جزء منه، فجعل الشارع فى المركب الأوّل المأمور به أعنى: الصّلاة، بعض الامور من قواطعه و مبطلاته، كما جعل له أجزاء و شرائط، و هذه القواطع الكلام و الحدث و غيرهما، و جعل بعض الامور قاطعا و مفسدا للمركب الثانى مما جعل مفسدا للمركب الأوّل كالركوع الزائد و زيادة الركعة و غيرهما، و جعل بعض الامور المفسد للمركب الأوّل مفسدا للمركب الثانى لا مطلقا بل فى حال خاص.

---

(۱)- أقول: بعد فرض عدم استفصال الامام عليه السّلام فى مقام الجواب، و جوابه بأنّه (تمت صلاته) فاطلاقه يشمل ما إذا قال «السلام علينا» و ما إذا لم يقل «السلام علينا» نعم لو سلّم كون المتعارف هو أنّهم كانوا آتين «بالسلام علينا» فى تشهدهم، فيمكن أن يقال: بأنّه عليه السّلام حيث كان عالما بما تعارف عندهم، فرأى عدم احتياج التقييد، و لكن تعارف الاتيان «بالسلام علينا» فى آخر التشهّد الثانى عند الشيعة فى زمن صدور الروايه، غير معلوم. (المقرّر).

(۲)- كتاب الصلاة للمحقق الحائرى، ص ۲۷۸- ۲۷۹.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۸

فنقول بأنّه بعد الدليل على عدم إفساد الحدث لو وقع قبل السّلام و بعد التشهد، بأنّه جعل الحدث مفسدا للمركب الأوّل و هو الصّلاة، و لم يجعل ذلك مفسدا للمركب الثانى الّذى عبارة عن الصّلاة و غير الصّلاة و هو التسليم، فكما أنّ الكلام لو صدر عمدا مبطل للصّلاة و هو المركب الأوّل، فلا مانع من أن يكون الحدث مانعا و مبطلا للمركب الثانى لو وقع عمدا، فلو وقع بعد التشهّد عمدا يبطل به المركب الثانى، و أمّا لو وقع اضطرارا فلا، فتكون نتيجة هذا التوجيه عدم كون السّلام جزء للمركب الأوّل أعنى: الصّلاة، و لكن ليس واجبا مستقلا، بل هو جزء لمركب آخر يأتلف من الصّلاة و من التسليم.

[فى ذكر اشكال المحقّق الحائرى ره على نفسه و الجواب عنه]

ثمّ استشكل على نفسه و أنّه إن قلت: إنّ هذا البيان مناف مع بعض الروايات الدالّة على أنّ التسليم يكون آخر الصّلاة، و آخر الشىء جزء من هذا الشىء، فكيف تقول بكون السّلام أمرا خارجا من الصّلاة، و جزء لمركب آخر.

ثمّ قال: نقول: بأنّه و إن كان الظاهر فى حدّ ذاته من آخر الشىء ما قلت، و لكن بعد شيوع استعمال آخر الشىء على ما ليس جزء لهذا الشىء، فلا مانع من رفع اليد عن هذا الظاهر جمعا بين هذه الرواية و غيرها، هذا حاصل ما قاله رحمه اللّه.

[فی ردّ کلام المحقّق الحائری ره فی التوجیه فی الروایات]

اشارة

و لکن نحن نقول: بأنّ ما قاله رحمه اللّه إن کان نظره إلی أنّ الصّلاة لیست بمأمور به بالأمر النفسی أصلا، و لیس هنا إلّا مرکب و مأمور به واحد، و هو ما یتألف من الصّلاة و من التسلیم، فمن الواضح فساده، بل الضرورة تقضی علی خلافه، لأنّ نفس الصّلاة ممّا أمر اللّه تعالی به، و تکون بنفسها مأمورا بها.

و إن کان نظره، کما هو ظاهر کلامه، إلی أنّ الصّلاة تکون مأمورا بها، و لکن هنا مأمور به آخر مؤلف من الصّلاة و من غیرها و هو التسلیم.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۳۹

فنقول: فیه:

أمّا أوّلا: بأن الالتزام بکون المأمور به متعددا فی المقام ممّا لا دلیل علیه، و ما الدلیل علی وجود أمر متعلق بالصّلاة، و أمر آخر متعلق بمرکب مؤلف من الصّلاة و التسلیم.

و ثانیا: أنّه لو فرض وجود الأمرین المتعلقین بالمرکبین أحدهما الصّلاة، و الآخر الصّلاة و التسلیم، فلو اخذ أشیاء دخیلا فی أحد المرکبین أو مبطلا لأحدهما، فلا یصیر دخیلا أو مبطلا للآخر.

فعلی هذا نقول: بأنّه ما یکون مبطلا، کما یظهر من الادلة، یکون مبطلا إذا وقع فی أثناء أحد المرکبین فقط. و هو الصّلاة، فإنّ الادلة تشهد علی ذلک، فالکلام مبطل إذا وقع فی أثناء الصّلاة، و کذا زیادة الرکوع و غیرهما، فبناء علی هذا بعد تمامیة الصّلاة، و هو أحد الأمرین المتعلقین لا أمر بفرض هذا القائل بالتشهد، لأنّه علی فرضه یکون السّلام خارجا عن المأمور به الأول، أعنی: الصّلاة، بل هو جزء المأمور به الآخر المرکب منه و من الصّلاة، فلو وقع أحد المنافیات لا وجه لإبطال الصّلاة به، لتمامیتها علی الفرض، بل لا وجه لفساد المأمور به الآخر أیضا لو وقع أحد المبطلات، لأنّ المبطلات مبطلات للصّلاة لو وقعت فی أثنائها تبطلها، لا فی أثناء مأمور به آخر لعدم دلیل علی مبطلیتها له.

و ثالثا لو کان الأمر کما قال من أن بعض المبطلات نلتزم بعدم کونه مبطلا لو وقع بعد التشهد، کما یظهر من ذیل کلامه حیث قال: من أنّ أخبار الباب منحصرة فی طوائف أربع:

[فی ذکر طوائف أربعة من الاخبار]

الأولی: ما یدلّ علی کون تحلیل الصّلاة التسلیم.

الثانیة: ما یدلّ علی وجوب التسلیم.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۰

الثالثة: ما یدلّ علی أن المصلّی إذا فرغ من التشهّد فقد تمت صلاته.

الرابعة: ما یدلّ علی أنّ الحدث الواقع بعد التشهّد قبل السّلام لیس مبطلا للصّلاة، و بما قلنا یحصل الایتلاف بین هذه الطوائف.

و أنت إذا تأملت فی هذه الطوائف تری أنّ مرجعها إلی طائفتین:

الطائفة الاولی: ما یدلّ علی کون السّلام محللا للصّلاة و واجبا، و وجوبه أیضا یستفاد ممّا یدلّ علی کونه تحلیل الصّلاة.

و الطائفة الثانیة: ما یدلّ علی کون تمامیة الصّلاة بالتشهد و عدم مضریة وقوع المنافی بعده للصّلاة.

فنقول: إنّه بعد ضم هذا الکلام منه رحمه اللّه فی هذا المقام و توجیهه هنا إلی ما قال فی کتابه- فی الصفحة سابقة قبل الصفحة

المذکورة فیها هذا التوجیه- بأنّه اعتبر کون التسلیم محللا فی قبال المنافیات، أعنی: محللیته تکون باعتبار تحلیل ما کان مبطلا للصّلاة قبل إتیان التسلیم، فقبل التسلیم تکون المنافیات محرمة بالحرمة الوضعیة، و بالسلام تحل بالحلیة الوضعیة، و بعبارة اخری جعل السّلام علی هذا محللا و موجبا لعدم فساد الصّلاة باتیان ما لو وقع قبل السّلام صار مفسدا لها.

فنقول: بعد کون هذا معنی المحللیة، فما قال من التوجیه لو تم یفید لنا إن کان المحذور فی المسألة هو وجود ما یدلّ علی إتمام الصّلاة بالتشهد، و ما یدلّ علی عدم إفساد الحدث قبل السّلام للصّلاة فیقال: بأنّ السّلام واجب بالوجوب الضمنی للمرکب المؤلّف منه و من الصّلاة، و الحدث مبطل للصّلاة المأمور به بالامر الآخر لا لهذا المرکب.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۱

و لکن ما یصنع هذا القائل مع ما دلّ علی کون تحلیل الصّلاة التسلیم، و ما التزم به من أن معنی کون التسلیم محللا هو فساد الصّلاة بوقوع المنافیات قبله، فکیف تجمع بین انحصار المحلل بالتسلیم یعنی: انحصار ما بسببه لا تفسد المنافیات للصّلاة بعد حدوث هذا الشیء بخصوص التسلیم، و التزام جواز بعض المنافیات و عدم مفسدیته لو وقع بعد التشهّد و قبل التسلیم، فکیف تلتئم بین الطائفتین من الروایات، فقد عرفت ممّا بیّنا عدم تمامیة توجیهه الأوّل من توجیهین المذکورین فی کلامه رحمه اللّه.

[فی ذکر الاحتمالات فی الباب]

و لکن یمکن أن یقال: بأنّه قد عرفت سابقا فی الأمر الثالث من الامور تعرضنا فی مبحث التسلیم بأنّه یحتمل فی قوله صلی اللّه علیه و آله و سلم (تحلیلها التسلیم) احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: کون التسلیم تحلیلا باعتبار محللیة بالحلیة التکلیفیة لما کان محرّما بالحرمة التکلیفیة فی الصّلاة.

الاحتمال الثانی: کونه محللا بالحلیة الوضعیة لما کان محرّما بالحرمة الوضعیة فی الصّلاة، فباتیانه لا تبطل الصّلاة بما تبطل لو وقع فیها، و هذا الاحتمال هو ما یظهر کونه مختار بعض الاعاظم المتقدم ذکره.

الاحتمال الثالث: أن یکون جعل السّلام محللا باعتبار نفس الصّلاة، بمعنی أنّ الصّلاة بعد کونه توجها خاصا و عبادة مخصوصة، و بحسب وضعها و اعتبارها خشوعا نحو جنابه، اعتبرت فیه أجزاء و شرائط، و لها موانع، و حیث یکون المصلّی مشتغلا بها و متوجها نحو جنابه بهذه العبادة، لا بدّ من رعایة جمیع ما یعتبر فیها وجودا أو عدما، فالصّلاة توجه خاص إلیه تعالی و یمکن فرض جعل مخرج لها من غیر سنخها حتّی یحلل به ما یکون محرّما علی المصلّی قبل ذلک، و کان منافیا مع

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۲

هذا التوجه.

فالسّلام للصّلاة جعل کالحلق و التقصیر للاحرام، فکما أنّهما أمران خارجان عن الاحرام، و لکن لا یحلل علی المحرم ما کان حراما علیه حال الاحرام إلّا بهما، کذلک بالسلام یحلل ما لم یکن حلالا للمصلّی قبل السلام، مع کون السّلام من غیر سنخ أجزاء الصّلاة، فلا تنافی بین کون السّلام واجبا، و محللا و بین کون آخر الصّلاة التشهد، و عدم البطلان بالحدث الواقع اضطرارا بین التشهّد و التسلیم، لأنّ الحدث المبطل هو الحدث الواقع فی الصّلاة، و هو علی الفرض فرغ من الصّلاة. «۱»

التوجیه الثانی:

اشارة

من توجهین المذکورین فی کلام بعض الأعاظم قدس سرّهم «۲» المتقدّم ذکره، هو ما یرجع حاصله إلی أنّ معنی کون الشیء قاطعا للصّلاة، هو أنّ به تقطع الهیئة الاتصالیة المعتبرة بین الأجزاء، و به یرتفع الربط الحاصل بین أجزاء الصّلاة، فبعد کون وجود القاطع سببا

لقطع هـذا الربـط و الهيئـة الاتصاليـة، فيمكن للشـارع أن يغتفر عن هـذا الربط و الاتصال، و يرفع اليـد عنه و يقبل الأجزاء المتخلل بين بعضـها مع بعض أحـد المبطلات بـدون واجديتها للهيئة الاتصالية، كما ترى من أنّه تقبّل بعض الأجزاء الّذى لم يقع على النحو المعتبر من ربط اللاحق بالسابق، و رضى بما وقع مع

(۱)- أقول: كمـا قلت بحضـرته مـدّ ظله العـالى يكون السّـلام على ما أفاده محللا، و معنى محلليته هو عـدم جواز ما ينافى هـذا التوجّه الخاص أعنى: الصّـلاة، قبل هـذا المحلل، و فساد الصّـلاة لو وقع قبل السّـلام أحـد المنافيات، فكيف يجمع بين هـذا و بين عدم بطلان الصّـلاة بالحـدث الواقع بين التشـهّد و السـلام، و بما أفاده مد ظله العالى فى المراد من كون السـلام تحليلا للصّـلاة لا يندفع الاشـكال الواقع بين كون السّلام واجبا و محلّلا للصّلاة، و بين تمامية الصّلاة بالتشهد، و عدم إفساد الحدث للصّلاة لو وقع قبل السلام. (المقرر)

(۲)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۲۷۹.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۳

قضاء ما بقى، كما فى التشهّد و السجود المنسيّين، فما أتى به محكوما بالصحة، و إن كان ناقصا باعتبار ما أمر به أوّلا.

فيقـال فى المقام بأنّ الحـدث الواقع بين التشـهّد و السـلام يقطع الربط اللازم بين السـلام اللاحق و التشـهد السابق، فمعنى عـدم إبطال الحدث هو تمامية الصّلاة الواقع بدون هذا الربط اللازم.

[فى ردّ التوجيه الثانى]

و فيه أنّ ما يظهر من كلامه رحمه اللّه أنّه يستفاد من الدليل الدالّ على عدم بطلان الصّـلاة بالحدث اغتفار الربط اللازم بين السّـلام و التشهد، فما رفع اليد عنه الشارع على ما قاله رحمه اللّه، هو الربط بين الجزء السابق و اللاحق، و الاكتفاء باتيان الاجزاء بدون هذا الربط و الاتصـال، كمـا مثّل بالتشـهد و السـجود المنسيين، و لاـ دليـل لنـا فى ما نحن فيه على ذلك، لأنّه لازم اغتفار الربط اللازم بين جزء السابق و اللاحق فى المقام، هو اغتفار ربط السلام، و هو الجزء اللاحق، بالأجزاء السابقة يعنى: بأىّ نحو يوجد السّلام يكفى فى امتثاله، و إن لم تكن الهيئة الاتصالية بينه و بين الأجزاء السابقة محفوظة بالحدث الحادث بينه و بين التشهّد.

و هذا يقتضى إيجاد السّلام بعد الحدث بأن يتوضأ مجددا و سلّم، لأنّ لازم ما قاله اغتفار الربط، و قبول السّلام على أىّ نحو اتفق، و لو بـدون الربط بسابقه من الأجزاء، و الحال أنّه لا دليل يـدلّ على وجوب الوضوء و إتيان السّـلام بعـد الحـدث، الحادث و لا يفتى به من كان بصدد التوجيه، و لا يفتى به أحد من الفقهاء قدس سرّهم، بل لو تمّ ما دلّ على عدم بطلان الصّـلاة بالحدث المتخلل بين التشهّد و التسليم، فهو يقتضى تماميّة الصّلاة و إن وقعت بلا تسليم. «۱»

(۱)- أقول: ظاهر كلام بعض الاعاظم فى التوجيه الثانى ما أفاده مدّ ظلّه العالى، و لكن يمكن

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۴

[فى استدلّ السيد المرتضى رحمه اللّه فى الناصريات]

اشارة

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الناصريات «۱» استـدل على وجوب السّلام بما روى عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم (مفتاح الصّلاة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم).

و هـذه الروايـة و إن تكن فى طريق العامـة- و قلنـا فى محلّه: بأنّ الحجـة عنـدنا هو الكتاب، و قول المعصومين عليهم السّـلام من النبى

صلى اللّه عليه و آله و سلم و غيره من المعصومين عليهم صلوات اللّه الملك المنّان إذا كان الطريق إليهم متواترا، أو على نحو يشمله دليل

أن يقال فى مقام التوجيه: بأنّ بعد ما نرى بعض ما يدلّ على وجوب السّلام و كونه محلّلا، و نرى بعض ما يدلّ على عدم فساد الصّلاة بالحدث الواقع بين التشهّد و التسليم. و يقال فى مقام الثبوت: بأنّ الشارع يمكن أن يرفع اليد عن التسليم فى خصوص هذا المورد، و يقبل الصّلاة بلا تسليم مكان الصّلاة مع التسليم، و فى مقام الاثبات يقال: بتخصيص ما دلّ على كون الحدث مبطلا بهذا الحديث الدالّ على عدم بطلانه لو وقع بعد التشهّد و قبل التسليم.

أو أن يقال فى مقام الثبوت: بأنّه نظرا إلى بعض المصالح جعل الشارع للصّلاة فردين: فردا بلا تسليم، و هو ما إذا وقع الحدث اضطرارا بعد التشهد، و فردا مع التسليم، و هو ما إذا لم يقع الحدث بعد التشهّد اضطرارا، فكما أنّ لطبيعة الصّلاة أفرادا من القصر و الاتمام، و الصحيح و المريض، كذلك لها فردان بهذا الاعتبار فعلى هذا ليس كل فرد ناقصا عن فرد آخر لواجديته لما هو المعتبر فى طبيعة الصّلاة، بل كلاهما مساويان فى الفردية للطبيعة، فالصّلاة بلا تسليم ليست ناقصة عن الصّلاة مع التسليم.

فليس على هذا الاحتمال الالتزام بأنّ الشارع يقبل الناقص مقام الكامل، كما هو الأمر فى الاحتمال الأوّل الّذى قلنا، بل كلاهما تامان، و لذا قال عليه السّلام على ما فى الرواية (تمت صلاته).

و ففى مقام الثبوت لا يبعد كون الأمر على النحو الّذى قلنا فى الاحتمال الثانى، و فى مقام الاثبات يقال: بأنّ ما دلّ على عدم بطلان الصّلاة بالحدث الواقع بعد التشهد، بكونه تخصيصا أو تقييدا لما دلّ على مبطلية الحدث، فتأمل جيدا. (المقرر).

(۱)- المسائل الناصريات، ص ۲۰۹.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۵

حجية خبر الواحد، و لهذا لا نعتنى بما فى طرق العامة، لعدم الوثوق بالناقلين، و لم يكن كلّ ما هو حجة عندهم حجة عندنا، لأنّهم تركوا التمسك بالعترة و خالفوا قول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم فى الأمر بالتمسك بالثقلين كتاب اللّه و عترته، و عملوا بالأقيسة و كلّ ما نقل من الصحابة و التابعين بأىّ نحو كان- و لكن هذه الرواية نقلت بطرق متعددة و لا يبعد أن يصير بسبب تعدد الطرق ممّا يوجب الاطمينان بصدورها، إلى أن ينتهى سندها بمحمد عن عبد اللّه بن عقيل عن محمد بن حنيفية عن أبيه أمير المؤمنين عليه السّلام عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم، مضافا إلى ورود رواية قريبة من حيث المضمون مع هذه الرواية فى طرقنا عن الصادق عليه السّلام. «۱»

تدلّ هذه الرواية على أنّ تحليل الصّلاة التسليم، فظهور الرواية فى كون تحليل الصّلاة منحصرا بالتسليم ممّا لا إشكال فيه، و لا حاجة إلى ما قال السيّد رحمه اللّه أو بعض من تأخر عنه فى توجيه الرواية فى انحصار المحلّل بالتسليم إمّا بأنّ مفرد المضاف يفيد العموم، أو بأنّ يقال: بأنّ (التسليم) يكون المبتدأ المؤخر و (تحليلها) الخبر المقدم من باب كون مقتضى القاعدة كون الوصف خبرا و التحليل وصف، فقدم على الخبر فيفيد الحصر، أو بأنّ (التحليل) و إن كان مبتداء و (التسليم) خبرا، لكن انّ كان أعمّ من التسليم و من غيره، يعنى: يكون التحليل غير منحصر بالتسليم، يلزم كون المبتدأ أعمّ من الخبر و هذا لا يجوز.

لأنّه كما قلنا ظهور الرواية فى كون تحليل الصّلاة منحصرا بالتسليم ممّا لا إشكال فيه.

[الاشكال بالرواية المربوطة فى الباب من حيث السند]

إن قلت: بأنّ سند الرواية المنقولة فى كتب العامة موهون، و ما روى

---

(۱)- الروایة ۱ و ۸ من الباب ۱ من ابواب التسلیم من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۶

عن الصادق علیه السّلام فقال فیها (افتتاح الصّلاة الوضوء) «۱» و هذا یوهن دلالة الفقرة الثالثة من الروایة و هی قوله (تحلیلها التسلیم) علی انحصار التحلیل فی التسلیم، لأنّه بعد عدم کون افتتاح الصّلاة منحصرا بالوضوء، بل الغسل و التیمم أیضا مفتاحان للصّلاة، فکما أنّ افتتاح الصّلاة الوضوء لا یفید الحصر کذلک تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم لا یفیدان الحصر بقرینة السیاق، بل تکون الروایة فی مقام بیان کون الوضوء و التکبیر و التسلیم افتتاح و تحریم و تحلیل للصّلاة فی الجملة، و أمّا حصرها بها فلا.

قلت: یمکن أن یقال فی الجواب عن هذا الاشکال.

أمّا أوّلا فبأن ما روی عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم بأنّ (مفتاح الصّلاة الطهور و تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم) حجة لما قلنا، و لا یرد الاشکال المتقدم بهذه الروایة، لأنّ فیها قال (مفتاح الصّلاة الطهور) و لم یقل مفتاح الصّلاة الوضوء.

و أمّا ثانیا فلأنّه بعد کون أقسام الطهارة من الغسل و الوضوء و التیمم تحت جامع واحد، و هو الطهور، فما یتوقف علیه الصّلاة هو الطهارة، و لا یمکن الدخول فیها إلّا معها، و التعبیر بمفتاح الصّلاة لعلّه یکون من باب هذا، أعنی: من باب توقف الصّلاة بها، فکأنّه هی مفتاحها، فجعل المفتاح الوضوء فی طرقنا یکون من باب کونه طهورا، لا لخصوصیة فی نفس الوضوء، فمفتاح الصّلاة منحصر بالطهور، و جعل الوضوء مفتاحا لها یکون من باب کون الوضوء أحد مصادیق الطهور.

و ثالثا یقال: بأنّه لو فرض عدم کون الوضوء مفتاح الصّلاة من باب کونه فردا من أفراد الطهور، بل کان لخصوصیة فی نفسه، فنقول: بأنّ مقتضی هذه الروایة

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱ من ابواب التسلیم و الروایة ۸ من الباب المذکور من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۷

و ظهورها هو کون مفتاح الصّلاة أیضا منحصرا بالوضوء، کما أنّ تحریمها منحصر بالتکبیر و تحلیلها منحصر بالتسلیم و إن نقل بکون الغسل أو التیمم أیضا مفتاح لها، فیکون هذا باعتبار الأدلة الخارجیة الدالّة علی ذلک، ففی خصوص الفقرة الاولی نقول بعدم الحصر من باب دلیل خارجی، و لیس هذا الدلیل الخارجی فی الفقرتین الاخیرتین من الروایة، فظهور هما فی الانحصار باق بحله، فقد عرفت ممّا مرّ کون الروایتین دالتین علی انحصار تحلیل الصّلاة بالتسلیم، فافهم.

[فی کلام السیّد المرتضی رحمه اللّه فی الناصریات]

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۶، ص: ۱۴۷

و یظهر من کلام السیّد رحمه اللّه فی الناصریات فی جواب عما قیل وجها لعدم وجوب السلام، و هذا کلامه فی مقام بیان استدلال المخالف أی: القائل بعدم وجوب التسلیم (و أمّا ما تعلق به المخالف ما رواه عبد اللّه بن مسعود أنّه علمه التشهد، ثمّ قال: إذا قلت هذا فقد قضیت صلاتک، و بخبر أبی هریرة أنّ النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم قد علّم الاعرابی و لم یذکر التسلیم.

و الجواب عن خبر ابن مسعود أنّه روی فی بعض الأخبار أنّ عبد اللّه بن مسعود هو القائل «إذا قلت هذا فقد قضیت صلاتک» و لیس من کلامه علیه السّلام، علی أنّ ظاهر الخبر متروک بالاجماع لأنّه یقتضی بأن صلاته تتمّ إذا أتی بالشهادة و بالاجماع أنّه قد بقی علیه

شىء و هو الخروج، لأنّ الخروج عندهم يقع بكل مناف الصّلاة فبطل التعلق بالظاهر) «۱» أنّه يجب الخروج بالاجماع، فيظهر منه أنّه من جملة الأدلة على وجوب السّلام هو وجوب الخروج من الصّلاة.

[فى ذكر مقدمة لبيان النتيجة]

إذا عرفت ذلك كله نذكر مقدمة، ثمّ ما يكون نتيجتها فنقول بعونه تعالى: بأنّه تارة يقال فى الصّلاة بأنّ ما صار واجبا و متعلقا للأمر هو نفس هذه الأجزاء

---

(۱)- المسائل الناصريات، ص ۲۱۳.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۸

و الشرائط بدون اعتبار وحدة بينها، بمعنى أنّ التكبير واجب، و القراءة واجب، و هكذا الركوع و غيره بدون ربط كل واحد منها بالآخر، فإذا شرع المصلّى فى الصّلاة فحيث إنّ الأجزاء الموجودة وجودات متعددة، فكل جزء بعد وجوده ينعدم، و الجزء الآخر يوجد أيضا و ينعدم، فلا يكون للصّلاة وجود إبقائيا و لا تعدّ الآنات المتخللة بين الأجزاء فى غير حال اشتغاله باتيان جزء من أجزائها مثل السكوت المتخلل بين جزءين، من الصّلاة لأنّ الصّلاة ليست إلا نفس الأجزاء و لا ربط بينها، نعم بعد تمامية هذه الأجزاء بنحو المعتبر يقال: إنّه صلّى، أعنى: فينتزع من هذه الأفعال الصّلاة، فليست الصّلاة على هذا وجودا واحدا مستمرا و إن كان المصلّى مشتغلا بها لعدم تعلق الوجوب إلّا بنفس الأجزاء المتألف منها المركب، بل الصّلاة على هذا لها وجودات متعددة يوجد كل جزء و ينعدم، و يوجد بعده جزء آخر.

و تارة يقال: بأنّ هذه الأجزاء و إن كانت متعلقة الأمر، و لكن الصّلاة تكون من الامور الاعتبارية الّتى جعلها الشارع، و لوحظ حين اعتبارها لها أجزاء و شرائط باعتبار دخل هذه الأجزاء و الشرائط فى الغرض الّذى لأجله صار المولى فى مقام الأمر بها، أى: بالصّلاة، و حيث إنّ هذه الأجزاء متشتتات متفرقات، فباعتبار دخل هذه المتفرقات فى حصول مطلوب المولى، و هذا الخضوع الخاص الذى هو معراج المؤمن، اعتبر المعتبر حيث وحدة بينها، و لهذا و لو يرى بأنّ بحسب كل جزء جزء من أجزائها أشياء متفرقة، و لكن بحسب هذه الوحدة يرى شيئا واحدا اعتباريا، و بناء على هذا إذا شرع المصلّى فى الصّلاة، فيقال باعتبار هذه الوحدة: إنّه فى الصّلاة ما دام هو مشتغلا بها، فما لم يخرج منها بمخرج فهو فى الصّلاة، و هذا بخلاف الصورة الاولى، و هو أن يكون نفس هذه الأجزاء و الشرائط

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۴۹

المتفرقات موردا للأمر لأنّه على الاولى بمجرد إتيان كل جزء تعدم هذا الجزء و يوجد جزء آخر، فالسكوتات المتخللة لا يعدّ جزء من الصّلاة إلّا مسامحة، بخلاف الصورة الثانية فإنّ بناء عليها حيث اعتبرت وحدة بين هذه الأجزاء إذا شرع فى الصّلاة فهو فيها و إن انعدم جزء و لم يوجد بعد جزء آخر، فما يتخلل بين الأجزاء من الأفعال الخارجة عن الصّلاة من السكوت و غيره يعد من الصّلاة، كما أنّ الأمر هكذا فى كل مركب من المركبات الاعتبارية الّتى اعتبرت وحدة بين أجزائها.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ المصلّى ما دام يكون فى الصّلاة و لم يخرج فيه بمخرج فهو فى الصّلاة، فكما أنّه إذا سكت بين الأجزاء المعتبرة فى الصّلاة لا يقال: إنّه خرج من الصّلاة، كذلك لا يعد المصلّى خارجا من الصّلاة إلّا إذا دخل فى أمر خارج عن الصّلاة مناف معها، مثل أن يتكلم بكلام غير جائز فى الصّلاة، أو يأتى بغيره من المنافيات.

و بهذا البيان يمكن أن يقال: بعدم كون اعتبار الصّلاة بنحو الأوّل، فالصّلاة وجود مستمر من أوّل التكبير إلى الآخر سواء كان المصلّى مشتغلا بجزء من أجزائها، أو واقعا بين جزءين منها غير مشتغل باتيان واحد منها كالسكوت المتخلل، فإنّه من الصّلاة، و يقال فى كل هذه الحالات: إنّه فى الصّلاة، و هكذا بعد الفراغ من جزء الآخر من أجزاء الصّلاة قبل إيجاد فعل خارجى إنّه فى الصّلاة فإذا أتى بما

هو خارج عنها يقال: إنّه خرج من الصّلاة و ما هو بمصلّ و بأنّه بعد ما أتى المصلّى بالتشهد فهو و إن أتى بتمام أجزاء الصّلاة، و لكن ما لم يأت بالسلام الّذى جعله الشارع مخرجا يقال: بأنّه فى الصّلاة، فلا بدّ من صدق الخروج من الصّلاة من إتيان شىء خارج من الصّلاة، فيمكن أن يكون جعل السّلام مخرجا لها بمعنى: أنّه

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۰

فيها ما لم يأت بالسلام، فالسلام يكون سنخه من غير سنخ أجزائها، لأنّ أجزاء الصّلاة ذكر و قرآن و دعاء، و السلام من كلام الآدمى لا يكون ذكرا و لا قرآنا و لا دعاء، فاعتبره الشارع فى آخر الصّلاة حتّى به يخرج عنها، و قبلها لا يجوز إتيان المنافيات لكونه من الصّلاة قبل إتيان السّلام بالاعتبار الّذى قلنا، كما يستفاد ذلك من بعض الروايات الواردة فى الباب على أنّ السّلام جعل مخرجا لأنّه كلام آدمى و أوّل ما يبتدأ به الآدمى السلام، فجعل السّلام مخرجا عنها بمعنى: أنّ الشخص حين الصّلاة متوجها باللّه تعالى بالقرآن و الذكر و الدعاء، فبعد الفراغ عنها جعل مخرجا، فيتوجه المصلّى بعد صلاته إلى أحد مثل نفسه من بنى آدم و يسلّم عليه.

فبهذا الاعتبار يمكن أن يقال: باحتياج الصّلاة إلى المخرج كى يعدّ خارجا من الصّلاة، و جعل الشارع هذا المخرج السلام، فيمكن أن يقال: بأنّ للسلام اعتبارين، فباعتبار داخل فى الصّلاة لأنّ قبله لا يجوز الاتيان بما لا يجوز إتيانه فى الصّلاة، و باعتبار خارج عنها لأنّ سنخه غير سنخ الصّلاة لأنّه كلام آدمى، و لا يكون قرآنا و ذكرا و دعاء.

إذا عرفت ما قلنا من إمكان كون وضع السّلام بهذا النحو ثبوتا، فيمكن أن يقال فى مقام الاثبات بأنّ المستفاد من ظواهر أكثر الادلة كون السّلام جزء للصّلاة و من جملة واجباتها، و لكن المستفاد من بعضها المتقدم ذكره كون الصّلاة تماما بعد إتيان التشهد، و من بعضها كون الحدث الواقع بين التشهّد و السلام غير مبطل لها، و هذا بظاهره ينافى جزئيته للصّلاة، فنقول: أمّا ما يدلّ على كون الصّلاة تماما بالتشهد، فيمكن توجيهه بما قلنا من أنّه بعد كون اعتبار السّلام فى الصّلاة على غير اعتبار سائر الأجزاء فحيث إنّ وضع دخله فى الصّلاة ليس كسائر الأجزاء، فيصح

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۱

بهذا الاعتبار أن يقال قبل إتيانه (تمّت الصّلاة) لأنّ ما هو سنخ الصّلاة من القرآن و الذكر و الدعاء قد تم و إن كان بقى منها ما هو غير سنخها و هو مخرجها أعنى:

السلام، فبهذا النحو يمكن توجيه ما دلّ من الأخبار على تمامية الصّلاة قبل بنحو لا ينافى مع ما دلّ من الأخبار على كونه من واجباتها.

[ما دلّ على عدم كون الحدث بين التشهد و السلام مبطلا مورد الاعراض]

و أمّا ما يدلّ على عدم كون الحدث الواقع بينه و بين التشهّد مبطلا للصّلاة، فنقول بعونه تعالى: تارة يقال: بأنّ هذه الطائفة من الأخبار لم تكن معمولا بها عند الفقهاء رضوان اللّه عليهم، فتكون هذه الطائفة معرضا عنها عند الاصحاب، فليست الروايات حجة حتّى نتصدى لجمعها مع ما يدلّ على جزئية السّلام من الأخبار.

و تارة لا يقال كذلك، فلا بدّ أن يقال: بأنّه بعد دلالة بعض الروايات على كونه جزء من الصّلاة و دلالة أدلّة مبطلية الحدث بإطلاقها على بطلان الحدث فى أىّ موضع وقع من الصّلاة، و بعد دلالة هذه الطائفة على عدم مبطلية الحدث فى خصوص ما إذا وقع بين التشهّد و السلام، فمقتضى القاعدة هو تقييد الدليل الدالّ على مبطلية الحدث فى الصّلاة بهذا الدليل، فتكون النتيجة عدم مبطلية الحدث فى ما إذا وقع بين التشهّد و التسليم.

[فى ذكر امور]

اشارة

و ينبغى التنبيه على امور:

الامر الأوّل: لو نسى السلام

اشارة

، و تذكر بعد وقوع أحد المنافيات، فهل تبطل الصّلاة لأجل نسيان السلام، أو لا تبطل و لا تجب إعادتها وجهان:
وجه صحة الصّلاة و عدم بطلانها بنسيان السّلام هو حديث المعروف بحديث (لا تعاد) لأنّ السّلام ليس من جملة المستثنى، بل داخل فى المستثنى منه.
وجه فساد الصّلاة هو وقوع الحدث أو غيره من المنافيات فى أثناء الصّلاة.
تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۲

[فى ذكر وجه الصحّة و كلام بعض الاعاظم فى المورد]

اعلم أنّه يظهر من بعض الأعاظم أنّه قال: بعدم شمول حديث (لا تعاد) للمورد إلّا على وجه دائر، لانّ شمول (لا تعاد) لما نحن فيه يتوقف على كون التذكر بعد الصّلاة لعدم شمول الحديث للاثناء، و كونه بعد الصّلاة يتوقف على عدم كون الحدث واقعا فى أثناء الصّلاة، و عدم كون الحدث الواقع فى أثناء الصّلاة يتوقف على عدم جزئية السّلام فى هذا الحال أى: حال نسيانه، و عدم كونه جزء فى هذا الحال يتوقف على شمول (لا تعاد) للمورد، و هذا دور لتوقف شمول (لا تعاد) على عدم وقوع الحدث فى الأثناء المتوقف على عدم جزئية السلام، و الحال أنّ عدم جزئية السّلام فى هذا الحال موقوف على شمول (لا تعاد) للمورد.
و يمكن أن يقال: بأنّ العكس مستلزم للدور أعنى: عدم شمول (لا تعاد) من باب وقوع الحدث فى أثناء الصّلاة مستلزم للدور أيضا، لأنّ وقوع الحدث فى الأثناء متوقف على كون السّلام جزء فى هذا الحال، و كونه جزء فى هذا الحال موقوف على عدم شمول (لا تعاد) للمورد و الحال أنّ عدم شمول (لا تعاد) للمورد موقوف على كون الحدث واقعا فى الأثناء الموقوف على كون السّلام جزء فى هذا الحال الموقوف على عدم رفع جزئية السّلام بحديث (لا تعاد) فيتوقف عدم شموله، على عدم شموله و هذا دور يلزم منه توقف الشيء على نفسه.

[فى ذكر التفصيل بين الصورة الاول و الثانى]

و ما يأتى بالنظر كما قلنا سابقا فى حاشيتنا على العروة هو التفصيل، ففى صورة يشمل حديث (لا تعاد) لو نسى السلام، و فى صورة لا يشمله.
أمّا الصورة الاولى فهى أن ينسى السلام، ثمّ استدام نسيانه حتّى الاخلال بالموالاة المعتبرة عرفا بين الأجزاء بحيث إذا تذكر ترك السّلام لا يمكن له إلحاق السّلام بسائر الأجزاء من الصّلاة من جهة حصول الفصل المخلّ بالموالاة المعتبرة
تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۳
بين الأجزاء.
و أمّا الصورة الثانية فهى أن ينسى السّلام و يتذكر نسيانه فى حال يمكن إلحاقه بالجزء السابق من أجزاء الصّلاة من باب إمكان حفظ الموالات، و لكن منشأ عدم إمكان إلحاقه هو وقوع الحدث حال نسيانه، أو طرو أحد من المنافيات غير الحدث.
ففى الصورة الاولى نقول: بصحة الصّلاة لشمول حديث (لا تعاد) و فى الصورة الثانية نقول: بأنّه لا بد من إعادة الصّلاة لعدم شمول حديث (لا تعاد) له.

وجه التفصيل هو أنّ الظاهر من حديث (لا تعاد)- بعد ما قلنا فى محلّه بكونه متعرضا لخصوص السهو، لكون لسانه هو أنّ كل شىء من أجزاء الصّلاة و شرائطها غير الخمسة المستثنى يعلم المكلف بكونه جزءا أو شرطا للصّلاة، و يكون بناء المكلف على إتيانه لو تركها لأمر غير اختيارى أى: لاجل النسيان، فلا تعاد لأجل هذا الترك الغير الاختيارى- هو عدم وجوب الاعادة فى خصوص كل مورد يكون منشأ التام و تمام العلة للترك هو النسيان، فلا يشمل ما يكون الترك مستند إلى أمر غير النسيان، أو إلى النسيان و غير النسيان.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ فى الصورة الاولى يكون ترك السّلام مستندا إلى نفس النسيان، و هو صار تمام العلة لتركه، لأنّ نسيانه استمر إلى أن أخلّ بالموالات، فيستند الترك إلى النسيان، بخلاف الصورة الثانية لأنّ فى هذه الصورة ليس الترك مستندا إلى خصوص النسيان، لأنّه تذكر فى زمان يمكن له إلحاق السّلام بالأجزاء السابقة، و ما صار سببا لعدم إمكان الالحاق ليس النسيان، بل وقوع الحدث أو غيره من المنافيات، فالفرق بين الصورتين هو ما قلنا من أنّ فى الاولى يكون تمام العلة

لترك السّلام السهو، و فى الثانية لا يكون كذلك، بل الحدث أو غيره من المنافيات صار سببا لعدم إمكان الاتيان بالتسليم،

[فى ذكر كلام المحقّق الحائرى ره لشمول لا تعاد للصورتين]

اشارة

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه يظهر من بعض «۱» الاعاظم (مراده مدّ ظله العالى شيخنا الحائرى رحمه اللّه) على ما قال فى صلاته فى هذه المسألة فى جواب (لا يقال) الثانى ما يستفاد منه كون المورد بإطلاقه أعنى:

فى كلتا الصورتين المتقدمتين، مورد الحكم بصحة الصّلاة من باب شمول حديث (لا تعاد) و نحن نذكر كلامه فى (لا يقال) و ما قال فى جوابه (لأنّا نقول) حتّى يظهر ما بيّن فى (لأنّا نقول) لشمول الحديث و تقريب كلامه بوجه أو فى هو ان يقال لا يقال بأنّه ان تقل بأنّ حديث (لا تعاد) بعد فرض كون مورده السهو هو نفس حدوث السهو، بمعنى: أنّ (لا تعاد) يرفع جزئية الجزء أو شرطية الشرط فى غير المستثنى بمجرد حدوث السهو و طروه للمنسى بحيث إنّ الشخص لو ترك جزء نسيانا مثلا، و لكن آنا مّا بعد هذا السهو قبل طروّ مانع أو دخول فى الغير تذكر نسيان هذا الجزء لا يجب عليه إتيانه، و بعبارة واضحة إن تقل بأنّ فى مورد طروّ الحدث أو غيره من المنافيات بعد سهو السّلام رفع حديث (لا تعاد) جزئية التسليم قبل طروّ أحد القواطع و صار بصرف سهو السّلام جزئية السّلام مرفوعا بمقتضى حديث (لا تعاد) بحيث لو صار متذكرا بعد هذا السهو قبل طروّ القاطع لم يكن جزء.

ففيه أنّ هذا ممّا لا يمكن الالتزام به و كيف يمكن أن يقال: إنّ بمجرد حدوث السهو عن الجزء و لو تذكر نسيانه آنا مّا قبل فعل المنافى، أو الفصل الطويل، أو مضى محله بدخوله فى ركن، بأنّه لا يجب إتيان هذا الجزء بمقتضى حديث (لا تعاد).

و إن تقل بأنّ فى المورد بعد فرض نسيان السّلام لا يرفع جزئية التسليم بمجرد

---

(۱)- كتاب الصلاة للمحقق الحائرى، ص ۲۸۳.

حدوث النسيان، بل بعد طروّ الحدث، أو غيره من المنافيات ترفع جزئيته بمقتضى حديث (لا تعاد) فما لم يحدث ليس المورد مورد شمول الحديث، و لكن بمجرد حدوث المنافى ترفع جزئية التسليم بمقتضى الحديث.

ففيه أنّه على هذا وقع الحدث فى أثناء الصّلاة لأنّك على ما قلت لا ترفع الجزئية، إلّا بعد طروّ الحدث و بعد كون رفع الجزئية على ما قلت بعد طروّ الحدث، فالحدث وقع بين السّلام و ساير الأجزاء المتقدمة من الصّلاة فعلى هذا لا مجال لدعوى شمول (لا تعاد)

للمورد.

فقال فى جواب هذا الاشكال الّذى أورده بصورة (لا يقال) جوابا، و هو ما قاله فى (لأنّا نقول) و حاصله: هو أنّا لا نقول: بكون جزئية السّلام مرفوعة بمجرد السهو قبل طروّ المنافى حتّى يرد الاشكال الأوّل، و لا أن نقول بأنّ بعد طروّ المنافى ترفع جزئية السّلام بمقتضى حديث (لا تعاد) حتّى يرد الاشكال الثانى، بل نقول:

بأنّ سهو السّلام يتصور على أنحاء ثلاثة:

[فى ذكر كلام المحقّق الحائرى و تصوير سهو السلام على انحاء ثلاثة]

الأوّل أن يحدث السهو و بمجرد حدوثه ترتفع جزئية السّلام.

الثانى أنّ يعرض السهو ثمّ يحدث، و بحدوث الحدث ترتفع جزئيته لا قبله.

الثالث أنّ السهو الّذى يتعقبه أحد المنافيات يوجب ارتفاع جزئية التسليم، بمعنى: أنّ السهو المستمر فى علم اللّه تعالى إلى طروّ ما يمضى بسببه محلّ التدارك يكون سببا لرفع جزئيته، فليس نفس حدوث السهو سببا لرفع جزئيته، و لا السهو بعد طروّ الحدث، بل نفس السهو لكن السهو المستمر فى علم اللّه إلى طروّ الحدث سبب لرفع الجزئية، فعلى هذا لا يرد الاشكال لأنّ: الاشكال يرد على كون نفس حدوث السهو سببا، و كذا الاشكال يرد على كون السهو بعد طروّ الحدث سببا لرفع

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۶

جزئية، لأنّه على هذا يكون السهو قبل طروّ الحدث سببا، لكن لا مجرد حدوثه، بل السهو المستمر فى علم اللّه تعالى.

ثمّ قال رحمه اللّه: بأنّه لو قلنا: بصحة توجه التكليف على الناسى للجزء باتيان المركب الفاقد لهذا الجزء فنقول: بأنّ الناسى للسلام يكون تكليفه من أوّل الأمر الصّلاة بلا سلام، فالعالم به مأمور بالصّلاة مع السّلام و الناسى له مأمور بالصّلاة الفاقد عنه بمقتضى حديث (لا تعاد) و إن لم نقل بصحة توجيه التكليف بالفاقد على الناسى كما أفاده شيخ الأنصارى رحمه اللّه فيقال بعد دلالة حديث (لا تعاد) بعدم وجوب الاعادة على الناسى فى غير المستثنى نقول: بأنّ معنى عدم وجوب الاعادة هو العفو عنه و قبول الفاقد كالواجد، غاية الأمر لو قلنا بصحة توجيه التكليف على الناسى فتكون النتيجة هو عدم جزئية السّلام من رأس فتكون صلاة ناسى الجزئية من أوّل الأمر من قبل الشارع هى الصّلاة بلا تسليم، فوقوع الحدث بعد التشهّد قبل السلام لم يقع فى أثناء الصّلاة، فبصرف جريان (لا تعاد) و رفعه جزئية السّلام تقع الصّلاة صحيحة و يقع الحدث بعد الصّلاة، فلم يبطل به الصّلاة أصلا، و أمّا لو لم نقل بصحة توجيه التكليف على الناسى و قلنا بمقالة شيخ الأنصارى رحمه اللّه و قلنا بأنّ مفاد (لا تعاد) هو العفو و قبول الناقص مقام التام، فيمكن أن يقال: بأنّ غاية ما يدلّ حديث (لا تعاد) هو العفو عن التسليم، و حيث إنّ معنى العفو هو انّه مع كون التسليم حتّى فى هذا الحال جزء للصّلاة و لكن الشارع تقبّل فاقد الجزء مقام واجد الجزء ففى هذا الحال بعد كون التسليم جزء فالحدث وقع فى أثناء الصّلاة أى: بين التسليم الواجب حتى فى هذا الحال، و بين ساير الأجزاء بناء على عدم إمكان توجيه تكليف خاص بالناسى فى هذا الحال، و لعل هذا كان منشأ احتياط الميرزا الشيرازى رحمه اللّه فى حاشيته

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۷

على نجاة «۱» العباد.

[فى ان يكون مراد المحقّق الحائرى ره القبلية و البعدية الزمانية]

و قد عرفت ممّا قلنا فى بيان مراده رحمه اللّه فى هذا المقام هو أنّ الظاهر من كلامه فى قوله (لا يقال جزئية السّلام إنّما ترتفع بعد وقوع الحدث إذ قبل وقوعه لو تذكر يجب عليه التسليم قطعا، و لازم ذلك وقوع الحدث فى الأثناء) يكون النظر إلى القبلية و البعدية الزمانية، بمعنى أنّه إن تقل بكون السهو قبل زمان طروّ الحدث رفع جزئية التسليم، فليس كذلك لأنّ لازم ذلك هو أنّه لو تذكر فى

هـذا الحال آنا مّا بعـد السـهو لم يكن الواجب عليه إتيان السـلام، و إن تقل: بأن بعـد زمان حـدوث الحـدث ترفع جزئيته فلازمه وقوع الحدث في أثناء الصّلاة.

و جوابه عن هـذا الاشـكال مـا بينـا و إن كان من المحتمل حمل كلامه على القبليـة و البعديـة الطبعيـة بمعنى: انّه يقال في توجيه مفاد كلامه في (لا يقال) بأنّه إن تقل بأنّ السـهو قبل الحـدث لكون تقـدم الطبعي له صار موجبا لرفع جزئية السـلام، فهو غير ممكن الالتزام كما مر، و إن تقل إنّ بعد حدوث الحدث أعني: بعدية الطبيعة ترتفع الجزئية بحديث (لا تعاد) فهذا يوجب الدور الّذي قدمنا ذكره، و قلنا بأنّ هذا يظهر من بعض الأعاظم قدس سرّهم لأنّ شمول حديث «لا تعاد» موقوف على عدم وقوع الحدث في الأثناء، و عدم وقوع الحدث في الأثناء موقوف على عدم كون السّـلام جزء في هذا الحال، و عدم كونه جزء في هذا الحال موقوف على شمول لا «تعاد» له و من الفرض توقف شـموله على عـدم وقوع الحدث في الأثناء، و قلنا بأنّه يمكن فرض قلب الدور، و لكن الظاهر من كلامه هو ما بينا من التقدم و التأخر الزماني.

---

(۱)- نجاة العباء، ص ۱۵۰.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۸

و على كل حال بعد ما قال: بأنّه على القول بعدم توجيه التكليف بالناسي و كون لسان «لا تعاد» قبول الناقص منزلة الواجد، و لازمه هو العفو عن خصوص سهو السّلام لا الحدث، فالصّلاة تبطل لاجل الحدث الواقع في أثناء الصّلاة، قال:

بأنّه يمكن توجيه صـحة الصّـلاة بناء على هـذه المبنى أيضا بأن يقال: إنّه تارة يقال في قاطعيـة الحـدث و ساير القواطع بأنّ معنى كونه قاطعا هو أنّه يمنع الجزء اللاحق من الارتباط بالأجزاء السابقـة، و بعبارة اخرى لا يمكن معه أن يتصل الجزء اللاحق بالأجزاء السابقة، و حـدوثه يصـير سـببا لـذلك بدون تأثيره في الأجزاء السابقة، فأجزاء السابقة على هذا باقية على ما كانت من صـلاحيتها لأن يتألف منها المركب لو انضم إليها الجزء اللاحق، فيكون حدوث المنافي سببا لعدم إمكان انضمام جزء اللاحق بالسابق.

و تـارة يقـال: بأنّ معنى قاطعيـة القواطع و أثر وجوده في أثناء الصّـلاة هو عـدم إمكان اتصال جزء اللاحق بالسابق، و تأثيره في الأجزاء السابقـة في سـقوطها عن الصـلوحية لا يتلاف المركب منها و من الأجزاء اللاحقـة فعلى هـذا يؤثر القاطع في الأجزاء السابقة و اللاحقة كليهما، فيسـقط بالقاطع الأجزاء السابقـة على حدوثه عن القابلية و الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضـمام، فيحتمل في كون القاطع قاطعا الاحتمالان المتقدمان.

و حيث إنّ الحق كون معنى القاطعية على ما قلنا في الاحتمال الأوّل، فنقول:

ليس طروّ الحـدث إلّا سببا لعـدم إمكان اتصال السّـلام بالأجزاء السابقـة على تقدير جزئيته، فنقول بعد كون مفاد حديث «لا تعاد» هو عدم جزئية السّلام في هذا الحال فليست الصّلاة إلا ما وقع قبل الحدث، فالحدث وقع بعد الصّلاة فلا يضرّ بالصّلاة.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۵۹

إن قلت: بأنّ مفاد «لا تعاد» كما هو عدم وجوب الاعادة في غير المستثنى كذلك مفاده وجوب الاعادة في الخمسة المستثنى فبعد طروّ الحدث ارتفعت الطهارة في أثناء الصّلاة، فتجب الاعادة لاجلها بمقتضى نفس هذا الحديث.

فنقول: إنّ هـذا على تقـدير جزئيـة التسـليم في هذا الحال و بعد عفو الشارع و الاغماض عنه وقع الحدث بعد الصّـلاة و الطهارة كانت موجودة حـال الصّـلاة، لأنّ الصّـلاة أوّلها التكبير و آخرها التشـهّد على هـذا مضافا إلى إمكان أن يقال: بان مبطليـة الحـدث في الأثناء مطلق محلّ المنع، بل المتيقن منها ما إذا وقع قبل تماميـة الأركان، و يؤيـد ذلك روايـة زرارة الدالّـة على أنّ من أحـدث بعد السـجدة الاـخيرة يتطهر و يطلب مكانـا نظيفا للتشـهد معللا بأنّ (التشـهد سـنة) و يظهر منها حكم الحـدث قبل السّـلام و على هـذا لا يحتاج في الحكم بصحة الصّلاة إلى ترك التشهّد و التسليم سهوا، بل مع التذكر لو وقع الحدث قهرا يحكم بصحة الصّلاة.

إذا عرفت مراده رحمه اللّه بـالنحو الاوفى و إن كان بيانه غير واف لبيان مراده، نقول بعونه تعالى: بأنّه تارة يقال: بأنّ حـديث «لا تعاد» يشـمل السـهو و الجهل و العلم و العمـد كما يقول به شـيخنا الاسـتاد رحمه اللّه (المراد العلّامـة الخراسانى رحمه اللّه) أو يقال بشـموله للسهو و الجهل، و تارة يقال: بأنّ مورده ليس إلّا السهو، لأنّ من يتعمد فى ترك جزء أو شرط من أجزاء صلاته و شرائطه فهو ليس فى مقام امتثال الصّلاة، فلا تكون صلاة هذا الشخص صلاة حتّى يقال فى حقه «لا تعاد الصّلاة» بل يقال فى حقه:

صلّ، و كـذلك لا يشـمل الجهل لأنّ الظاهر منه هو أن من يكون بصدد امتثال أمر الصّـلاة، و من الواضح بأنّ من يكون وضـعه هكذا يتعلم أحكامها و آدابها و أجزائها و شرائطها قبلا، فيصير بعد ذلك بصدد امتثال أمرها، فمثل هذا الشخص إن لم يصدر

منه لأجل طروّ أمر غير اختيارى شرطا أو جزء منها فلا تعاد الصّلاة لأجلها.

فيظهر أنّ الحديث لا يشـمل إلّا السهو لأنّ المصلّى كان بصدد امتثال أمر الصّلاة و صار طروّ امر غير اختيارى و هو السهو موجبا لترك جزء أو شـرط، ففى هـذه الصورة يكون مفاد الحـديث عدم وجوب الاعادة، و بعد كون مورد الحديث السـهو، و بقرينة ما اسـتثنى فيه أعنى: الخمسـة، نفهم أنّ المسـتثنى منه تكون من الامور الوجودية لأنّ كل ما اسـتثنى ليس إلّا من الامور الوجودية «الطهور و الوقت و القبلـة و الركوع و السـجود» فالمسـتثنى منه أيضـا ليست إلّـا من الامور الوجوديـة، فالحـديث لا يشـمل إلّا ما كان المطلوب وجوده فى الصّلاة لا ما كان عدمه مطلوبا كالحدث و نظائره.

[ما يقوى بالنظر هو التفصيل فى المسألة]

إذا عرفت أنّ ما رفع بمقتضـى حديث «لا تعاد» هو خصوص السـهو فى خصوص الامور المطلوبة وجودها شرطا أو شطرا فى الصّلاة ما عـدا الخمسـة المسـتثناة، فنقول: إنّ مـا يقوى بـالنظر فى المسألـة هو التفصـيل كما قلنا بين ما إذا طرأ النسـيان و اسـتمر إلى أن يحصـل الفصل الطويل، ثمّ تـذكر نسـيان السّـلام بحيث لا يمكن مع هـذا الفصل ضمّ السّـلام بأجزاء السابقـة من باب فوت الموالاة نقول بعدم وجوب الاعادة و شـمول حـديث «لا تعاد» للمورد، و بين ما إذا لم يحصل الفصل بل طرأ الحـدث و كان الزمان المتخلل بين السـهو و التذكر بمقدار لا يفوت الموالاة و لو لا الحدث لكان المجال لاتيان السّـلام باقيا، و لكن الحدث صار سببا لعدم إمكان إتيان السّلام و ضمّه بالأجزاء السابقة، فلا يشمله حديث «لا تعاد» و تبطل و تجب إعادتها.

[فى ان يكون مورد حديث لا تعاد اذا كان منشأ ترك المنسى مجرّد السهو]

أمّا بيان الفرق فهو أنّ الظاهر من حديث «لا تعاد» عدم وجوب الاعادة فى

صورة يكون منشأ ترك المنسـى مجرد السـهو لا أمرا آخر فعلى هذا نقول: بأن فى الصورة الاولى على الفرض نسـى المصلّى السّلام و اسـتمر نسـيانه و طـال إلى أن زالـت الموالاة العرفيـة، فنفس النسـيان صار سـببا لترك السـلام، فمقتضـى «لا تعاد» عـدم وجوب الاعادة لأجله، و أمّا فى الصورة الثانية بعد فرض عدم كون زمان النسيان طويلا بل يكون قصيرا بحيث يمكن لو لا طروّ الحدث إتيان السّلام و ضمّه بالأجزاء السابقة عرفا، فما صار سـببا فى هذه الصورة لترك السّـلام و عدم إمكان إتيانه هو الحدث لا النسيان، و لهذا تكون هذه الصورة خارجة عن مورد حديث «لا تعاد».

إن قلت: بـأنّه كمـا قلت ففى الصورة الاولى صار فصل الطويل و فوات الموالاة سـببا لعـدم إمكان إتيان السّـلام لا السـهو، فلا فرق بين الصورتين.

قلنـا بأنّ الموالاة ليست إلا شـرطا يعتبرها العرف، و هى عبارة عن إتيان كل جزء لاحق متصـلا بالاتصال العرفى بالجزء السابق، و بعبارة

اخرى بعد اعتبار وحدة بين المركب كالصّلاة، فيحكم العرف باشتراط إتيان كل جزء متصلا بالجزء السابق و عدم إيجاد فصل يخلّ بالوحدة، و هذا معنى اعتبار الموالاة فى الصّلاة، و لهذا قلنا: بأنّ شرط الموالاة شرط عرفى لا الشرعى، فمن هنا يظهر لك أنّ الجزء اللاحق، باعتبار حفظ الوحدة فى المركب عند العرف، مقيد و مشروط بأن يأتى غير منفصل عن الجزء السابق، ففى الحقيقة يكون كل جزء لاحق مقيدا بهذا القيد، فليست الموالاة أمرا اخر ما وراء اعتبار الاتصال العرفى بين الجزء السابق و اللاحق، فالجزء اللاحق مشروط بذلك، و لهذا لو أتى به منفصلة عن الجزء السابق، فليس قابلا لأنّ يصير جزء للمركب، فإذا كان الأمر كذلك تعرف الفرق بين الصورتين، لأنّ فى الصورة الاولى ترك السّلام و يكون منشأ تركه هو نفس النسيان لا الأمر الآخر

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۶۲

و استمر النسيان إلى مرتبة لا يمكن معه تدارك السّلام المنسى لا النسيان و فوات الموالاة لما قلنا، و أمّا فى الصورة الثانية يكون ترك السّلام مستندا إلى حدوث الحدث لا إلى النسيان، و لهذا لا يكون حديث «لا تعاد» بمفاده كما بينا شاملا لهذه الصورة، فافهم.

الأمر الثانى: هل يجب قصد الخروج فى السّلام الواجب أم لا؟

اشارة

اعلم بأنّه لا يرى فى كلمات القدماء قدس سرّهم تعرض لهذه المسألة نعم، ذكر الشهيد رحمه اللّه فى الذكرى «۱» المسألة و بيّن وجهين لاعتباره و نقل اختياره من الشيخ فى المبسوط.

[فى ذكر الوجوه فى المسألة]

اشارة

فنذكر نحن حاصل ما استدل به من الوجهين على وجوب قصد الخروج فى السلام، بمعنى اعتباره و صفا فى السلام، و كون هذا القصد من شرائطه.

[الوجه الاول و الجهتين فى الباب]

الوجه الأوّل: قوله صلى اللّه عليه و آله و سلم: إنّما الأعمال بالنيّات، فمتى لا يقصد الخروج به لا يتحقق الخروج من الصّلاة.

و فيه أنّه قد ذكرنا فى مبحث النية أنّ اعتبار القصد فى تحقق شىء فى الخارج يمكن أن يكون من جهتين:

الجهة الاولى: أن يكون العمل ممّا اعتبر فيه إتيانه بداعى العبودية و التقرب إلى جنابه تعالى و هذا القصد يعتبر فى العبادات وَ مٰا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزىٰ إِلَّا ابْتِغٰاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلىٰ. «۲»

الجهة الثانية: أنّ بعض الامور يكون من العناوين القصدية، بمعنى أنّ فعل

(۱)- ذكرى، ج ۳، ص ۴۳۸، طبع القديم، ص ۲۰۹.

(۲)- السورة الليل، الآية ۱۹ و ۲۰.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۶۳

الخارجى لا يصير منطبق بعض العناوين إلا بالقصد كالتعظيم و التوهين، فحيث إنّ الفعل الواقع خارجا قابلا لانطباق على العناوين المختلفة، فلا يصير منطبق أحد هذه العناوين إلّا بالقصد، فقيام الشخص عند دخول رجل فى المجلس قابل لأن يكون لتعظيم هذا

الرجل، و قابل لأن يكون لأخذ شيء مثلا من محل آخر، فلا يصير هذا القيام منطبق أحد العنوانين إلّا بالقصد، و مثل التعظيم فى هذه الجهة التوهين، و الحاصل أنّ بعض الامور يكون من العناوين القصدية، فلأجل هذا يعتبر فى صيرورة الفعل الخارجى مصداق هذا النحو من العناوين القصد.

إذا عرفت كون منشأ اعتبار القصد أحد الجهتين نقول: بأنّه إن كان قوله (المعتبر فى السّلام قصد الخروج) أنّ السّلام الواجب يكون هو السّلام المتصف بكونه مخرجا، فيكون لدعوى اعتبار قصد الخروج فيه مجال، و لكن إن كان الواجب بحسب مفاد الادلة السلام، فإذا أتى به بقصد التقرب يتحقّق الامتثال، و لا يجب أزيد من ذلك، فلا يجب قصد الخروج.

الوجه الثانى:

اشارة

هو أن يقال: بأن السّلام الّذى يكون تحليل الصّلاة به، هو السلام الّذى يقصد به الخروج عن الصّلاة و إلّا تبطل به الصّلاة لكونه كلام الآدمى، حيث إنّ السّلام لا يكون من سنخ الصّلاة لا ذكرا، و لا قرآنا، و لا دعاء، فإذا صدر من المصلّى فى الصّلاة تبطل به الصّلاة لكون الكلام الآدمى مبطل لها، نعم إذا أتى به بعنوان الخروج فلا تبطل به الصّلاة، فلا بدّ من اتيانه بقصد الخروج حتّى يصير امتثالا للأمر بالسلام، و لا يصير مصداقا للكلام المبطل، هذا حاصل الوجه الثانى.

و فيه أنّ كون السّلام من سنخ الكلام الآدمى صحيح، و لكن كون جواز هذا الكلام الآدمى فى آخر الصّلاة و عدم إفساد الصّلاة به و صيرورته جزء متوقف على

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۶۴

وقوعه بقصد الخروج أوّل الكلام، لعدم دليل مساعد على اختصاص جوازه و صيرورته جزء بأن يقصد الخروج.

[فى وجه عدم اعتبار قصد الخروج امور]

اشارة

أمّا وجه عدم اعتبار قصد الخروج فأمور:

[الاوّل و الثانى]

الامر الأوّل: الأصل، لأنّا نشك فى اعتبار قصد الخروج فى السّلام و عدمه، و لا دليل يدلّ على اعتباره أو عدمه، فالمرجع هو البراءة لأنّ الشّك يكون فى أمر زائد، فتكون المسألة من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطى.

الامر الثانى: بعض الروايات المتقدمة الدالّة على عدم جواز إتيان «السلام علينا» فى التشهّد الأوّل معللا (بأنّه انصراف، أو إذا قلت فقد سلّمت) فإنّه يدلّ على أنّ مجرد السّلام انصراف، أو سلام بدون اعتبار قصد الخروج فى صيرورة إتيانه غير جائز، و إن كان قصد الخروج موجبا لصيرورة السّلام انصرافا أو سلاما، كان اللازم تخصيص عدم جواز إتيانه فى التشهّد الأوّل بالصورة الّتى قصد به الخروج.

و فيه أنّه قلنا سابقا بأنّ هذه الأخبار ليست ظاهرة فى عدم جواز إتيان «السلام علينا» فى التشهّد الأوّل من باب كونه سلاما، بل يحتمل كون منشأ عدم الجواز فى هذه الأخبار كون «السلام علينا» كلام آدمى، و لا يجوز إتيان الكلام الآدمى فى أثناء الصّلاة فلأجل كونه من الكلام الآدمى نهى عن اتيانه، فيكون وجه كونه انصرافا أو أنّه إذا قلت (سلّمت) هو حيثية كونه الكلام الآدمى لا حيثية كونه سلاما جزء للصّلاة و مخرجا و محللا لها، فلا تدلّ هذه الروايات على عدم اعتبار قصد الخروج فى السّلام لما قلنا من احتمال كون النظر فى

عدم جوازه لكونه انصرافا، أو لكونه تسليما إلى كون السّلام من الكلام الآدمى تبطل به الصّلاة لو وقع فى أثنائها، لا من حيث خصوصية كونه سلاما و محللا حتّى يقال: بأنّ نفس السّلام صار

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۶۵

منهيا عنه بدون اعتبار قصد الخروج فيه، فيستكشف من ذلك كون السّلام المخرج نفس السّلام لا السّلام بقصد الخروج.

الامر الثالث:

هو ان يقال: بأنّه بعد كون السّلام ممّا يعمّ به البلوى لابتلاء المسلمين به فى كل يوم و ليلة خمس مرات به أقلا و قلما يوجد مثله مورد ابتلاء عامة أهل الاسلام، و بعد كون قصد الخروج من الصّلاة به ممّا يكون مغفولا عنه عند العامة، بل لا يخطر ببال بعضهم دخل هذا القصد أصلا، و يأتون به مع الغافلة عن ذلك، فإن كان قصد الخروج معتبرا فيه كان على الشارع بيانه، إذ مع ما يرى من ابتلاء المسلمين به و مع مغفوليتهم عن هذا القصد فلو كان المعتبر قصده عند الشارع، و مع هذا ترك التعرض لاعتباره، و لم يعلمهم اشتراط السّلام به، فقد أخلّ بغرضه، و جاء بما يكون خلاف الحكمة، فحيث إنّ إخلاله بالغرض، و صدور خلاف الحكمة منه غير جائز عقلا، فمن عدم بيان دخل هذا القصد فى السّلام نستكشف عدم دخله، و هذا معنى الاطلاق المقامى، أو التمسك بما نقل شيخ الانصارى رحمه اللّه عن المحقق رحمه اللّه فى المعارج من أنّ عدم الدليل دليل العدم فعلى هذا لو تمّ هذا الوجه لا تصل النوبة بالأصل العملى أعنى: الوجه الأوّل، لأنّ هذا دليل اجتهادى.

و لكن يمكن ان يقال بعدم تمامية الوجه الثالث بأن يقال: بعد ما نرى بعض الأخبار الدالّة على كون السّلام تحليلا للصّلاة، و كون المتبادر عند المسلمين من صدر الأوّل غير أبى حنيفة هو كونه مخرجا من الصّلاة، فيمكن ردّ دعوى كون اعتبار قصد الخروج فيه ممّا يكون مغفولا عنه عند المسلمين حتّى يقال: بأنّه مع الغافلة عنه إن كان معتبرا كان اللازم بيانه، بل يمكن أن يقال: بأنّه مع هذا الارتكاز فكان المسلمون يأتون به بما هو مخرج و محلل، و هذا لا ينفك من قصد

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۶۶

التحليل و الخروج.

[الكلام فى الامور الثلاثة المذكورة فى الباب]

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الأصل فلو وصلت النوبة به فلا إشكال فى إجرائه على المختار فى الشّك بين الأقل و الأكثر الارتباطى من إجراء البراءة العقلية و النقلية، و أمّا الوجه الثانى فقد عرفت الاشكال فيه، و أمّا الوجه الثالث فإن كان نظر من يدعى فى المقام أنّ عدم الدليل دليل العدم إلى أنّ اعتبار قصد الوجه يكون مغفولا عنه عند المسلمين، و يريد غفلتهم حتّى عن كون السّلام هو المحلل و مخرج الصّلاة و جزء آخر منها، و أنّه به يتم الصّلاة، فهذا ممنوع.

لأنّ هذه المعنى مضافا إلى عدم كونه مغفولا عنه، يكون المرتكز عندهم لأنّ كل مسلم يعلم كون السّلام مخرجا و محللا، و إن كان يريد أنّه مضافا إلى العلم و التوجه بذلك و فى ارتكازهم حين إتيان السّلام لا يرون اعتبار شىء أزيد من ذلك، و هو لزوم قصد الخروج و قصد المحللية منه حين إتيانه، و يكون مغفولا عنه عندهم، فهو كلام فى محلّه.

فعلى هذا نقول: بأنّه لا يبعد اعتبار علم المصلّى بكون السّلام مخرجا و محللا و آخر الصّلاة، لأنّه بعد كون مرتكز هم ذلك لا يكون عدم بيان الشارع هذا المقدار مخلا بالغرض، حتّى يدفع بالإطلاق المقامى، أو عدم الدليل دليل العدم، لأنّ كلّ من يصلّى يأتى بالسلام قاصدا كونه جزء عالما بكونه آخر الصّلاة و محللها، و أمّا أزيد من ذلك و هو لزوم قصد الخروج بالسلام مضافا إلى القصد باتيانه من باب كونه جزء للصّلاة و علمه بكونه آخر الصّلاة و محللها، فلا وجه له لكون ذلك مغفولا عنه فبالاطلاق المقامى، أو عدم

الدليل دليل العدم نقول: بعدم اعتبار قصد الخروج بهذا المعنى.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۶۷

فقد عرفت ممّا بينا عدم اعتبار قصد الخروج بالمعنى المتقدم.

ثمّ إنّ هنا لبعض الاعاظم قدس سرّهم «۱» (المراد العلّامة الحائرى) كلاما لا يخلوا عن الاشكال (فارجع ذيل مسألته اعتبار قصد الخروج و عدمه، ثمّ إنّه لو أتى بالصيغتين و قصد الخروج الخ فى كتاب صلاته).

الوجه الثالث:

اشارة

لا إشكال فى أنّ المراد من «السلام عليك أيّها النبى و رحمة اللّه و بركاته» و المقصود ممّن يسلّم عليه فيه هو خاتم الأنبياء نبينا صلى اللّه عليه و آله و سلم لدلالة بعض الروايات على ذلك، و هذا مسلّم عند الخاصّة قدس سرّهم، و كذلك عند العامة و إن يكن كلام آخر بينهم فى أنّ بعضهم يقولون بأنّ السّلام على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم يكون بصيغة «السلام عليك أيّها النبى» فى حال حياته و «السلام على النبى» بعد وفاته صلى اللّه عليه و آله و سلم، و يكون الغرض على كل حال أنّ المراد من هذا السّلام الّذى يؤديه المصلّى هو السّلام على رسولنا صلى اللّه عليه و آله و سلم.

و أمّا «السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين» أمّا المراد من العباد اللّه الصالحين فهو معلوم، فالغرض السّلام على عباد اللّه الصالحين، و أمّا المراد من السلام علينا، فإن كان مع المصلّى أشخاص آخر مثل أن يكون المصلّى فى الجماعة، فيمكن أن يكون المراد من «علينا» الّذى يسلّم عليهم نفس المصلّى و من يكون معه، و إن لم يكن أحد معه فضمير «علينا» و ان كان ضمير المتكلم مع الغير، و لكن كما أنّه قد يأتى المتكلم بالضمير الجمع لشخص واحد بعنوان التعظيم، كما قال عزّ اسمه (إنّا نحن نزّلنا الذكر و إنّا له لحافظون» ربّما يتأتى بالضمير الجمع تذليلا، فيقال: بأنّه يراد

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقق الحائرى، ص ۲۸۶.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۶۸

من «السلام علينا» السّلام على نفس المصلّى و جىء بالضمير الجمع تذليلا فى مقام الدعاء و السلام و الرحمة، فالمراد فى الصيغتين الاولتين من صيغ السّلام معلوم، فلو أراد المصلّى قصد معناهما، أمّا للزوم القصد، أو لمجرد جوازه فيقصد بهما ما قلنا.

و أمّا «السّلام عليكم و رحمة اللّه و بركاته» فما يراد فى هذا السلام، و بعبارة اخرى من يكون المخاطب فى السّلام عليكم، و بعبارة ثالثة بعد كون ضمير (كم) فى «السلام عليكم» ضمير خطاب فمن الجماعة المخاطبون فى هذا الخطاب؟

اعلم أنّ الشهيد رحمه اللّه قال فى الذكرى «۱» و يستحبّ قصد الامام التسليم على الأنبياء و الأئمة و الحفظة و المأمومين لذكر اولئك و حضور هؤلاء، و الصيغة صيغة خطاب، و يقصد المأموم باولى التسليمين الردّ على الامام و بالثانية الأنبياء و الائمة و الحفظة و المأمومين، و امّا المنفرد فيقصد بتسليمه ذلك.

[فى ذكر الكلام الشيخ الانصارى ره]

و قال الشّيخ الانصارى رحمه اللّه «۲» يستحبّ أن يقصد الامام الملكين لما فى عدة من الروايات من أنّه تحية الملكين، و أن يقصد الأنبياء و الملائكة لحديث المعراج المشتمل على تسليمه عليهم السّلام لما رآهم خلفه و أن يضم إليهم الأئمة لما فى عدة من الروايات من عدم قبول الصّلاة عليه من دون الصّلاة على آله عليهم السّلام فكيف السّلام على سائر الأنبياء انتهى.

[فی ردّ كلام الشهيد ره]

و يرد على كلام الذكرى كما قال الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «٣» أمّا أوّلا فلأنّ قوله رحمه اللّه: لذكر اولئك، لو تم كونه دليلا، يتم فى خصوص من يذكر التشهّد الطويل

---

(١)- ذكرى، ج ٣، ص ٤٣٥، ذكرى، ص ٢٠٨، طبع القديم.

(٢)- كتاب الصّلاة لشيخ الانصارى، ص ١٨٧.

(٣)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ٣٨٦.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١۶٩

المذكور فى رواية زرعة عن أبى بصير، فهو يذكر هؤلاء أعنى: الأنبياء و الأئمة و الحفظة، و أمّا من لم يذكر التشهّد الطويل، فهو لا يذكر اولئك حتّى يكون ذكره إياهم موجبا لأنّ يخاطب فى سلامه عليهم، و امّا ثانيا مجرد الذكر لا يوجب كونهم مخاطبا فى السلام، و وجوب قصدهم فى «السلام عليكم» على من يصلّى.

[فى الردّ على المحقّق الهمدانى ره و توجيه كلام الشهيد ره]

و لكن يمكن أن يقال فى توجيه كلام الشهيد رحمه اللّه فى الذكرى بأنّه بعد ما يكون لفظ (كم) موضوعا للخطاب، و من يتوجه بالمعنى يدرى أنّ معنى «السلام عليكم» هو السّلام على المخاطبين، فمن يقول «السلام عليكم» متوجها بالمعنى يخاطب أشخاصا فى سلامه، و لا يكون فى البين من يخاطب به إلا الطوائف المذكورة، أعنى:

الأنبياء و الائمة و الحفظة و المأمومين، فلهذا يخاطبونهم، و هم يكونون طرف خطابه و على هذا تكون النتيجة وجوب قصدهم فى «السلام عليكم» لعدم معقولية توجيه الخطاب بدون كون مخاطب للمتكلم فى خطابه، فمن خطابه يفهم كون مخاطب له، فلا بد من أن يقصدهم فى سلامه.

و لكن حيث نرى أنّ اغلب المسلمين غير ملتفت بالمعنى فى «السلام عليكم» و هى من الامور المغفول عنها، لأنّ كثيرا من المسلمين لا يكون أهل لسان العرب، و لا يفهمون معنى السّلام و الخطاب أصلا فنقول: إن كان قصد الخطاب واجبا لكان اللازم بمقتضى الحكمة بيانه على الشارع، فمن عدم بيانه نكشف عدم وجوبه، و هذا معنى الاطلاق المقامى، فنقول باستحبابه، فالوجه فى التزامه باستحبابه هو هذا مع اقتضاء الدليل فى حدّ ذاته الوجوب، و الوجه فى استحباب قصد التسليم على الأنبياء و الأئمة و الحفظة و المأمومين هو أنّه بعد كون قصد الخطاب مطلوبا فى التسليم،

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٧٠

فليس الأنسب إلّا قصد هؤلاء الطوائف لذكر اولئك و حضور هؤلاء «١» هذا غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه كلام الشهيد رحمه اللّه فى الذكرى.

[فی ردّ كلام الشيخ الانصارى ره]

و أمّا ما قال شيخ الانصارى رحمه اللّه ففيه أنّ ما قال من ورود روايات على كون السلام تحية الملكين، فلم نجد إلّا فى رواية واحدة، و هى رواية مفضل بن عمر، و أمّا قصد الأنبياء و الملائكة لحديث المعراج، ففيه أنّ قصده صلى اللّه عليه و آله و سلم فى ليلة المعراج الأنبياء و الملائكة لكونهم يقتدون به لا يوجب وجوب هذا القصد على غيره صلى اللّه عليه و آله و سلم.

و أمّا ما قال من ضمّ الأئمة عليهم السّلام لمّا ورد من عدم قبول الصّلاة على النبى بدون صلاة على آله عليهم السّلام فلا تقبل السّلام على ساير الأنبياء بدون السّلام عليهم بطريق الاولى.

ففيه أنّ عدم قبول الصّلاة على النبى بدون ضمّ الآل لا يوجب ضمّ الآل فى السلام الّذى يسلّم على الأنبياء، لأنّ فى السّلام عليهم سلّم رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم عليهم، فليس فى سلامه عليهم سلاما على نفسه حتّى يقال: لا يقبل السّلام على النبى بدون

(١)- أقول: أمّا الالتزام بوجوب القصد فمردود بما أفاده مد ظله العالى من أنّه بعد كون ذلك من الامور المغفول عنها عند المسلمين، لأنّ كثيرا منهم غير ملتفت بمعناه و خطابه من غير العرب من المسلمين، و أمّا العرب فعوامهم غافلون عن ذلك، فمن ذلك نكشف عدم وجوبه، لأنّه مع شدة الابتلاء به لو كان واجبا عند الشرع مع ما يرى من غفلة المسلمين عنه و مع ذلك لم يبينه فقد أخلّ المولى الحكيم بغرضه، فلم يكن واجبا لعدم بيانه، و أمّا الالتزام بالاستحباب من باب أنّه مع كون حقيقة «السلام عليكم» هو السّلام بعنوان الخطاب، و لا يمكن الخطاب بلا قصد إلى المخاطب، و بعد عدم وجوب قصد الخطاب فنلتزم باستحبابه، لا وجه له، لأنّ عدم وجود وجه دالّ على الوجوب لا يوجب صيرورة قصد هؤلاء مستحبا، بل لا بدّ من الدليل على الاستحباب، كما لا وجه على الوجوب، نعم لا مانع من قصدهم رجاء و باحتمال المطلوبية، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٧١

السلام على الآل، لأنّ فى ما يسلّم عليه لا بد من ضمهم لا فى ما لا يسلم عليه (إلّا أن يقال: بأنّ فى السّلام على الأنبياء يضم النبى و مع ضمه لا بد من ضم آله لعدم قبول السلام به بدون ضمهم) فما قال شيخ الانصارى رحمه اللّه فى المقام وجها لاستحباب قصد الملكين و الأنبياء و الائمة و الملائكة عليهم السّلام لا وجه له و ليس بتمام.

[ما يظهر من العامّة و الخاصّة فى المورد]

ثمّ إنّه ورد فى طرق العامة و نقلوا أنّ الرسول صلى اللّه عليه و آله و سلم كان يسلّم مرتين مرة عن يمينه و مرة عن شماله، و من المعلوم أنّه كان يصلّى صلاته جماعة، و كان إماما فى الجماعة، فالامام يسلّم مرتين مرة عن يمينه و مرة عن شماله.

و أمّا ما يظهر من أخبارنا فهو أنّ الامام يسلّم مرة مستقبل القبلة على ما فى بعض الأخبار «١» و فى معناها الرواية ٩ من الباب المذكور، لأنّ فيها قال (إنى اصلّى بقوم فقال: سلم واحدة و لا تلتفت) و هى تدلّ على الاستقبال و عدم الالتفات من القبلة، و بعض الأخبار يدلّ على أنّ الامام يسلّم تسليمة واحدة بلا تعرض فيه لاتيانه مستقبل القبلة مثل الرواية ۴ من الباب المذكور و ۵ و ١۴ و ١۵ من الباب المذكور.

فما فى الرواية الّتى و هى ما رواها عبد الحميد بن عوّاض عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إن كنت تؤم قوما أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك الخ) «٢» فلا يعمل بها، لأنّ المشهور موافقون مع مفاد ساير الروايات، و أنّ الامام يسلّم تسليمة واحدة مستقبل القبلة فأعرض الاصحاب عنها.

(١)- الرواية ١ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل و أيضا الرواية ٨ و ١١ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل.

(٢)- الرواية ٣ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ١٧٢

و أمّا المأموم فالمستفاد من رواياتنا هو أنّه يسلّم تسليمين تسليما عن يمينه و تسليما عن شماله (إن كان على شماله احد) مثل الرواية ١ و ٣ و ۴ و ۶ و ٨ من الباب المذكور، نعم يدلّ الخبر ١۵ من الباب المذكور على أنّ المأموم يسلّم ثلاث تسليمات واحدة ردّا على الامام، و واحدة على من يصلّى يمينه، و واحدة على يساره إن كان أحد على يساره، و لكن لا يعمل بما يدلّ على كون تسليمه واحدة أو ثلاثة، هذا حال الروايات.

(أقول: و لم یقل مدّ ظلّه فی المسألة بعد ذلک شیئا، و عطف عنان الکلام فی مبحث الآتی و الحمد للّه و الصّلاة و السلام علی رسوله و آله).

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۷۳

المقصد الثالث فی قواطع للصّلاة

اشارة

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۷۵

بسم اللّه الرحمن الرحیم نحمد اللّه علی آلائه و نشکره علی نعمائه و نصلّی و نسلّم علی محمد خاتم أنبیائه و آله و لعنة اللّه علی أعدائهم من الآن إلی یوم لقائه

الکلام فی القواطع

اشارة

قسّم فی کلماتهم القواطع بما یکون قاطعا للصّلاة سواء وجد فی أثنائها عمدا أو سهوا، و بما تکون قاطعیته فی خصوص صورة العمد، و نذکر کلا القسمین إنشاء اللّه بدون إفراد کل منهما عن الآخر، لأنّ کون بعض القواطع من القسم الأوّل أو الثانی محلّ الکلام و الاشکال فنقول بعونه تعالی شأنه:

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۷۶

الأوّل: من القواطع التکفیر أو التکفف

اشارة

قال فی مجمع «۱» البحرین (التکفیر فی الصّلاة هو الانحناء الکثیر حالة القیام قبل الرکوع، قاله فی النهایة، و التکفیر أیضا وضع إحدی الیدین علی الاخری).

و منشأه أنّ الضعفاء من الناس و الطبقة الثالثة منهم، یقال لهم العلج، کانوا یصنعون ذلک فی مقابل الأقویاء و الدهاقین، و الدهقان معرب ده بان، فالعلج یکفرون بعنوان التذلل و الخضوع عند الدهاقین، و لمّا جیء ببعض الاسراء فی زمان عمر صنعوا ما کان عادتهم، فقال عمر: ما هذا؟ فاجیب: بأنّ هذا تواضع و تذلل، فقال: نعم الفعل ان یصنع لرب العالمین، فصار التکفیر متداولا بین الناس، فهذا من بدعه.

و فی وجوبه و استحبابه و کراهته خلاف بین العامة، و لکن عند عوامهم یکون أمره مشددا، و ینکرون علی من لا یتکفف فی صلاته.

و أمّا عندنا فالمشهور تحریمه، و قال بعض بکراهته و هو مختار المحقق رحمه اللّه فی

---

(۱)- مجمع البحرین، ص ۲۸۵.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۷۷

المعتبر «۱» فلا بدّ فى فهم حكم المسألة من ذكر أخبار الباب حتّى يظهر ما هو الحق فى المقام فنقول بعونه تعالى:

[فى ذكر الاخبار الواردة فى التكفير و التكفف]

اشارة

الروايـة الاولى: و هى ما رواها الشّيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان و فضاله جميعا عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام (قال: قلت له الرجل يضع يده فى الصّلاة و حكى اليمنى على اليسرى، فقال: ذلك التكفير لا يفعل). «۲»

و قوله: حكى اليمنى على اليسرى يعنى: وضع يده عملا ـ فى مقام السؤال فوضع يده اليمنى على يده اليسرى، فقال عليه السّلام فى الجواب: ذلك التكفير، يعنى: وضع اليد بهذا النحو تكفير فلا يفعل.

[فى ذكر الاحتمالات الخمسة للرواية الاولى]

و احتمالات الرواية خمسة:

الاحتمال الأوّل: ان يكون المراد ترك التكفير من باب كونه محرّما بالحرمة التكليفية فى الصّلاة و غيرها.

الاحتمال الثانى: أن يكون محرّما بالحرمة التكليفية لكن فى خصوص حال الصّلاة لا مطلقا.

الاحتمال الثالث: أن يكون النهى النهى الوضعى، بمعنى الارشاد إلى بطلان الصّلاة بالتكفير، لا أن يكون محرّما تكليفا.

الاحتمال الرابع: أن يكون النهى باعتبار وجود حضاضة فيه، فيكون

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۲۵۵- ۲۵۶.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۷۸

النهى للكراهة.

الاحتمال الخامس: أن يكون النهى عنه باعتبار عدم كون ذلك من آداب الصّلاة، فلا يكون النهى دالّا على الحرمة و لا الكراهة، بل يكون عليه السّلام فى مقام بيان عدم فعل ذلك فى الصّلاة من باب عدم كونه من آدابها.

[فى ذكر الرواية الثانية و الثالثة و الرابعة]

الرواية الثانية: و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: و عليك بالاقبال على صلاتك (إلى أن قال) و لا تكفر فإنّما يصنع ذلك المجوس). «۱»

الرواية الثالثة: و هى ما رواها حريز عن رجل عن أبى جعفر عليه السّلام (فى حديث قال: و لا تكفر فانما يصنع ذلك المجوس). «۲»

و لا يبعد عدم كون هذه الرواية غير الرواية الثانية، و الرجل الواقع فى طريق الثانية كان هو زرارة، و على كل حال قد يقال: بدلالتهما على الكراهة بقرينة قوله عليه السّلام (فانما يصنع ذلك المجوس) و لكن نقول ما هو مفاد الروايات بعدا إنشاء اللّه.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها على بن جعفر (قال: قال أخى: قال على بن الحسين عليه السّلام وضع الرجل إحدى يديه على الاخرى فى الصّلاة عمل و ليس فى الصّلاة عمل). «۳»

قـد يقال: بأنّه بعـد عدم كون مجرد كون التكفير عملا موجبا لعدم الجواز فى الصّـلاة لأنّ الكبرى، و هو عدم كون العمل فى الصّـلاة، ممنوع إذ ليس كل عمل ممنوع

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

فى الصّـلاة، فلا بـدّ من أن يقال: بأنّ التكفير حيث يأتى به العامة بعنوان التذلل و جزئيته للصّـلاة، فقال عليه السّـلام: بأنّ التكفير عمل، يعنى: عمل يأتى به بقصد الجزئية و التشـريع، و حيث إنّ الصغرى تكون هذا فتكون الكبرى و هو قوله: و ليس فى الصّلاة عمل، يعنى: ليس فى الصّـلاة عمل يأتى بعنوان التشـريع و الجزئية مع عدم كونه جزء و على هذا الاحتمال تكون العلة متحدة مع المعلول، لأنّ العلة هى التشريع و نفس المعلول و هو كون التكفير عمل هو التشريع، فكأنّه قال: لا يجوز التشريع، لأنه لا يجوز التشريع.

[فى ذكر الرواية الخامسة و السادسة]

الرواية الخامسة: و هى ما فى الوسائل رواها على بن جعفر فى كتابه نحوه و زاد (و سألته عن الرجل يكون فى صلاته يضع إحدى يديه على الاخرى بكفه أو ذراعه، قال: لا يصلح ذلك فإنّ فعل فلا يعودن له). «۱»

الروايـة السادسـة: و هى ما رواها الصّـدوق رحمه اللّه فى الخصال باسـناده عن على عليه السّـلام فى حـديث الاربعمائـة (قال: لا يجمع المسـلم يـديه فى صـلاته و هو قـائم بين يـدى اللّه عز و جـل يتشـبه بأهـل الكفر يعنى: المجوس) و هنا روايـة اخرى ذكرت فى دعائم الاسلام). «۲»

إذا عرفت ذلـك، فـاعلم انّه كمـا قلنا يكون التكفير عنـد العامـة من حيث الحكم محل الخلاف، و لكن الجمهور منهم قالوا بكونه من سنن الصّلاة.

[فى ذكر كلام ابن رشد فى الباب]

قال ابن رشد فى بداية «۳» المجتهد (المسألة الخامسة: اختلف العامة فى وضع

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۱۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۳)- بداية المجتهد، ج ۱، ص ۱۹۷.

اليدين إحداهما على الاخرى فى الصّـلاة، فكره ذلك مالك فى الفرض، و أجازه فى النفل، و راى قوم أنّ هذا الفعل من سنن الصّلاة و هم الجمهور، و السبب فى اختلافهم أنّه قـد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صـفة صـلاته عليه الصّـلاة و السـلام و لم ينقل فيها أنّه كان يضع يده اليمنى على اليسـرى، و ثبت أيضا أنّ الناس كانوا يؤمرون بذلك، و ورد ذلك أيضا من صـفة صـلاته عليه الصّـلاة و السلام

فى حديث أبى حميد، فرأى قوم أنّ الآثار الّتى أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار الّتى لم تنقل فيها هذه الزيادة، و أنّ الزيادة يجب أن يصار إليها، و راى قوم أنّ الأوجب المصير إلى الآثار التى ليس فيها هذه الزيادة، لأنّها اكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصّلاة، و إنّما هى من باب الاستغاثة، و لذلك اجازها مالك فى النفل و لم يجزها فى الفرض، و قد يظهر من أمرها أنّها هيئة تقتضى الخضوع و هو الاولى بها).

فترى أن جمهور هم قائلون بكونه من سنن الصّلاة، و إن كان ما جعله وجها لمختارهم- من أنّ الآثار الّتى أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار الّتى لم تنقل فيها هذه الزيادة، و أنّ الزيادة يجب ان يصار إليها- غير تمام، لأنّه لو كان للاخذ بالزيادة فى الدوران بينه و بين عدم الزيادة وجه، فهو ليس إلّا من باب أنّه لو كان للاخذ بالزيادة فى الدوران بينه و بين عدم الزيادة وجه، فهو ليس إلّا من باب أنّه يمكن أنّ ناقل عدم الزيادة لم يذكر الزيادة، فيأخذ بالزيادة لذكر الزيادة فى نقله.

و أمّا فى المورد فلا وجه لذلك، إذ كيف يمكن أن يكون فعل النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم على التكفير دائما و لم ينقل من ينقل فعله و صلاته إلا أبى حميد، فمن عدم نقله نكشف عدم رؤيتهم فعله صلى اللّه عليه و آله و سلّم، فلا وجه للأخذ بنقل الزيادة فى المورد.

[الاقوى ان الروايات ليست فى مقام بيان الحرمة]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه كما قلنا المشهور عند أصحابنا هو التحريم، و لكن نقل المحقّق فى المعتبر عن أبى الصلاح الكراهة و استرضاه بعد ردّ الوجوه الّتى قيل

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۱

وجها للحرمة، و ذكر بأنّه بعد استحباب ارسال اليد نقول بكراهة التكفير، و لا تدلّ الروايات على أزيد من الكراهة هذا.

ثمّ اعلم أنّه بعد ما فهمت ما هو وضع التكفير عند العامة من أنّ جمهورهم جعلوه من سنن الصّلاة، فالحق هو عدم كون روايات الباب، و خصوصا ما علل فيها بكون ذلك من عمل المجوس غير الرواية الاولى، فى مقام بيان الحرمة أو الكراهة، بل ليس إلا فى مقام بيان عدم كون التكفير من سنن الصّلاة، بل هو من آداب المجوس.

و بعبارة اخرى تارة يقال بأنّ هذه الروايات الّتى علل فيها بكون التكفير ممّا يصنعه المجوس يكون فى مقام النهى عن التكفير من باب كون ذلك تشبها بالمجوس، فيكون التحريم أو كراهة التكفير دائرا مدار كون التشبه حراما أو مكروها.

و تارة يقال: بأنّ مفاد هذه الروايات ليس هذا بل النظر فى هذه الأخبار يكون إلى ما تقوله العامة من كون ذلك من جملة الآداب و سنن الصّلاة، لا إلى كونه تشبها بالمجوس، بل فى مقام بيان إفهام الناس، و من يسأل عن التكفير بأنّ ذلك ليس من سنن الصّلاة، بل هذا من آداب المجوس فعلى هذا ليست الروايات دالة على الكراهة كما زعم بعض، بل ليست إلّا فى مقام بيان عدم كون هذا من سنن و آدابها، و بعد ما بينا من وضع التكفير عند العامة يظهر لك أنّ الاقوى فى مفاد الروايات هذا:

أعنى كونها فى مقام بيان عدم كون ذلك من آداب الصّلاة.

[فى ذكر الوجهين لتحريم التكفير]

اشارة

ثمّ بعد ما عرفت ذلك، فيكون تحريم التكفير من باب أحد الوجهين:

الوجه الأوّل:

اشارة

الروايـة الاولى، و هى ما رواها محمـد بن مسـلم عن أحدهما عليهما السّـلام (قال: قلت له: الرجل يضع يده فى الصّـلاة و حكى اليمنى على اليسرى،

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۲

فقال: ذلک التكفير لا يفعل). «۱»

[فى بيان محتملات الثلاثة فى الوجه الاول]

بيانه أنّ محتملات الرواية امور:

الأوّل: أن يكون النهى النهى التكليفى عن التكفير فى حال الصّلاة و غيره.

الثانى: أن يكون المراد من النهى النهى التكليفى فى خصوص الصّلاة.

الثالث: أن يكون النهى النهى الوضـعى، فقوله (لا يفعل) إرشاد إلى الفساد، و لا يبعـد ظهور الرواية فى الاحتمال الثالث لأنّ اختصاص السؤال بحـال الصّـلاة يـدلّ على كون نظر السائل إلى فهم حكمه فى هـذا الحال، فجوابه عليه السّـلام إرشاد إلى فساد الصّـلاة به، و لا يبعـد كون النظر إلى السؤال فى ما راى من فعل العامـة، لأنّهم يضـعون يـد اليمنى على اليسـرى حال الصّـلاة، أنّه هل يكون ذلك من آداب الصّلاة كما يزعمون أولا، بل يفسد الصّلاة، فقوله عليه السّلام (ذلك التكفير لا يفعل) ظاهر فى أنّه من موانع الصّلاة، و يبطل به الصّلاة، فيكون النهى النهى الوضعى فعلى هذا تكون هذه الرواية دليلا على فساد الصّلاة بالتكفير.

إن قلت: بـأنّ عـدّ التكفير فى بعض الروايـات فى عـداد المكروهـات، أو التعليـل بكـونه ممّـا يصـنع المجـوس يـدلّ على كون التكفير مكروها، فظهور هذه الروايات فى الكراهة يوجب وهن ظهور رواية محمد بن مسلم فى الحرمة.

نقول: إن كان الـدليل هذه الروايات فقط كان الممكن أن يقال: بأنّ عدّه فى عداد المكروهات، أو التعليل بكونه عمل المجوس موهنا للأخذ بظهور النهى فيها على الحرمة، و لكن هذا لا يوجب و هنا فى الرواية الاولى الّتى ليس فيها هذا الوهن،

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۳

و لهذا لا مانع من الأخذ بظهور هذه الرواية.

الوجه الثانى:

أنّه بعد ما قلنا من أنّ العامة جعلوا التكفير من سـننها و آدابها، و كان إتيانهم فى الصّـلاة بعنوان كونه من سـننها، و لا إشـكال فى كون ذلك تشـريعا، و إذا كان تشريعا تبطل به الصّلاة، لأنّ من يكفّر فى الصّلاة يجعل الصّلاة متخصصا بهذه الخصوصية، فيأتى بالصّلاة مع هذه الخصوصـية، فيقرب بمجموع هذا العمل، و الحال أنّه ليس بمقرب، فمع هذا لا تصـير الصّلاة مقرّبا، و هذا معنى بطلان الصّلاة به، فتأمّل جيدا.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۴

الثانی من قواطع الصّلاة: الالتفات

اشارة

اعلم أنّ المعروف عند الفقهاء رضوان اللّه علیهم هو کون الالتفات مبطلا إذا کان فاحشا و کان عن عمد، فإذا عنونوا الالتفات تعرضوا هکذا، و إذا تعرضوا الاستقبال قالوا: بوجوب استقبال الکعبة المکرّمة، و لو لم یستقبل فان کان خارجا عن الیمین و شمال القبلة تبطل الصّلاة، لفقد الشرط سواء کان عامدا أو ساهیا، و ان کان ما بین الیمین و الشمال فلا تبطل الصّلاة لو کان عن سهو.

إذا عرفت ذلک اعلم أنّ الالتفات لیس عبارة عن عدم الاستقبال، بل الالتفات یکون موضوعا آخر حیث إنّ الالتفات یحصل موضوعه بمجرد توجه الوجه نحو جهة فإذا توجه الشخص بوجهه إلی جانب یقال: التفت إلی هذا الجانب و لو لم یلتفت بسائر مقادیم بدنه، و أمّا فی الاستقبال فهو یتحقّق باستقبال مقادیم البدن بتمامه نحو القبلة، لأنّ قوله تعالی فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ «۱» کنایة عن وجوب تولیة مقادیم البدن نحو القبلة لا خصوص الوجه، ففقد الشرط، أی:

---

(۱)- السورة البقرة، الآیة ۱۴۴.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۵

شرط الاستقبال، یتحقّق بخروج مقادیم البدن بجمیعها عن القبلة لا بالتفات خصوص الوجه عن القبلة.

[الالتفات عن القبلة یصدق مع التوجه بخصوص الوجه]

فعلی هذا لیس الالتفات عبارة عن عدم الاستقبال، بل الاستقبال شرط من شرائط الصّلاة، و یتحقّق موضوعه باستقبال مقادیم البدن بجمیعها، و فقد الشرط یتحقق بانحراف مقادیم البدن- الوجه و غیره- عن القبلة، و أمّا الالتفات الّذی یعدّونه من القواطع عبارة عن توجه الوجه إلی جهة غیر جهة القبلة، فلا یعتبر فی الالتفات الالتفات بجمیع مقادیم البدن، بل یکفی الالتفات بالوجه، فقد ظهر لک ممّا مرّ کون الالتفات القاطع غیر عدم الاستقبال، هذا کلّه فی تنقیح موضوع الالتفات.

[فی ذکر الروایات فی الباب]

اشارة

و أمّا حکمه فنذکر أخبار الباب إن شاء اللّه حتّی یظهر حقیقة الحال، فنقول بعونه تعالی:

[الاولی و الثانیة و الثالثة]

الروایة الاولی: و هی ما رواها العلاء عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل هل یلتفت فی صلاته؟ قال: لا، و لا ینقض أصابعه). «۱»

الروایة الثانیة: و هی ما رواها حماد عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی حدیث) (قال: قال: إذا التفت فی صلاة مکتوبة من غیر فراغ فأعد الصّلاة إذا کان الالتفات فاحشا، و إن کنت قد تشهدت فلا تعد). «۲»

الرواية الثالثة: و هى ما رواها عمر بن أذينة عن زرارة (أنّه سمع أبا جعفر عليه السّلام يقول: الالتفات يقطع الصّلاة إذا كان بكله). «۳»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۶

يحتمل أن يكون المراد من قوله (بكله) هو بكل الالتفات، و يحتمل أن يكون المراد منه بكل الوجه، أو بكل البدن، فعلى الأوّل يرجع الضمير إلى المذكور سابقا و هو الالتفات، فلا تنافى مع الرواية الدالّة على كون الالتفات قاطعا إذا كان فاحشا، و كذا على الاحتمال الثانى و كان الالتفات بكله أى بكل الوجه فأيضا الالتفات بكل الوجه يساوق الالتفات الفاحش، و أمّا إن كان الالتفات بكل البدن مرادا من قوله (بكله) فهو يساوق عدم الاستقبال (و الاحتمال الأوّل أقوى الاحتمالين، ثمّ بعده كون المراد من (كله) كل الوجه أولى من كل البدن).

[فى ذكر الرواية الرابعة و الخامسة و السادسة]

الرواية الرابعة: و هى ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام (قال:

سألته عن الرجل يكون فى صلاته، فيظن أنّ ثوبه قد انخرق، أو أصابه شىء هل يصلح له أن ينظر فيه، أو يمسه؟ قال: إن كان مقدم ثوبه، أو جانبيه فلا بأس و إن كان فى مؤخره فلا يلتفت، فانّه لا يصلح). «۱»

و المراد بكونه فى مقدم ثوبه هو عدم البأس من باب عدم الالتفات بالوجه، و أمّا إذا كان فى مؤخره فلا يجوز، لكونه موجبا لالتفات الوجه من القبلة.

الرواية الخامسة: و هى ما رواها عبد الملك (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الالتفات فى الصّلاة أ يقطع الصّلاة؟ فقال: لا، و ما أحب أن يفعل). «۲»

الرواية السادسة: و هى ما رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إن تكلمات أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصّلاة). «۳»

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۷

[فى ذكر الرواية السابعة و الكلام فى بقيّة الروايات]

الرواية السابعة: و هى ما رواها محمد بن ادريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب الجامع للبزنطى صاحب الرضا عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يلتفت فى صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: إذا كانت الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلّى و لا يعتد به، و إن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته، و لكن لا يعود). «۱»

إذا عرفت ذلك نقول: أما الرواية الرابعة الدالّة بظاهرها على كراهة الالتفات إن حملت على الالتفات الّذى لا يكون بالوجه، بل بالعين

مثلا- بحیث لا- تنافی الأخبار المانعة فهو، و إلّا لا یمکن العمل بها، و أمّا بعض الروایات المتقدّمة فلیس إلّا فی مقام بیان أصل قاطعیة الالتفات، فهذه الطائفة غیر منافیة مع الروایة الاولی و الثانیة، فتبقی الروایة الاولی و الثانیة، و یکون مفاد الاولی قاطعیة الالتفات إذا کان فاحشا، و مفاد الثانیة إذا کان بکله.

و اعلم أنّ الالتفات بالوجه إلی الخلف لا یمکن إلّا بتوجیه الوجه بنحو یری الشخص مقدارا من الخلف، لأنّ أزید من ذلک بحیث یری الشخص النقطة المقابلة للقدام لا یمکن أبدا، إلّا بتوجیه مقادیم البدن و إقباله إلی الخلف، و هذا غیر الالتفات القاطع، بل أوّل مرتبة الالتفات یحصل بتوجیه الوجه نحو الیمین و الشمال، و الفاحش منه هو ما إذا وجّه وجهه بحیث یری مقدارا من الخلف، فالالتفات الفاحش هو الالتفات بالوجه بنحو یری الشخص مقدارا من خلفه، و بعد کون المراد من الروایة الثانیة من قوله (بکله) هو کل الالتفات، أو الالتفات بکل الوجه، فهذه المرتبة من الالتفات یساوق الالتفات الفاحش، فیکون مفاد الروایة الاولی و الثانیة واحدا، فلا تعارض بین الروایات، لأنّ مطلقها یحمل علی المقید، فیکون الالتفات الفاحش

---

(۱)- الروایة ۸ من الباب ۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۸

- و بعبارة اخری إذا کان بکله- قاطعا، فافهم.

و مما ذکرنا یظهر لک أنّه لا وجه للاستدلال ببعض ما ورد من أنّ ما بین المشرق و المغرب قبلة، لأنّ موضوع هذه الطائفة من الأخبار هو الصورة الّتی لم یستقبل الشخص من أوّل الأمر القبلة و انحرف عنها، و کان انحرافه بما بین المشرق و المغرب لا من یکون مستقبلا للقبلة و یدری القبلة، و لکن التفت فی أثناء الصّلاة من القبلة بوجهه، و هو محل کلامنا فعلا، فتدبّر.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۸۹

الثالث من قواطع الصّلاة

اشارة

قول المصلّی آمین فی الصّلاة بعد إتمام الفاتحة للامام و المأموم و المنفرد

[فی ذکر قول العامّة و الخاصّة فی المورد]

اعلم أنّ العامة یقولون باستحباب قول (الآمین) و بینهم أیضا بعض اختلافات اخر فی بعض فروعه، مثل الاجهار به و الاخفات به، و نقل فی الباب روایة عن أبی هریرة و روایة اخری عن وائل بن حجر.

و أمّا اصحابنا الامامیة رحمهم اللّه فبین قائل بالکراهة، نقل ذلک عن ابن جنید رحمه اللّه (و اشکل «۱» فی کون عبارته دالا علی ذلک) و أبی صلاح رحمه اللّه (و لم یکن فی کتابه الکافی تعرضا لذلک، و لکن الفاضل الآبی فی کاشف الرموز ذکر أنّ المحقق رحمه اللّه نقل القول بالکراهة عن أبی الصلاح) من القدماء و عن المحقق فی المعتبر و الاردبیلی رحمه اللّه و الکاشانی من المتأخرین، و بین قائل بالحرمة و هو مختار السیّد رحمه اللّه فی

---

(۱)- المصباح الفقیه، ص ۳۱۲.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۰

الانتصار «۱» و الشیخ رحمه اللّه فی الخلاف «۲» و غیرهما.

[القائلین بالحرمة استدلّ ببعض الوجوه]

و القائلون بالحرمة بین قائل بالحرمة التکلیفیة، و لم یذکر هذا القول عن أحد إلا أنّه مختار صاحب المدارک «۳» رحمه اللّه، و بین قائل بالحرمة التکلیفیة و الوضعیة،

و استدل للحرمة ببعض الوجوه:

[الاوّل: الاخبار]

اشارة

أوّلها الأخبار.

منها ما رواها جمیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا کنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها، فقل أنت «الحمد للّه رب العالمین» و لا تقل: آمین). «۴»

هذه الروایة فی المأموم و تدلّ علی النهی من آمین.

و منها ما رواها معاویة بن وهب (قال: قلت: لأبی عبد اللّه علیه السّلام أقول (آمین) إذا قال الامام: غیر المغضوب علیهم و لا الضالین؟ قال: هم الیهود و النصاری و لم یجب فی هذا). «۵»

مورد السؤال المأموم، و لکن الامام علیه السّلام أعرض عن الجواب و قال: هم الیهود و النصاری، یعنی: المغضوب علیهم و الضالین، و لعلّ إعراضه عن الجواب کان من باب التقیة، فالروایة تدلّ علی عدم جوازه (و یمکن أن یکون المراد من کلام الامام علیه السّلام إنّ القائلین بکون (آمین) من سنن الصّلاة هم الیهود و النصاری کما

---

(۱)- الانتصار، ص ۱۴۴.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۲۳.

(۳)- مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۳۷۳.

(۴)- الروایة ۱ من الباب ۱۷ من ابواب القراءة من الوسائل.

(۵)- الروایة ۲ من الباب ۱۷ من ابواب القراءة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۱

احتمله الحاج آغا الهمدانی «۱» رحمه اللّه و ذکر بعض المؤیدات لذلک).

و منها و هی ما رواها محمد الحلبی (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام أقول إذا فرغت من فاتحة الکتاب: آمین؟ قال: لا). «۲»

تدلّ علی عدم الجواز للمنفرد.

و منها و هی فقرة من الروایة الواردة فی كیفیة الصّلاة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال:
و لا تقولّن إذا فرغت من قراءتك: آمین، فإنّ شئت قلت: الحمد للّه رب العالمین). «۳»
و هی فی المنفرد یكون النهی فیها مؤكدا لتأكیده بالنون الثقلیة لأنّه قال علیه السّلام (و لا تقولنّ).
و منها و هی ما رواها ابن أبی عمیر عن جمیل (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قوله الناس فی الصّلاة جماعة حین یقرأ فاتحة الكتاب (آمین) قال: ما أحسنها و أخفض الصوت بها). «۴»

[فی ذكر الاحتمالان فی الروایة]

اشارة

و فی هذه الروایة احتمالان:

الاحتمال الأوّل:

أن یكون (ما) فی قوله علیه السّلام (ما أحسنها) ماء التعجب، و یكون أحسن بفتح الهمزة و السین و ضمّ النون، و یكون قوله (أخفض) صیغة الأمر، فیكون المراد استحسان هذا العمل و الأمر بخفض الصوت فی قراءته یكون موافقا مع ما یقول بعض العامة بخفض الصوت فعلی هذا لا بدّ من حمل الروایة علی التقیة.

---

(۱)- مصباح الفقیه، ص ۳۱۲.
(۲)- الروایة ۳ من الباب ۱۷ من ابواب القراءة من الوسائل.
(۳)- الروایة ۴ من الباب ۱۷ من ابواب القراءة من الوسائل.
(۴)- الروایة ۵ من الباب ۱۷ من ابواب القراءة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۲

الاحتمال الثانی

ما احتمله (الهمدانی «۱» رحمه اللّه) بأن یكون (ما) فی قوله علیه السّلام (ما احسنها) ماء النافیة، و احسنها بضم الهمزة و كسر السین و ضمّ النون، و یكون (أخفض) فعل الماضی، و نقل الراوی نحوة كلام الامام علیه السّلام، فیكون المراد أنّه لم یكن مستحسنا عندی، و إذا قال هذا أخفض صوته حین قال هذا الكلام، فتكون الروایة علی هذا دلیلا علی عدم الجواز.
و لكن هذا خلاف الظاهر، لأنّ التعبیر باحسنها متكلم الوحدة یكون متداولا فی مقام أداء الالفاظ، فیقال: احسن القراءة، أو ما احسنها، و لا یستعمل فی هذا المقام «۲» و علی كل حال یحتمل فی هذه الروایة الاحتمالان المتقدمان.
ثمّ إذا عرفت ذلك نقول: إنّه یظهر من السیّد رحمه اللّه فی الانتصار و من الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف و من العلّامة رحمه اللّه فی المنتهی الاجماع علی عدم الجواز، و القائلون بالكراهة هم ابن جنید، و أبی الصلاح، و المحقق فی أحد «۳» كتبه، و الاردبیلی، و الكاشانی رحمهم اللّه مع الاشكال فی كون مختار الأوّلین منهم الكراهة علی ما قدمنا.
و ما یكون وجه الكراهة إن كان الروایة الخامسة المتقدمة، فمضافا إلی ما قیل من الاحتمال الثانی فی الروایة نقول: بأنّه إن كان الصادر من المعصوم علیه السّلام هو (ما احسنها) بأن یكون الماء للتعجب، و یكون المراد كون العمل مستحسنا عنده، و هو

---

(۱)- على ما نقل فى مصباح الفقيه، ص ۳۱۲.

(۲)- أقول: يمكن أن يقال: بأنّ كلامه عليه السّلام كان ما احسّنها بضمّ الهمزة، و فتح الحاء، و كسر السين مع التشديد، و ضم النون بمعنى: إنّي ما أكون محسّن هذا الأمر، و بالفارسية (تحسين نمى‌كنم اين كلام را و هنگام گفتن اين كلام آهسته مى‌فرمود). (المقرر)

(۳)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۸۶.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۳

الاحتمال الأوّل من الاحتمالين المتقدمين فى الرواية، و لعله هو الاظهر فتدلّ الرواية على استحباب (آمين) لأنّه بعد صيرورة (آمين) مورد تحسين الامام عليه السّلام فيكون فعله أفضل من تركه و هذا معنى الاستحباب.

فعلى هذا نقول: لا يمكن الجمع بين هذه الرواية و ساير الروايات الظاهرة فى التحريم بحمل النهى فيها على الكراهة، لأنّه إن كان مفاد هذه الرواية مجرد الجواز يمكن أن يقال: بأنّه بعد عرض هذه الرواية الدالّة على الجواز على العرف، و عرض ساير الأخبار الدالّة على الحرمة على العرف يفهمون منهما الجواز مع الكراهة، و لكن بعد كون مفاد ساير الروايات عدم مطلوبية الفعل، بل يكون الفعل غير مطلوب إما بالمطلوبية الأكيدة أو غير أكيده فقدر المتيقّن منها عدم الفضل فى فعله، و الحال أنّ الرواية الخامسة تدلّ على مطلوبية الفعل و استحسانه، فلا يمكن الجمع بين مطلوبية الفعل و بين مطلوبية الترك، فلا يرى جمع عرفى بين الطائفتين، فيقع بينهما التعارض.

[لا بدّ من طرح الرواية الخامسة لكونها صدرت للتقيّة]

و حيث إنّه لا بد فى هذا المقام من الأخذ بذى المزية فالترجيح مع الروايات المخالفة للرواية الخامسة، لكونها مخالفا مع العامة و لا بدّ من طرح هذه الرواية، فلا وجه للتمسك بها للكراهة، و الشاهد على كون سبب بيانه عليه السّلام هذا البيان فى هذه الرواية التقية هو الرواية الثانية المتقدمة الّتى أعرض الامام عليه السّلام عن الجواب، و ليس إعراضه إلّا لأجل التقية، هذا كله مضافا إلى اشتهار عدم الجواز عند الأصحاب حتى ادعى «۱» الاجماع بعضهم على ذلك كما مرّ ذكره.

[فى ذكر امور]

اشارة

ثمّ إنّه ما يمكن أن يكون وجها للتحريم الوضعى، أعنى: بطلان الصّلاة (بامين) امور:

---

(۱)- السيّد فى الانتصار، ص ۴۴؛ أو الشّيخ فى الخلاف، ج ۱، ص ۳۳۲.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۴

[الامر الاول و الثانى و الثالث]

الأمر الأوّل: أنّ الظاهر من الروايات الناهية عن التأمين فى الصّلاة هو الارشاد إلى فساد الصّلاة به كما قلنا غير مرة من أنّ الأمر بالشىء فى شىء، أو النهى عن شىء فى شىء يكون أمره إرشادا إلى دخل هذا الشىء فى هذا الشىء جزءا و شرطا، و نهيه على كون هذا الشىء مفسدا لهذا الشىء.

الأمر الثانى: أنّه بعد كون التزام العامة باتيان (آمين) بعد إتمام الفاتحة بعنوان كونه من سنن الصّلاة و آدابها، فكما قلنا فى التكفير يكون إتيانه بهذا الداعى تشريعا و إدخال ما ليس من الدين فى الدين، و بعد كونه تشريعا محرما يصير سببا لبطلان الصّلاة، لأنّه مع إتيان (آمين) بقصد كونه جزء مستحبا للصّلاة و من جملة سننها، فيأتى المصلّى بالصّلاة المقيدة بهذا القيد بعنوان التقرب، فيصير

تشريعه سببا لبطلان أصل عمله أعنى: الصّلاة، لأنّ الصّلاة المقيدة به ليست بصلوة فلا تصح هذه الصّلاة، و هذا عين فسادها، فلأجل ذلك نقول: بكونه موجبا لفساد الصّلاة من باب سرايته بالعمل كما قلنا. «۱»

الأمر الثالث: ما يستفاد من عبارة ابن جنيد رحمه اللّه و هو أنّه لا إشكال فى كون

---

(۱)- أقول: صيرورة إتيانه موجبا لفساد الصّلاة لكون التشريع فيه تشريعا فيها محلّ تأمل، إذ بعد كون داعى المكلف باتيان هذا الفرد من الصّلاة هو امتثال الأمر بالطبيعة، و الطبيعة غير مقيدة بخصوصيات الفردية، فالمصلّى لا يقصد إلّا امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، و لو فرض أنّه يأتى حين امتثال الطبيعة بما ليس جزء، و يكون يشرع فى إتيان شىء فى ضمن امتثال الطبيعة، فلا يضر ذلك بقصد القربة بها، و لا يقيد الامتثال بهذه الخصوصية، أى (آمين) فلا وجه لفساد إلّا أن يقال كما قال سيدنا الاستاد آية اللّه العظمى مد ظله العالى فى جوابى: بأنّه و إن كان المكلف قاصدا للامتثال الأمر بالطبيعة، و لكن حيث إنّه يقيّد قصده بالصّلاة الّتى فيها (التأمين) يصير ذلك سببا لفساد الصّلاة، فتأمّل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۵

(آمين) بمعنى استجب، و بعد كونه بمعنى استجب، فيكون طلبا لاجابة شىء من اللّه تعالى، فلا بدّ من أن يكون قبله دعاء مذكور، حتّى يكون ذلك دعاء لاجابة ما ذكر قبلا- فعلى هذا نقول: بعد ما لا يكون المذكور قبل ذلك إلّا فاتحة الامام، أو فاتحة نفس الشخص، و من المفروض أنّه يأتى بالفاتحة بقصد القرآنية لا الدعاء، فليس دعاء مذكور قبله حتّى يكون ذلك دعاء لاجابته (فآمين) لا- يكون دعاء مستقلا يكون بنفسه دعاء، بل يكون دعاء بالتبع، و على الفرض لم يكن قبله دعاء حتّى يكون بنفسه دعاء، بل يكون دعاء بالتبع، و على الفرض لم يكن قبله دعاء حتّى يكون (آمين) دعاء من المصلّى باجابته فعلى هذا يكون كلاما آدميا يوجب للبطلان.

إن قلت: إنّ هذا الدليل يتم لو لم يجز قصد الدعاء من (اهدنا الصراط المستقيم الخ) فى طول قصد القرآنية منه، و أمّا مع جواز ذلك فيقصد القارى للفاتحة الدعاء أيضا، ثمّ يقول نفس القارى إن كان مأموما يجوز أن يقرأ خلف الإمام، أو يكون منفردا (آمين) أو إذا قرء الإمام الفاتحة و قصد بها الدعاء أيضا يقول المأموم (آمين) فيصير دعاء.

نقول: بأنّه فى صورة عدم قصد الدعاء من الفاتحة طولا لا يكون (آمين) دعاء فيكون كلام آدمى، فيصير موجبا لبطلان الصّلاة (نعم فى صورة قصد الدعاء لم يتم هذا الدليل، فافهم).

الأمر الرابع:

اشارة

أن يقال: بأنّه يظهر من بعض النحاة كون أسماء الأفعال مثل آمين، و صه، و حيهل و غيرها موضوعا للألفاظ مثلا (آمين) موضوع للفظ (استجب)، لا بمعنى استجب، فإذا قال الشخص (آمين) ينتقل و يفهم المستمع منه لفظ (استجب) ثمّ من لفظ استجب ينتقل إلى معناه، أعنى: إلى معنى استجب، فإذا كان كذلك، فيقال: إنّ (آمين) ليس بمعنى استجب حتّى يكون دعاء و يكون إتيانه فى الصّلاة جائزا.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۶

و لكن هذا الوجه ليس بتمام لأنّه كما قال الرضى رحمه اللّه ليس هذا كلاما تماما، بل لا معنى معقول له، لأنّه من الواضح كون اسم الفعل موضوعا لمعنى ما سمّى من الأفعال، فآمين موضوع لمعنى استجب لا لفظه، فهذا الوجه غير وجيه.

و أمّا ما اختاره صاحب المدارك «۱» رحمه اللّه من الالتزام بالحرمة التكليفية فى آمين فما يمكن جعله وجها لهذا ليس إلّا دعوى ظهور النواهى الواردة فى الروايات فى الحرمة التكليفية.

و لکن هذا دعوی بلا دلیل، لأنّ ما یستظهره العرف فی هذه، النواهی لیس إلّا الحرمة الوضعیة کما قلنا غیر مرة من أنّ أمثال هذه النواهی إرشاد إلی کون إیجاد المنهی عنه موجبا لمنقصة فی المأمور به لا یمکن أن یصیر المأمور به منطبق عنوان الأمر.

و بعبارة اخری نقول: بعد کون مفاد ما روی فی طرق العامة، علی فرض صدقه، هو أنّ النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم إذا صلّی و قرء فاتحة الکتاب و فرغ من قراءتها یقول (آمین) و من معلوم أنّه صلی اللّه علیه و آله و سلم، علی فرض صدق الروایة، أتی به فی الصّلاة مثل سایر الأقوال و الأفعال الّتی أوقعها فی الصّلاة، و کونه جزء من أجزائها الواجبة أو المستحبة، کما یستفاد جزئیة شیء أو شرطیته الواجبة و المستحبة للصّلاة من کیفیة صلاته صلی اللّه علیه و آله و سلم، فهو إن أتی به أتی بعنوان کونه جزء من أجزاء الصّلاة کما هو المغروس و المعروف فی أذهان العامة و أن (آمین) من سنن الصّلاة.

فإذا کان وضع (آمین) خارجا هکذا عند العامة من المسلمین، فأئمتنا أهل البیت صلوات اللّه و سلامه علیهم بعد ما رأوا فساد ما ادعی العامة و عدم کون

---

(۱)- مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۳۷۳.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۷

(آمین) من سنن الصّلاة عند اللّه و عند النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم صاروا فی مقام دفع هذه البدعة، و بیان بطلان عمل العامة، فأخبارهم علیهم السّلام، فی هذا الباب یکون ناظرا إلی ما هو وضع (آمین) خارجا.

[فی ذکر الاحتمالات الثلاثة فی الروایة]

فعلی هذا نقول: بأنّه یحتمل فی الروایة احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن یکون النظر فی النهی عن (آمین) إلی مجرد نفی الاستحباب الّذی تخلیه العامة، فمعنی قوله علیه السّلام مثلا (لا تقل: آمین) یعنی لیس آمین مستحبا کما قالته العامة.

الاحتمال الثانی: أن یکون مفادها النهی، لا مجرد بیان عدم الاستحباب، و لکن یکون النهی النهی التنزیهی، و مجرد کراهة ذلک فی الصّلاة.

الاحتمال الثالث: أن یکون مفاده النهی و لکن لا النهی التنزیهی، بل إمّا النهی التحریمی و بیان کون (آمین) محرّما نفسیا بمعنی: أنّه إذا قیل فی الصّلاة فعل قائله فعلا محرما بدون ربط بصلاته، و إمّا النهی الوضعی و بیان کون إتیانه موجبا لفساد الصّلاة.

أمّا الاحتمال الأوّل و الثانی فلم یقل به صاحب المدارک رحمه اللّه و یکون خلاف ظاهر الأخبار، فیبقی الاحتمال الثالث، فنقول: إنّ الظاهر فی الاحتمال الثالث هو الاحتمال الثانی: أعنی: کون النهی وضعیا لما قلنا من المقدمة المذکورة، و هی أنّ وضع (آمین) عند العامة و ما نقلوا فی طرقهم یناسب کون النهی عنه النهی الوضعی، لأنّهم یأتون به و ینسبون استحبابه إلی النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم بعنوان کونه من سنن الصّلاة، فالنهی عنه هو النهی الارشادی إلی کونه موجبا لفساد الصّلاة، فلا وجه لقول صاحب المدارک رحمه اللّه.

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۸

[فی ذکر فرع فی المورد]

فرع بعد عدم جواز (آمین) بعد الفاتحة، فهل یجوز إتیانه فی غیر هذا المحل فی أثناء الصّلاة بعد ذکر دعاء صادر من نفسه، أو غیره، فإذا قال مثلا فی القنوت أو الرکوع أو غیرهما «اللّهم اغفر لنا» أو قاله شخص آخر یقول: آمین، أو لا یجوز ذلک، کما لا یجوز بعد

الفاتحة؟

اعلم أنّ الدليل الأوّل، و هو الأخبار المذكورة المربوطة بالباب، لا يشمل هذا المورد لأنّها متعرضة لاتيانه حين قراءة الفاتحة، و كذا الدليل الثانى، أعنى: كونه حراما من باب التشريع و يفسد الصّلاة، لأنّه بعد كونه دعاء بالتبع، و يجوز الدعاء فى كلّ حال من أحوال الصّلاة، فلا مانع من إتيانه. «۱»

و أمّا الدليل الثالث و هو كونه مفسدا من باب كونه كلاما آدميا، فلا يجرى هذا الدليل فى مورد هذا الفرع، لأنّه بعد سبقه بالدعاء يصير دعاء بالتبع، و يجوز الدعاء فى كل حال من أحوال الصّلاة للدليل على ذلك، فلا وجه لفساد الصّلاة به فى مورد الفرع، نعم الاحتياط بتركه مستحسن لأهمية الصّلاة و احتمال عدم جوازه، فتأمّل و تدبر جيّدا.

---

(۱)- أقول: إن كان (آمين) مفسدا للصّلاة لو أتى به بعد الفاتحة إذا اتى به بقصد كونه من مستحبات الصّلاة و آدابها، ففى كل مورد يأتى به بهذا القصد، أى: بقصد الورود، فيكون تشريعا و لا اختصاص بعد الفاتحة، و أمّا لو كان (آمين) مفسدا لو اتى به بعد الفاتحة مطلقا و لو لم يكن بقصد الورود، و بعبارة اخرى يكون محرّما بالحرمة الذاتية لا التشريعية من باب الدليل على ذلك، فلا وجه لكونه محرّما بالحرمة الوضعية فى غير هذا الحال من الصّلاة، فتأمّل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۱۹۹

الرابع من قواطع الصّلاة القهقهة

[فى ذكر الاخبار المربوطة بالباب]

فنذكر أوّلا روايات الباب، فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: ما رواها زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: القهقهة لا تنقض الوضوء، و تنقض الصّلاة). «۱»

الرواية الثانية: ما رواها سماعة (قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟

قال: أمّا التبسم فلا يقطع الصّلاة، و أمّا القهقهة فهى تقطع الصّلاة). «۲»

و هذه الرواية و إن كانت مضمرة إلّا أنّ الاضمار فى ما روى سماعة لا يضر، لأنّ له كتابا روى فى أوّله عن الصادق عليه السّلام، ثمّ قال بعده (و سألته و سألته) و هذه الرواية يحتمل كونها دالة على كون الضحك منقسما بقسمين فقط و هو القهقهة و التبسم، لأنّه بعد كون سؤال السائل عن حكم الضحك، فمقتضى الحكمة بيان أقسامه من حيث القاطعية و عدمها، و بعد ذكره عليه السّلام هذين القسمين يكشف عدم كون

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۰

قسم ثالث له.

و يحتمل أن لا يكون مفادها حصر الضحك بالقسمين بأن يقال: يمكن أن يكون الامام عليه السّلام فى مقام بيان أقسام المتعارف من الضحك، و هو ليس إلّا القسمين، فهذا لا يدلّ على الحصر بهما، إذ يحتمل أنّه عليه السّلام لم يبين قسما آخر من باب عدم كونه

متعارفا.

الرواية الثالثة: ما رواها ابن أبى عمير عن رهط (سمعوه يقول: إنّ التبسم فى الصّلاة و لا ينقض الوضوء، إنّما يقطع الضحك الّذى فيه القهقهة). «۱»

هذه الرواية مرسلة بابهام الواسطة بين ابن أبى عمير و من سمع الرهط منه، و مضمرة لعدم ذكر من سمع منه الرهط، و قوله (إنّما يقطع الضحك الّذى فيه القهقهة) يحتمل كونه دالّا على كون القهقهة قاطعا للصّلاة و الوضوء كليهما بقرينة قوله عليه السّلام فى الصدر (بأنّ التبسم لا ـ يقطع الوضوء و الصّلاة) و يحتمل أن يكون مفاده قاطعيته لخصوص الصّلاة لا ـ الوضوء، و لم يتعرض عليه السّلام لعدم مبطليتها للوضوء أصلا.

الرواية الرابعة: ما رواها فى الخصال قريب من هذه المضامين.

إذا عرفت ذلك نقول: يستفاد من روايات الباب كون القهقهة قاطعا و عدم كون التبسم قاطعا.

و اعلم أنّ أهل اللغة و إن ذكروا للقهقهة بعض المعانى مثل أن القهقهة هى الضحك المشتمل على الصوت مع الترجيع، أو المشتمل على الصوت، أو الضحك

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۷ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۱

المقابل للتبسم.

[لا يبعد كون القهقهة من الفاظ الاصوات]

و لكن لا يبعد كون القهقهة من ألفاظ الأصوات، أعنى: الأسماء المولدة من الصوت، بمعنى: أنّه بعد ما يكون قسما من الضحك مشتملا على الصوت، و هذا الصوت يكون قهقه، فقيل باعتبار اشتما لهذا القسم من الضحك على قه قه: إنّ هذا الفرد من الضحك يكون قهقهة، فقهقهة وضعت لقسم من الضحك باعتبار اشتما لهذا القسم على قه قه، فلأجل هذا تكون قهقهة من الاسماء الأصوات فالضحك المشتمل على قه قه يكون قاطعا، و أمّا التبسم فلا يبعد كونه الضحك الّذى يبدّل هيئة الوجه عنده، و غير مشتمل على الصوت.

[فى ذكر بعض الفروع فى المورد]

اشارة

ثمّ بعد ما عرفت ذلك يقع الكلام فى فروع:

الفرع الأوّل:

اشارة

المستفاد من الأخبار كون القهقهة من الضحك قاطعا، فهل يكون للضحك قسم ثالث غير داخل فى القهقهة و التبسم موضوعا، أو لا؟

و على تقدير وجود قسم ثالث له، فهل يكون أخبار الباب متعرضة لحكم هذا القسم الثالث، أم لم تكن متعرضة له؟

[فى ذكر الاحتمالات فى معنى الضحك]

اعلم أنّه إن كـان القهقهـة هى الضـحک المشـتمل على قه قه، أو الضـحک المشـتمل على صوت مع الترجيع، و كـان معنى التبسم هو الضـحک الغير المشـتمل على الصوت و لا يحصل عنده إلّا تغيير هيئة الوجه فللضحک يكون قسما ثالثا، و هو الضحک المشتمل على مجرد الصوت بلا إجهـار فيه، أو مع إجهار فيه، لأنّ الضـحک المشـتمل على مجرد الصوت مع الإجهار و كـذا بلا اجهار لا يكون من القهقهة، و لا من التبسم.

و أمّا إن كانت القهقهـة هى الضـحک المشـتمل على مجرد الصوت و إن لم يكن فيها القهقهة، فالضـحک المشـتمل على الصوت مع القهقهة، و المشتمل على الصوت مع

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۲

الإجهار بدون اشتماله على القهقهة، و المشتمل على الصوت بلا إجهار داخل فى القهقهة، و يكون كل هذه الاقسام الثلاثة قاطعا.

و أمّا إن كـان موضوع القهقهـة و مفهومها مجملا و كـذا التبسم، فلا يعلم بأنّ الضـحک المشـتمل على الصوت بلا إجهار، و كـذا مع الاجهار بـدون اشـتماله على القهقهة داخل فى القهقهة، أو فى التبسم، فلا يعلم حكم هذين القسـمين من الأخبار بناء على عدم تعرض الأخبـار إلّا للقهقهـة و للتبسم، و كـذا بنـاء على كـون موضـوع القهقهـة خصـوص صـوت المشتمل على القهقهـة، و كـون التبسم هو الضـحک بلا صوت بنـاء على عـدم كون الأخبـار متعرضـا إلّا لخصوص القهقهـة و التبسم من الضـحک، و أمّا بناء على كون الأخبار متعرضـة لحكم جميع أقسام الضـحک من حيث القاطعية و عدمها إمّا بأن يكون مفادها كون الضـحک منحصـرا موضوعا بالقهقهة، و أمّا بـأن يكون مفادهـا كون الحكم فى قاطعيـة الضـحک بأقسامه و عـدم قاطعيته بين القسـمين فإمّا يكون قاطعا، و إما لا يكون قاطعا، فكـل قسم غير القهقهـة و التبسم داخـل حكما فى أحـد القسـمين، فهل يقال: كون القسم المشـتمل على مجرد الصوت باجهار، أو مع عدم الاجهار داخلا موضوعا أو حكما فى القهقهة، أو فى التبسم.

إذا عرفت الاحتمالات نقول: إمّا بنـاء على كون مفهوم القهقهـة و التبسم بيّنـا، بأن تكون القهقهـة خصوص الضـحک المشـتمل على صوت قه قه مثلا، أو خصوص الضـحک المشتمل على ترجيع الصوت، أو الصوت مع الشدة، و يكون التبسم عبارة عن الضحک الغير المشـتمل على الصوت، فيكون للضـحک قسـما ثالثـا أو رابعـا، و هو الضـحک المشـتمل على مجرد الصوت مع الاجهار، و الضـحک المشتمل على مجرد الصوت بلا إجهار.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۳

فعلى هـذا إن قلنـا: بعـدم كون الأخبـار فى مقـام التعرض للقسم الثـالث و الرابع فيقع الشّک فى كون هـذين القسـمين قاطعين للصّلاة كالقهقهـة أو غير قاطعين لها كالتبسم، فيكون الشّک فى قاطعيـة شـىء أو مانعيته للمأمور به و عـدمها، و إذا كان الشک من صـغريات الشّک فى قاطعية شـىء أو مانعيته للمركب و عدمها فيكون مجرى البراءة لأنّ الشّک يرجع إلى دخل عدم شىء فى المأمور به فيكون حكمه حكم بين الأقل و الأكثر، فنحكم بعدم قاطعية. «۱»

و أمّا بناء على تعرض الأخبار لكل صور الضـحک إمّا من باب كون كل فردين من أفراد الضـحک اما داخلين فى القهقهـة أو التبسم موضوعا، و إمّا من باب كون كل فردين داخلا فى أحـدهما حكما، فيكون كل قسم محكوما إمّا بحكم القهقهـة أو التبسم، فلا بـدّ فى هـذا المقام من التعرض لهـذه الجهة، أعنى: لبيان أخبار الباب لكون أفراد الضـحک غير القهقهة و التبسم داخلا فى أحد من القسـمين موضوعا أو حكما أم لا.

فنقول: قد يقال بدلالة الرواية ۲ من الروايات المذكورة على عدم كون غير التبسم من أفراد الضـحک يكون قاطعا كالقهقهة بعد كون

مفهوم التبسم بیّنا لأنّ هذه الروایة تدلّ علی کون السؤال عن حکم الضحک من حیث القاطعیة و عدمها، فالظاهر من الروایة کون الامام بصدد جواب السائل و إن اکتفی علیه السّلام فی الجواب ببیان حکم

---

(۱)- أقول: هذا کله فی صورة کون مفهوم القهقهة و التبسم بیّنا و أمّا علی تقدیر کون مفهومها مجملا بالاجمال المفهومی، و عدم تعرض الأخبار إلا لهما، فأیضا یکون مقتضی الأصل البراءة لأنّه بعد کون العام مجملا مفهوما فیکون حجة فی خصوص المتیقن، و أمّا فی الزائد فنشک فی کونه داخلا تحت العام أم لا، فینتهی الأمر إلی الأصل العملی و هو البراءة. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۴

خصوص القهقهة و التبسم، فما أجاب عن تمام سؤال السائل و الحال أنّ الظاهر کونه علیه السّلام فی مقام الجواب مستوعبا لکل أفراد الضحک، لأنّ السائل سئل عن حکم أفراد الضحک، فإذا کان ظاهر الروایة هو کونه علیه السّلام فی مقام بیان حکم کل أفراد الضحک و قال ما حاصله یرجع إلی أن التبسم لیس بقاطع و القهقهة قاطع، و کما قلنا یکون موضوع التبسم بیّنا لأنّه عبارة عن الضحک الّذی لا صوت فیه، بل لیس إلّا الضحک المشتمل علی تغییر هیئة الوجه به، فتدلّ الروایة علی أنّ غیر التبسم یکون قاطعا إمّا من باب کون کل الأقسام موضوعا داخلا فی القهقهة، أو حکما. «۱»

---

(۱)- أقول: هذا الوجه قلت أنا بحضرته مدّ ظلّه العالی فی مجلس البحث، و لکن لم یصر مرضیا عنده، و لعل وجهه هو أنّه أمّا أوّلا فیمکن أن یکون سؤال السائل عن الضحک المتعارف، لا کل فرد من أفرد الضحک و لو لم یکن متعارفا و من أفراده النادرة، و لهذا أجاب علیه السّلام عن حکم الفردین المتعارفین، و امّا ثانیا فإنّه و إن کان سؤال السائل عن مطلق الضحک لکن حیث یکون غیر القهقهة و التبسم من أفراده النادرة لم یجب الامام علیه السّلام عنه، و أمّا ثالثا بأنّه و إن کان متن الروایة أنّ التبسم لا یقطع الصّلاة و أمّا غیره یقطع الصّلاة کان الأمر کما توهم، و لکن لیس کذلک، بل قال أمّا التبسم فلا یقطع الصّلاة، و القهقهة تقطع الصّلاة و لا یناسب کون کل الاقسام غیر التبسم داخلا فی القهقهة حکما أن یعبّر هکذا، و أمّا کون القسمین الثالث و الرابع داخلا فیها فغیر معلوم.

و قد یقال: بدلالة الروایة ۳ من الروایات المذکورة علی کون غیر القهقهة من أفراد الضحک غیر قاطع للصّلاة، لأنّه علیه السّلام قال فیها (إنّ التبسم فی الصّلاة لا ینقض الصّلاة و لا ینقض الوضوء، إنّما یقطع الضحک الّذی فیه القهقهة) بدعوی أنّ کلمة (إنّما) یفید الحصر، فیستفاد من الروایة أنّ الضحک القاطع منحصر بها، فمفهومه یدلّ علی عدم کون غیرها من أقسام الضحک قاطعا، و کأنّه استرضی هذا الوجه مولانا الاعظم و سیدنا الاستاد مدّ ظلّه العالی. لکن أقول: کما قلت بحضرته مد ظله العالی، یستفاد من هذه الروایة عدم قاطعیة القسم الثالث و الرابع من الضحک إن کان

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۵

[فی ذکر الفرع الثانی و الثالث و الرابع]

الفرع الثانی: لو حصل للمصلّی مقدمات الضحک و کفّ نفسه عن ظهوره و لکن صار بحیث احمرّ وجه الشخص، و یکون بحیث یقال: حصل له سبب الضحک و لکن منع عن ظهوره، فهل یکون هذا القسم من الضحک قاطعا أو لا؟

مقتضی الأدلّة عدم کونه قاطعا لأنّ الضحک عبارة عن حالة خارجیة یحصل للانسان، فما لم تحصل هذه الحالة و لم یبرز و لم یظهر فلا یقال: ضحک الشخص، بل یقال: لم یضحک و إن حصل له مقدمات الضحک و کف نفسه عن إظهاره.

الفرع الثالث: لو ضحک المصلّی ناسیا فهل تبطل صلاته مع النسیان أم لا؟

الحق عدم البطلان.

الفرع الرابع: لو ضحك المصلّى لا باختيار، بل ضحك عن اضطرار فهل تبطل صلاته بالقهقهة الاضطرارية أم لا؟

قد يقال: بعدم كون الضحك الاضطرارى مفسدا للصّلاة، لأنّ الظاهر إسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فإذا قيل: من ضحك مثلا تفسد صلاته، فالظاهر منه كون صدور الضحك بالاختيار موجبا لفساد الصّلاة.

مفهوم القهقهة بيّنا، فيقال: إنّ مفهومها هو الضحك مع الصوت المشتمل على قه قه، أو غير ذلك من معانيه، فالضحك المشتمل على الصوت مع الجهر، أو مجرد الصوت لا يكون قاطعا، لأنّ القاطع منحصر بالقهقهة، و أمّا مع عدم تبين موضوع القهقهة فنشك فى كون القسمين أو أحدهما داخلا فيها أو لا، فلا يمكن استفادة حكمهما من هذه الرواية.

نعم بعد كون مفهوم القهقهة مجملا فقدر المتيقن هو غير القسم الثالث و الرابع، ففيهما نقول:

بعدم كونهما قاطعين للبراءة، و على كل حال يكون حكم القسم الثالث و الرابع عدم القاطعية، و لكن الاحتياط خصوصا فى الضحك المشتمل على الصوت مع الاجهار يكون مطلوبا و ممّا ينبغى فتأمّل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۶

و لكن هذا الكلام غير تمام فى المسألة لأنّ الضحك من الموضوعات يصدر غالبا من الضاحك بلا اختيار، و يصدر عن اضطرار، و يكون فرده الاختيارى من أفراده النادرة، فالمتيقن من الأخبار هو هذا القسم من الضحك أعنى: ما يحصل بغير اختيار، فلا وجه لانحصار البطلان بما إذا حصل الضحك المفسد عن اختيار، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۷

الخامس من قواطع الصّلاة البكاء

[فى ذكر الروايات فى الباب]

اعلم أنّ فى بعض الأخبار تعرض لحسن البكاء، و مدحه فى الصّلاة، و الترغيب إليه، و هو البكاء الّذى يكون من خشية اللّه تعالى مسلّما، مثل الرواية ۱ من الباب ۵ من أبواب قواطع الصّلاة، و ۳ من الباب المذكور.

و أمّا ما يكون دالا على كون بعض أقسام البكاء من قواطع الصّلاة فليس إلّا رواية واحدة، و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن على بن محبوب عن على بن محمد عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن النعمان بن عبد السّلام عن أبى حنيفة (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن البكاء فى الصّلاة أ يقطع الصّلاة؟ فقال: إن بكى لذكر جنة، أو نار فذلك هو أفضل الأعمال فى الصّلاة، و إن كان ميّتا له فصلاته فاسدة). «۱»

(و أمّا الرواية ۲ من الباب المذكور، و هى مرسلة الصّدوق رحمه اللّه فلا يبعد كونها هذه الرواية، لا رواية اخرى).

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۸

و على كل حال يكون سند هذه الرواية، أى: ما رواها الشّيخ رحمه اللّه، ضعيف فى حد ذاته لأنّ سليمان بن داود البصرى من العامة معاصرا مع أحمد بن حنبل و غيره، و كان من المتعينين عندهم و إن طعن عليه العامة فى كلماتهم، لكن يكون منشأ الطعن عليه هو

نقله روایة رؤیا النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم بأنّ القردة و الخنازیر یصعدون علی منبره، و سلیمان ذهب إلی اصفهان، و کذلک النعمان من العامة، و ینتهی السند بأبی حنیفة و حاله معلوم، فسند الروایة فی حدّ ذاته ضعیف، و لکن العمدة انجبار ضعفه بعمل المشهور من فقهائنا رضوان اللّه علیهم بالروایة، هذا کله من حیث السند.

و أمّا دلالتها فیقع الکلام فی جهات، و قبل التعرض لهذه الجهات نقول: بأنّه لا یری کون البکاء بنفسه من القواطع عند العامة، نعم ما یری فی کلماتهم هو کونه قاطعا من باب صیرورته مصداق قاطع آخر، فانّهم یقولون: إذا بکی و کان فیه الصوت فیتولد منه الکلام و هو یکون قاطعا، و فیهم الخلاف فی بعض خصوصیاته، و لکن لا یری أنّ أحدا منهم یکون ملتزما بکون البکاء فی حدّ ذاته قاطعا من القواطع.

[فی ذکر بعض الجهات فی المورد]

اشارة

إذا عرفت ذلک نقول:

الجهة الاولی:

یقع الکلام فی أنّه بعد کون المذکور فی الروایة المتقدمة تکون منشأ للحکم بکون البکاء قاطعا، هو أنّ البکاء (إن کان لذکر جنته أو نار فذلک هو أفضل الأعمال فی الصّلاة، و إن کان ذکر میّتا له فصلاته فاسدة) فهل یکون لخصوص ما ذکر موضوعیة بحیث لا یمکن أن یقال: بجواز البکاء إلا لخصوص ذکر الجنة و النار، و لا یفسد الصّلاة إلّا إذا کان لخصوص ذکر میت له، أو یکون ذکر الجنة و النار، و کذا ذکر میت من باب المثال، و إلّا فالغرض من صورة الجواز هو الصورة

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۲۰۹

التی یکون البکاء لأمر اخروی و للّه تعالی کالخوف من جنابه تعالی، أو الخوف من عذابه و غیر ذلک، و الغرض من صورة عدم الجواز ما یکون البکاء لأمر من امور الدنیا کالبکاء لمیت له، أو لمرض محبوب له، أو لفقد مال منه و غیر ذلک.

لا إشکال فی عدم اختصاص الجواز و الفضل بخصوص ما إذا کان لذکر جنّة أو نار، و عدم اختصاص المنع بما إذا کان لذکر میت له، بل البکاء لکل أمر یکون لأمر اخروی و للّه تعالی جائز کما یدلّ علیه غیره بعض الأخبار المذکور فی هذا الباب، و کذلک لا خصوصیة لذکر میت له فی فساد الصّلاة، بل کل أمر دنیوی مثله، فذکر الجنة و النار فی الشرطیة الاولی، و ذکر میت له فی الشرطیة الثانیة یکون من باب المثال.

[فی ذکر الجهة الثانیة و الثالثة و الرابعة]

اشارة

الجهة الثانیة: هل یکون البکاء علی أبی عبد اللّه علیه السّلام ممّا یجوز فی الصّلاة أولا یکون جائزا.

لا إشکال فی أنّ النظر بحسب الفقاهة یکون هو جوازه إذا کان لأجل اللّه تعالی کما هو المتعارف فی البکاء علیه علیه السّلام، فالبکاء علیه یکون من جملة البکاء لأمر اخروی و له تعالی لا للأمر الدنیوی و کذکر میت له، نعم ینبغی الاحتیاط فی ترکه فی الصّلاة لمن یراعی حفظ المحتملات فی الصّلاة.

الجهة الثالثة: هل يختص الحكم بصورة حصول البكاء اختيارا، أو يعم صورة طروه اضطرارا؟

الحق الشمول لكليهما كما قلنا فى القهقهة، و يأتى حكم نسيانه بعد ذلك إنشاء اللّه.

الجهة الرابعة: هل تبطل الصّلاة بالبكاء الّذى يكون مشتملا على الصوت

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۰

أى مع الصوت، أو لا يختص بذلك، بل يعم الحكم للبكاء مع الصوت و بلا صوت؟

[فى ان هل البكاء المبطل هو البكاء مع الصوت]

قد يقال: كما ترى فى كلمات بعضهم، كون المبطل و القاطع هو خصوص البكاء مع الصوت، و أمّا إن لم يكن مع الصوت فليس بقاطع للصّلاة بدعوى أنّ البكاء مع المدّ كما قال الجوهرى و بعض آخر من أهل اللغة: هو البكاء مع الصوت، و البكاء بالقصر بدون المدّ هو البكاء بلا صوت، و المذكور فى الرواية هو البكاء مع المدّ فى سؤال السائل، فيختص حكم الفساد فى صورة كون البكاء لأمر دنيوى بخصوص ما كان الصوت فى البكاء، و أمّا بدون الصوت فليست الرواية متعرضة لحكمه، فنشك فى أنّه مفسد للصّلاة أم لا، فنقول بمقتضى البراءة: بعدم قاطعيته.

و لكن لا بدّ من التأمل فى أنّه هل الأمر هكذا، أعنى: يكون البكاء ممدودا موضوعا للبكاء مع الصوت، و مقصورا موضوعا للبكا بلا صوت، أو ليس كذلك، لأنّ مادة البكاء و البكى و هى «ب، ك، ى» ليس مشتركا، و المصدر لا يدلّ إلا على قيام المبدأ بفاعل ما، فمن أين جاء هاتين الخصوصيتين أعنى: خصوصية كونه بلا صوت أو مع الصوت كما قال بعض الأعاظم.

و اعلم أنّه إذا تأمل فى الباب فما يأتى بالنظر هو كون ما هو الأصل فى هذه المشتقات الحاصلة من «ب، ك، ى» موضوعا لنفس معنى البكاء أى بالفارسية (گريه) بدون كون الاشتمال على الصوت، أو عدم اشتماله على الصوت داخلا فى الموضوع له، غاية الأمر بعد كون اللفظ موضوعا لطبيعة البكاء أعنى (گريه) فإذا بكى الشخص و حين إجراء الدمع من عينه كان صوت معه يقال: إنّه بكى، و إن لم يكن صوت معه يقال أيضا إنّه بكى، و البكى و البكاء مصدران، و لم يكونا موضوعين إلّا لمعنى الحدثى بلا خصوصية الاشتمال على الصوت فى البكاء، و عدم

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۱

الاشتمال على الصوت فى البكى فى الموضوع له البكاء أو البكى.

و فيما قلنا: من عدم معلومية كون اللفظ موضوعا لهما بوضع على حدة، لا فرق بين أن يقال: بكون المصدر أصلا، و ساير المشتقات اشتق من مادة «ب، ك، ى» و بين أن يقال: إنّ المصدر مشتق من بكى، و بين أن يقال: بأنّ كلا من المصدر و فعل الماضى و ساير المشتقات أشتق من مادة «ب، ك، ى»

لانا نقول: ما هو الأصل فى الاشتقاقات صار موضوعا لمعنى غير مقيدة بالاشتمال على الصوت، و لا المقيدة بعدم الاشتمال على الصوت، و دعوى كون لفظ «ب، ك، ى» مشتركا بالاشتراك اللفظى للفظ البكى و البكاء، بأن يقال: إنّه وضع بكى تارة فعلا للفظ البكاء الموضوع للبكاء مع الصوت، و تارة للفظ البكى الموضوع للبكا بلا صوت، بعيد فى الغاية.

[فى لفظ (ب- ك- ى)]

اشارة

إن قلت: فما تقول فى قول الجوهرى و بعض أهل اللغة: من كون البكاء موضوعا للمشتمل على الصوت، و البكى لغير المشتمل على الصوت.

نقول: بأنّه كما قلنا ما هو الأصل فى هذه الاشتقاقات سواء كان المصدر، أو كان بكى، أو كان «ب، ك، ى» كما قلنا لم يعلم كونه موضوعا إلّا لمعنى متبادر منه، و هو ما يقال بها بالفارسية (گريه) و بعبارة اخرى خروج الدمع من العين بدون كون خصوصية اشتماله على الصوت و عدمه داخلا فى الموضوع له، أو المستعمل فيه.

و ما قيل: من كون البكاء بالمدّ موضوعا للمشتمل على الصوت من البكاء ليس من باب دخل ذلك فى الموضوع له البكاء، بل هو صار منشأ لاطلاق هذا اللفظ، لا أن جعل حين الوضع داخلا فى الموضوع له و المستعمل فيه.

و الشاهد على ذلك الكلام الّذى نقل فى لسان العرب عن الخليل فى هذا الباب

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۲

[فى نقل كلام فى لسان العرب]

(قال فى لسان العرب: و قد بكى يبكى بكاء و بكى، قال الخليل: من قصّره ذهب به إلى معنى الحزن، و من مدّه ذهب به إلى معنى الصوت، فلم يبالى، الخليل اختلاف الحركة الّتى بين باء البكاء و بين حاء الحزن، لأنّ ذلك الخطر يسير.

قال ابن سيده: و هذا هو الّذى جرّأ سيبويه على أن قال: و قالوا النظر كما قالوا الحسن غير أنّ هذا مسكّن الأوسط، إلّا أنّ سيبويه زاد على الخليل لأنّ الخليل مثّل حركة بحركة و ان اختلفتا، و سيبويه مثّل ساكن الأوسط بمتحرك الأوسط الخ.

و المتأمّل فى كلام الخليل يرى أنّ نظره ليس بيان كون البكاء على قسمين:

قسم منه بالمدّ و هو موضوع للصوت، و قسم منه بلا مدّ و هو موضوع لنفس البكا بلا صوت، بل نظره إلى أنّ منشأ إطلاق البكاء ليس إلّا كون المصدر الّذى بوزن الفعال هو ما فيه الصوت، و هذا منشأ الاطلاق لا كون الاشتمال على الصوت داخلا فى الموضوع له، أو المستعمل فيه.

و بعبارة اخرى يكون المصدر بوزن فعل متحرك الوسط غالبا موضوع للحالات القلبية الّتى تحصل حين المكاره كالحزن، و بكى لو كان بضم الباء بوزن الفعل أيضا كذلك، و لهذا قال فى لسان العرب (فلم يبالى الخليل اختلاف الحركة بين باء البكاء و بين حاء الحزن) من كون باء البكاء مضموما و حاء الحزن مفتوحا، و أمّا المصادر الّتى تكون بوزن فعال فغالبا يكون منشأ الاطلاق فيها هو اشتمال معناها على صوت فإذا كان هذا مراد الخليل، فهو الأقدم من الجوهرى فأصل كلام الجوهرى مأخوذ من عبارة الخليل، و عبارة الخليل لا تدلّ على كون الاشتمال على الصوت داخلا فى الموضوع له أو المستعمل فيه.

[فى نقل كلام الجواهرى فى الصّحاح]

و أمّا كلام الجوهرى فى الصحاح فهو قال (البكاء يمدّ و يقصر، و إذا مددت

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۳

أردت الصوت الّذى يكون مع البكاء، و إذا قصرت أردت الدموع و خروجها) فهل مراده أنّ نفس الصوت الخارج عند البكاء، هو البكاء، أو الصوت مع البكاء يكون بكاء، و كلامه لا يكون خاليا عن تهافت، لأنّه أخذ فى الموضوع له البكاء بالمدّ نفس البكاء، لأنّه قال (إذا مددت أردت الصوت الّذى يكون مع البكاء) فإنّ البكاء بالمدّ هو البكاء المجرد عن الصوت لأنّك قلت الصوت الّذى يكون مع البكاء، فكيف تقول: بأنّ البكاء وضع للصوت الّذى يكون مع البكاء.

و على كل حال نقول: بأنّه إن كان المراد من البكاء ممدودا موضوعا لمعنى، و مقصورا موضوعا لمعنى آخر، هو أنّ ساير اشتقاقات مادة «ب، ك، ى» مشتركا بين المعنيين، فنقول كما أشرنا إمّا أن يقال: بأنّ المشتقات اشتقت من المصدر، فيكون فيما نحن فيه (بكى و يبكى) مثلا مشتقان من البكاء بالمدّ تارة و من البكاء بالقصر مرة اخرى.

فنقول: بأنّا لا نفهم لـذلک معنى معقولا، إذا نقول: بان فى مقام الثبوت ما هو المميّز بين هاتين المعنيين، و کيف يستعمل الواضع مثلا بکى مرة فى البکى المشتق من المصدر الممدود، و اخرى من المصدر المقصور، و کيف يعقل کون فعل واحد مثلا الفعل الماضى و هو (بکى) مشتقا من المصـدرين مختلفى المعنى، لأنّه إما اشتق الفعل من المصـدر الممـدود، و إمّا من المصدر المقصور، لا أنّه تارة اشتق من أحـدهما، و تارة من الآخر فعلى هـذا لا نفهم معنى معقولا لكون المشتقات مشتقة من کلا المصـدرين و امّا ان يقال بکون المصدر مشتقا من الفعل مثلا من بکى الّذى فعل ماض.

و إمّا أن يقال: کل من المصدرين و ساير المشتقات مشتقات من مادة «ب، ک، ى» و کان بکى فى صورة اشتقاق المصدرين منه، أو ب ک ى فى صورة الاشتقاق

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۴

منه، مشترک بين المعنيين، أعنى: الصوت الخـارج حين البکاء و الـدمع و خروجه، فنقول: إنّ ذلک خلاف الظاهر فإنّ الظاهر کما قلنا کون المـادة موضوعـة لأصل الطبيعـة، فليست مادة بکى تارة موضوعـة لمطلق الـدمع و خروجه، و تارة لخصوص مع الصوت منه، بأن يکون تـارة موضوعا للمطلق، و تارة للمقيـد، و لا أن يکون موضوعا مرة لخصوص المشتمل على الصوت، و اخرى لخصوص المجرد عن الصوت، بأن يکون موضوعا لمعنيين متباينين لا للمطلق و المقيد، و لا يتبادر حين إطلاقها إلّا الطبيعة.

و الشاهـد على ذلک ما ورد فى الحـديث (فإنّ لم تجدوا بکاء فتباکوا) فإنّ کان البکاء عبارة عن الصوت الخارج عند البکاء فلا معنى لأن يقال (إن لم تجدوا بکاء فتباکوا) لأن ايجاد الصوت ممکن. «۱»

---

(۱)- أقول: ما أفاده مـد ظله العالى- من عـدم إمکان کون (بکى) مشتقا من البکاء بالمـدّ تارة و من البکى بلا مدّ تارة اخرى ثبوتا، و کذلک اشتقاق المصدرين من فعل، أو مادة «ب ک ى» يکون خلاف الظاهر- يکون محل التأمل لأنّه يمکن أن يکون (بکى) مشتقا من کلا المصـدرين بناء على اشتقاق الأفعال من المصـدر، ففى مقام الثبوت يکون المميّز إرادة الواضع، فتارة يريـد اشتقاق (بکى) و ساير الاشتقاقات من المصدر الممدود، و تارة من المقصور، و فى مقام الاثبات و الاستعمال يفيد المستعمل کون الفعل مشتقّا من أىّ المصدرين بالقرينة.

و أمّا بنـاء على کون المصـدر مشتقا من الفعـل فيمکن کون الفعـل مشترکـا بين المعنيين، و کـذا بنـاء على کون کـل المشـتقات من المصدر و غيره مأخوذا من المادة، فلا مانع من کون مادة «ب ک ى» مشترکا بين المعنيين، و إن لم يکن ذلک مسـلّما فلا أقل من أنّه بعـد الاستعمال فى کلاـ المعنيين و نقـل أهـل اللغـة لاـ نـدرى بأنّ اللفظ موضوع لکل منهما بوضع على حـدة حتّى يکون مشترکا، أو موضوع لأحدهما فقط و مجاز فى الاخر و ليس خصوص أحد المعنيين متبادرا من اللفظ حتّى

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۵

[فى ان کون الموضوع له البکاء هو مجرد الدمع]

و بعد اللتيا و الّتى نقول: بأنّه بعد ما استظهرنا من کون الموضوع له البکاء هو مجرد الدمع و خروجه سواء کان الصوت مقارنا له أو لا، فتکون النتيجـة هى کون کـل بکـاء لأمر دنيوى قاطعا و مفسـدا للصّ‍لاة و إن لم يکن مشـتملا على الصوت، لما عرفت من عـدم کون الموضوع له فى البکاء ممدودا و مقصورا إلّا هذا، و ليس الموضوع له متعددا.

فنقول فى مسئلتنا الفقهيـة- أعنى: حکم البکاء من حيث القاطعيـة و عـدمها- بأنّ الرواية المتقدمة متعرضة لحکمه، و قد عرفت ممّا مرّ عـدم فرق و ثمرة بين کون البکاء فى الروايـة بالمدّ أولا، و کذلک لا فرق بين کون (بکى) فى قوله (عليه السّ‍لام إن بکى) مشـتقا من البکاء بالمـدّ أو بالقصـر لأنّه بعـد عـدم کون الموضوع له فى کليهما إلّا واحـدا و هو خروج الدمع الحاصل عند الحزن، غاية الأمر تارة

يكون الحزن كثيرا فيقارن معه الصوت، و ربما يقرأ من يبكى أشعارا بالمناسبة، و تارة لا يكون إلّا مجرد خروج الدمع، فالرواية بعد ما قال فيها (إن بكى لجنة أو نار فذلك من أفضل الاعمال، و إن بكى ميّت له فصلاته فاسدة) تدلّ على أنّ البكاء لامر دنيوى مفسد للصّلاة، و بعد كون معنى البكاء مجرد الدمع الخارج من العين سواء قارنه صوت من الغم أم لا، فكل بكاء لأمر دنيوى يفسد الصّلاة سواء كان بلا صوت أو مع الصوت.

و بعبارة اخرى سواء كان البكاء فى الرواية و بكى فى الشرطية الاولى و الثانية

يكشف كون هذه المعنى هى الموضوع له، و لا وجه لتقديم المجاز على الاشتراك، فبالنتيجة لا ندرى كونه مشتركا أو لا، فلا ندرى بأنّ ما ورد فى الخبر هو البكاء مع الصوت أو المجرد عنه، فقدر المتيقن هو البكاء مع الصوت قاطعا ثمّ نشك فى كون المجرد عن الصوت قاطعا، أم لا، فبمقتضى البراءة فى الشّك فى كون شىء مانعا أو قاطعا نقول بعدمه، فافهم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۶

فى الرواية مع المدّ أو بلا مد، و بعبارة ثالثة ممدودا أو مقصورا و لا وجه لاختصاص القاطع بخصوص البكاء الّذى يقارن صوت مع خروج الدمع من العين.

و أمّا الفقهاء رضوان اللّه عليهم فالظاهر من القدماء منهم ذكر مبطلية البكاء بدون تعرض لكون المبطل هو البكاء مع الصوت، أو الاعم منه و من بلا صوت، و من بعضهم الاختصاص بصورة كونه مع الصوت، أو مع النحيب، و من بعضهم عدم كون البكاء بنفسه من القواطع لبيانهم فى مقام مبطليته بأنّه فعل كثير، و يمكن أن يقال: من أنّ عدم تعرض المشهور لكون البكاء مع الصوت مبطلا أو الاعم منه و مما ليس فى الصوت، دليل على أنّهم لم يعتنوا بما قال الجوهرى فى هذا المقام، فتأمل.

الجهة الخامسة:

قد عرفت كون البكاء لأمر دنيوى فى الصّلاة موجبا لفسادها سواء قارنه صوت من الغمّ أم لا، لأنّ ما استظهر هو كون الموضوع له للبكاء مجرد خروج الدمع الّذى يتحقّق عند الحزن لأمر، و قد عرفت أنّ المذكور فى الرواية السابقة كون البكاء لأمر اخروى غير قاطع للصّلاة، بل هو من أفضل الأعمال، فيقع الكلام فى أنّ البكاء لأمر اخروى مثلا لذكر جنة، أو نار لا تبطل به الصلاة فى خصوص ما كان بلا صوت، أو لا تبطل به الصّلاة حتّى فى ما كان مقارنا مع الصوت، بل و حتى فى ما يتولد من الصوت المقارن له الكلام، أعنى: الحرفين.

قد يتوهم جواز البكاء لأمر اخرى و إن كان يخرج مقارنا لخروج الدمع من العين صوت يتولد منه حرفين بدعوى جواز البكاء اخروى، و البكاء أعم من المشتمل على الصوت و من غير المشتمل على الصوت.

و لكن نقول: بأنّه بعد ما عرفت من كون البكاء عبارة عن مجرد خروج الدمع، و يكون الصوت غير داخل فى الموضوع له، بل هو أمر خارج ربما يقارن البكاء، لا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۷

وجه لأنّ يقال: بجواز البكاء لأمر اخروى إلّا فى خصوص مورد يخرج مجرد الدمع، و المشتمل على الصوت بشرط عدم تولد حرفين، أعنى: الكلام، منه لأنّ البكاء لأمر اخروى جائز بمقتضى الرواية، و هو ليس إلّا خروج الدمع، فإذا تولد حين خروج الدمع لأمر اخروى صوت، فإن لم يتولد منه الكلام المفسد فلا بأس بهذا الصوت من باب عدم كون هذا الصوت مصداقا لأحد المبطلات، و أمّا إذا كان معه الصوت المتولد منه الكلام فتفسد الصّلاة لكونه كلاما مبطلا، و المغتفر البكاء لأمر اخروى لا الكلام، فعلى هذا يختص الجواز بصورة مجرد خروج الدمع لأمر اخروى، أو ما يقارنه الصوت الغير المتولد منه الكلام المفسد للصلاة، فتأمل جيدا.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۸

السادس من قواطع الصّلاة الحدث

[فى ذكر اقوال العامّة فى المورد]

اعلم أنّ للعامة فيه قولين (على نقل الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف). «۱»

القول الأوّل: أنّ من سبقه الحدث فى الصّلاة يتوضأ و يستأنف الصّلاة، و به قال الشافعى فى الجديد و المسور بن مخرمة و ابن سيرين و النخعى و الحسن بن صالح بن حى.

القول الثانى: أن يعيد الوضوء، و يبنى على ما مضى من صلاته و يتمه، و به قال مالك و أبو حنيفة و الشافعى فى القديم، و قال أبو حنيفة إن كان الحدث الّذى سبقه منيا بطلت صلاته، و إن كان دما فإن كان بغير فعله مثل أن شجه انسان، أو فصده بطلت صلاته، و إن كان بغير فعل انسان كالرعاف لم تبطل صلاته، هذا عند العامّة.

[فى ذكر اقوال فقهائنا و الروايات الدالّة]

و أمّا عند فقهائنا رضوان اللّه عليهم فقال الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف «۲» مسئلة: من

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۴۰۹.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۴۰۹.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۱۹

سبقه الحدث من بول أو ريح أو غير ذلك لأصحابنا فيه روايتان: إحداهما و هى الأحوط أنّه تبطل صلاته، و قال فى المبسوط «۱» و قد روى إذا سبقه الحدث جاز أن يعيد الوضوء و يبنى على صلاته، و الأحوط الأوّل.

و يظهر من قوله (و الأحوط الأوّل) عدم كونه جازما بأحد طرفى المسألة، لأنّه إن كان فتواه موافقا لأحد الروايتين لم يقل: و الأحوط الأوّل.

[فى ذكر الروايات الدالّة للمورد]

و على كل حال نذكر أخبار الباب أوّلا، ثمّ ما هو المختار، فنقول بعونه تعالى:

انّه انعقد صاحب الوسائل رحمه اللّه بابا راجعا إلى المسألة، و هو الباب الأوّل من أبواب قواطع الصّلاة و لكن بعض رواياته غير مربوط بالمقام.

أمّا الروايات الغير المربوطة بمسألتنا فالرواية الّتى رواها عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: ليس يرخص فى النوم فى شيء من الصّلاة). «۲»

لأنّ هذه الرواية تدلّ على عدم ترخيص النوم فى الصّلاة، بمعنى أن ينام الشخص عمدا فى أثناء الصّلاة، و من المعلوم أن من ينام

فزمان يقظته غير معلوم، و إذا نام يطول بحيث يخرج عن كونه مصلّيا، و من الواضح بطلان الصّلاة بذلك، و هذا غير ما نحن بسدده من أنّ الشخص يكون فى الصّلاة فيحدث، ثمّ يقع الكلام فى أنّه هل يتوضأ و يبنى على صلاته، أو يستأنف الصّلاة، و بعبارة اخرى معنى (لم يرخص) هو عدم ترخيص النوم فى أثنائها بأن يأتى ببعض الصّلاة، ثمّ يبنى على ان ينام، ثمّ بعد النوم يأتى ما بقى من صلاته، أو يستأنفها، فالرواية خارجة عن

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۱۷.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

محلّ الكلام. «۱»

و ما رواها أبو اسامة زيد الشحام (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: قول اللّه عزّ و جلّ «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى» فقال: سكر النوم). «۲»

و هى غير مربوطة بالمقام لأنّ مفاد الرواية هو النهى عن الشروع فى مع سكر النوم.

و الرواية المعروفة الّتى رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: لا تعاد إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثمّ قال: القراءة سنة، و التشهد سنة فلا ينقض السنة الفريضة). «۳»

و هى غير مربوطة بما نحن فيه لأنّها تدلّ على اعتبار الطهارة فى الصّلاة، و وجوب إعادتها لو وقعت بلا طهارة، و اعتبار الطهارة إنّما هو فى أفعال الصّلاة فكل جزء جزء منها لا بدّ من وقوعه مع الطهارة، فلو أحدث فى أثناء الصّلاة فإن كان مشتغلا بجزء، فلو توضأ ثمّ يعيد هذا الجزء، و هكذا ما بقى من الأجزاء فحصل الشرط، و إن أحدث فى غير حال إتيان جزء، و كان فى كون من أكوان الصّلاة

(۱)- أقول: كما قلت بحضرته دام ظله العالى: دلالة الرواية على محلّ الكلام غير قابل المنع لأنّ محلّ الكلام يكون فى قاطعية الحدث سواء كان عن عمد أو عن غير عمد، فالرواية تدلّ على عدم الرخصة فى النوم فى الصّلاة، و غايتها دلالتها على خصوص حال العمد، فدلالتها على عدم ترخيص النوم فى الصّلاة واضح، و إطلاقها يقتضى عدم ترخيص النوم الطويل الّذى يخرج به المصلّى عن هيئة المصلى، و كذلك النوم القصير مثلا آنا أو آنات، و عدم الترخيص إرشاد إلى مبطليته لو وقع فى الصّلاة. (المقرر)

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

فأيضا لو توضأ و أتى بالأجزاء البعدية مع الطهارة فقد حصل الشرط، أى: الطهارة.

و كلامنا فى المقام ليس فى هذه الجهة، و إنّما الكلام فى أنّ طروّ الحدث فى أثناء الصّلاة و لو فى غير حال إتيان جزء من الأجزاء يقطع الصّلاة أم لا، و هذه الرواية لا تدلّ على أنّ به تقطع الصّلاة فليست بالمقام مربوطة.

[فى ان رواية على بن جعفر لم تكن مربوطة بما نحن فيه]

و ما رواها على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام (قال: و سألته عن رجل وجد ريحا فى بطنه فوضع يده على أنفه فخرج من المسجد حتّى أخرج الريح من بطنه، ثمّ عاد إلى المسجد، فصلّى فلم يتوضأ هل يجزيه ذلك؟ قال: لا يجزيه حتّى يتوضأ، و لا يعتد بشىء

صلّى). «۱»

فهى غير مربوطة بما نحن فيه، لأنّ مفروض الرواية هو إتيان الصّلاة بلا طهارة فهذه الروايات الأربعة غير مربوطة بالباب.

[فى ذكر الروايات الدالّة المربوطة بمسألتنا]

و أمّا الروايات المربوطة بمسألتنا من الباب المذكور، فبعضها يدلّ على أنّ طرو الحدث يوجب قطع الصّلاة و موجب للاستيناف، و هى روايات:

الرواية الاولى: و هى ما رواها أبو بكر الحضرمى عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام (إنّهما كانا يقولان: لا يقطع الصّلاة إلّا أربعة: الخلاء، و البول، و الريح، و الصوت). «۲»

الرواية الثانية: و هى ما رواها الحسين بن حماد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

اذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللا و هو يصلّى، فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه و إن كان بللا يعرف فليتوضأ و ليعد الصّلاة، و إن لم يكن بللا فذلك

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۲۲

من الشيطان). «۱»

الرواية الثالثة: و هى ما رواها الحسن بن الجهم (قال: سألته يعنى:

أبا الحسن عليه السّلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعة، قال:

إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمدا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم فلا يعد، و إن كان لم يتشهّد قبل ان يحدث فليعد) و قد مرّ الكلام فيها فى مبحث السلام). «۲»

الرواية الرابعة: و هى ما رواها عبد اللّه بن جعفر فى قرب الاسناد ينتهى السند إلى على بن جعفر، و هو يروى عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يكون فى الصّلاة فيعلم أنّ ريحا قد خرجت، فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها، قال: يعيد الوضوء و الصّلاة، و لا يعتد بشىء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقينا). «۳»

الرواية الخامسة: الرواية الّتى نقلها الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف عن عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى الرجل يكون فى صلاته فيخرج منه حب القرع، قال: فليس عليه شىء و لم ينقض وضوئه، و إن كان متلطخا بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء، و إن كان فى الصّلاة قطع الصّلاة و أعاد الوضوء و الصّلاة). «۴»

و هذه الرواية ذكرها صاحب الوسائل فى أبواب نواقض الوضوء، مع اختلاف يسير فى المتن، هذا كلّه الروايات الدالّة على بطلان الصلاة بطروّ الحدث.

[فى ذكر الروايات الاخرى]

و أمّا بعض من الروايات الّتى قيل بدلالتها على أنّه إذا سبقه الحدث فى

(۱)- الروايهٔ ۵ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاهٔ من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۶ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاهٔ من الوسائل.

(۳)- الروايهٔ ۷ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاهٔ من الوسائل.

(۴)- الخلاف؛ الروايهٔ ۴ من الباب ۵ من ابواب نواقض الوضوء من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۲۲۳

الصّلاهٔ، يتوضأ و يبنى على ما مضى من صلاته، و لا يجب استينافها فروايات:

الروايـهٔ الاولى: و هى ما رواها محمد بن على بن الحسين باسناده عن الفضيل بن يسار (قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: أكون فى الصّلاهٔ فأجد غمزا فى بطنى أو أذى أو ضربانا، فقال: انصرف ثمّ توضأ و ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصّلاهٔ بالكلام متعمدا، و إن تكلمات ناسيا فلا شىء عليك، فهو بمنزلهٔ من تكلم فى الصّلاهٔ ناسيا، قلت: و إن قلب وجهه عن القبلهٔ؟ قال: نعم و إن قلّب وجهه عن القبلهٔ). «۱»

الروايهٔ الثانيهٔ: و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن موسى بن عمر بن يزيد عن ابن سنان عن أبى سعيد القماط (قال: سمعت رجلا يسأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل وجد غمزا فى بطنه أو أذى أو عصرا من البول و هو فى الصّلاهٔ المكتوبهٔ فى الركعهٔ الاولى، أو الثانيهٔ، أو الثالثهٔ، أو الرابعهٔ، فقال: إذا أصاب شيئا من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجهٔ تلك فيتوضأ، ثمّ ينصرف إلى مصلاه الّذى كان يصلّى فيه، فيبنى على صلاته من الموضع الّذى خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصّلاهٔ بالكلام، قال: قلت: و إن التفت يمينا و شمالا أو ولى عن القبلهٔ؟ قال: نعم كلّ ذلك واسع، إنّما هو بمنزلهٔ رجل سها فانصرف فى ركعهٔ أو ركعتين أو ثلاثهٔ من المكتوبهٔ فإنّما عليه أن يبنى على صلاته، ثمّ ذكر سهو النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم). «۲»

و موضوع هاتين الروايتين واحد تقريبا، و لكن الروايهٔ الثانيهٔ أتمّ و فيها زيادات و خصوصيات يأتى التعرض لها إنشاء اللّه.

(۱)- الروايهٔ ۹ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاهٔ من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۱۱ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاهٔ من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۲۲۴

الروايهٔ الثالثهٔ: و هى ما رواها زرارهٔ عن أبى جعفر عليه السّلام بنقل الصّدوق رحمه اللّه، (و رواها زرارهٔ و محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام بنقل الشّيخ رحمه اللّه سئل زرارهٔ عن أبى جعفر عليه السّلام أو سئل زرارهٔ و محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام عن رجل دخل فى الصّلاهٔ و هو متيمم فصلّى ركعهٔ، ثمّ أحدث فاصاب ماء قال: يخرج و يتوضأ ثمّ يبنى على ما مضى من صلاته الّتى صلّى بالتيمم). «۱»

(۱)- الروايهٔ ۱۰ من الباب ۱ من ابواب قواطع الصّلاهٔ من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۲۲۵

السابع من قواطع الصّلاهٔ الكلام

اشارهٔ

اعلم أنّ كون الكلام مبطلا فى الجملة ممّا لا إشكال فيه فمن حيث حكمه لا يهمّنا التكلم و البحث عنه، و ما ينبغى أن يتكلم فيه هو موضوع الحكم، أعنى: فى ما هو المبطل، و بعبارة اخرى فى ما هو المراد من الكلام المبطل.

[فى ذكر الامور المربوطة بما نحن فيه]

اشارة

فنقول فى هذا المقام: بأنّ المراجع فى كلمات الفقهاء قدس سرّهم يرى أنّ ظاهر كلمات بعضهم الاجماع على امور:

[الاول و الثانى]

الامر الأوّل: كون الحرفين من الكلام المبطل، و ظاهره شمول معقد الاجماع لما يكون الحرفان موضوعين و لما يكونان غير موضوعين، و بعبارة اخرى مستعملا أو مهملا.

الامر الثاني: دعوى الاجماع على كون الحرف الواحد الموضوع من الكلام المبطل.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج۶، ص: ۲۲۵

[فى ان الاجماعات المذكورة فى ما نحن فيه ليست بحجة]

و الظاهر عدم كون الاجماع المدعى فى الموردين حجة، لأنّه على ما قلنا غير مرة الاجماعات الّتى تكون حجة هى الاجماعات الناقلة فى كلمات القدماء من

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۲۶

الفقهاء المقتصرين فى مقام الافتاء على خصوص الفتاوى المتلقاة عن المعصومين عليهم السّلام، فاجماعهم حجة من باب كون إجماعهم كاشفا عن وجود نص فى مورد الاجماع، و فى هذه المسألة لم يكن هذا النحو من الاجماع أصلا، لأنّه لا يرى فى كلمات القدماء قدس سرّهم تعرض للمسألة بهذا النحو، لأنّ الشيخ رحمه اللّه المتعرض للمسألة فى المبسوط «۱» قال: و لا يتكلم بما ليس من الصّلاة سواء كان متعلقا بمصلحة الصّلاة أو لا يكون كذلك (إلى أن قال) و لا يأن بحرفين و لا يتأنف مثل ذلك بحرفين.

و قال المحقق رحمه اللّه فى المعتبر: و الكلام بحرفين فصاعدا يبطل الصّلاة عمدا لا سهوا، و عليه علمائنا، و به قال الشافعى، و قال مالك: إن كان لمصلحة لم يبطلها، و الكلام جنس يقع على القليل و الكثير و الكلم جمع كلمة مثل سبق، و دلّ على أنّ ما تركب من حرفين قسمة سيبويه الكلام إلى اسم، و فعل، و حرف مثل من و عن، و تسمية ذلك كلمة يستلزم وقوع الكلام الّذى هو الجنس عليه الخ.

[فى نقل كلام المحقّق الحائرى ره و ردّه]

قد يقال: بأنّ شمول الحكم- أعنى: الحكم بمبطلية الكلام- للصّلاة للالفاظ المهملة محل إشكال، بل منع، و هو يظهر من صاحب المدارك «۲» رحمه اللّه و اختاره بعض الأعلام (يعنى العلّامة الحائرى «۳» رحمه اللّه) و حاصل ما قاله بعض الاعلام: هو أنّ اللفظ الصادر من المتكلم إذا كان بعنوان الحكاية عن المعنى، فهو كلام سواء كان صدوره بقصد الحكاية عن المعنى الّتى هى الموضوع له للفظ، أو بقصد الحكاية عن غير الموضوع له، و فى صورة قصد الحكاية عن غير الموضوع له سواء كان باعتبار علاقة

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۱۷.

(۲)- المدارك، ج ۳، ص ۴۶۳.

(۳)- كتاب الصّلاة للمحقق الحائرى، ص ۲۹۸.

تبيان الصلاة، ج‌۶، ص: ۲۲۷

بينه و بين الموضوع له، أو لم يكن بينهما علاقة، و فى صورة عدم العلاقة سواء كان قاصدا للحكاية عن المعنى الّتى تعارفت عند العرف مثل استعمال الالفاظ المهملة بقصد حكاية نوعه، أو لم يكن كذلك، ففى كل ذلك حيث يكون المتكلم فى مقام ايجاد اللفظ فى صدد الحكاية عن المعنى يعدّ كلاما، و يكون إتيانه فى الصّلاة موجبا لبطلانها.

و أمّا لو لم يكن القاء اللفظ بقصد الحكاية عن المعنى أصلا، بل يكون لغرض آخر مثل ما إذا قال اللفظ المهمل لا بقصد حكاية نوعه، أو أتى بحرف ق مثلا لأن يعلّم مخرجه فلا يعد ذلك كلاما و إن كان هذا الكلام مشتملا على حرفين، أو اكثر، و لم يكن مبطلا للصّلاة لأنّ المبطل هو الكلام، و هذا ليس بكلام، هذا حاصل ما قاله رحمه اللّه فى هذا المقام.

[فى ذكر امور ثلاث فى الباب]

و كلامه ليس بتمام، فنقول لفهم حقيقة المطلب: بأنّ المتعارف عند العرف فى مقام التكلم امور:

الامر الأوّل: كون إلقاء اللفظ لإفادة المعنى، فالمتعارف التكلم لافادة المعنى.

الامر الثانى: كون اللفظ فانيا فى المعنى بحيث يكون اللفظ مرآتا للمعنى لكون الغرض من إلقائه تفهيم المعنى.

الامر الثالث: كون إلقاء اللفظ و إفادة المعنى عند حضور المخاطب، لأنّ ما صار داعيا لالقاء اللفظ هو إفهام المخاطب.

فما هو المتعارف عند التكلم و فى مقام القاء اللفظ و إيجاد الكلام هو هذه الامور الثلاثة.

تبيان الصلاة، ج‌۶، ص: ۲۲۸

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه إن كان فى صدق كون الكلام كلاما دخل لهذه الامور الثلاثة أو بعضها نقول به، و لا بدّ من الالتزام بدخله فى صيرورة الكلام كلاما و إلّا فلا، فإذا نرجع إلى العرف نرى بأنّ الأمر الثالث، و هو حضور المخاطب عند إيجاد الكلام، لا يرى دخيلا فى صدق كون الكلام كلاما، و كذلك لا يرى دخل قصد جعل اللفظ فانيا فى المعنى فى صيرورة اللفظ الصادر كلاما، بل و كذلك لا يرى فى صيرورة الكلام كلاما دخل قصد الحكاية فى مقام إلقاء اللفظ.

منشأ إلقاء الكلام و إن كان غالبا هو جعل اللفظ حاكيا عن المعنى و فانيا فيها، و كون النظر إلى تفهيم المخاطب، و لكن دخل هذه الامور فى صيرورة الكلام كلاما ممنوع.

و بعبارة اخرى نقول: الفعل الاختيارى الصادر من الفاعل العاقل المختار لا يصدر إلّا بداعى غرض و مقصد، و بعض الأفعال يكون من الأفعال الّتى يكون ممحّضا غالبا لمقصد وداع خاص، و لا يكون قابلا لكون صدوره بداع آخر غالبا كالصّلاة، فمن يشرع فى الصّلاة و يقول (اللّه اكبر) ثمّ يقرأ و يركع إلى آخر لا يرى لفاعله داعيا إلّا التقرب إليه تعالى، لأنّه لا يرى داعيا فى هذه الأفعال إلّا لهذا و إن

كان يوجد داعى آخر مثل الرياء يكون فى طول ذلك، لأنّ المرائى بعد ما يرى أن هذه الافعال باعتبار كونها راجعا إليه تعالى يكون فاعلها محبوبا عند الناس، فيرائى حتّى يحصل حب الناس، و الغرض هو أنّ الأفعال الصادرة من الفاعل المختار يكون لأجل داع و فرض، و إلّا يعدّ لغوا.

[فى انّ الكلام الصوت المعتمد على مقاطع الحروف]

و من جملة الأفعال التكلم، فالمتكلم لا يتكلم إلّا بداعى إفادة المعنى بالمخاطب، و لو لم يكن نظره فى كلامه إلى حكاية المعنى و جعل كلامه حاكيا عنها،

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۲۹

فيكون فعله لغوا و عبثا عند العرف، و هذا و إن كان لا إشكال فيه، و لكن مع ذلك نقول: بأنّ الكلام- و هو الصوت المعتمد على مقاطع الحروف- إذا صدر عن المتكلم بدون هذا الداعى هل يقال: بعدم كونه كلاما، أو يقال عرفا بأنّ هذه الأصوات الخارجة عن مقاطع الحروف باعتبار عدم قصد الحكاية عن المعنى فيها لم تكن كلاما، و لا يكون فاعلها متكلما.

الحق عدم دخل قصد حكاية المعنى من اللفظ دخيلا فى صدق كونه كلاما، و لهذا يقال بمن أتى بلفظ بدون قصد المعنى: بأنّه تكلم لغوا، و لا يقال: لم يتكلم أصلا و لهذا ترى أنّ الشخص إذا تكلم بكلمة يقال: إنّه تكلم بدون انتظار السؤال عن كون هذا اللفظ موضوعا لمعنى أم لا، أو السؤال من أنّك قصدت المعنى الموضوع له أم لا، و هذا شاهد على كون صيرورة الكلام كلاما غير موقوف على قصد حكاية المعنى من اللفظ أصلا، فاعتبار كون اللفظ موضوعا فى صدق الكلام عليه فى غير محلّه.

ثمّ إنّ النظر كما قلنا بحسب المتعارف فى مقام التكلم هو جعل اللفظ حاكيا عن المحكى أعنى: المعنى، فيكون اللفظ حاكيا و المعنى محكيا، و أمّا لو صار طبع الانسان مقتضيا لايجاد صوت منه، فلا يكون ذلك من باب كون هذا صوتا و إن تولد منه حرفا، كلاما لعدم كون هذا الصوت المعتمد على مقطع من مقاطع الحروف حاكيا عن المعنى، بل يكون معلولا عن علة، مثلا من يكون مبتلى بمرض أو ابتلاء آخر فيئنّ فى هذا الحال لاقتضاء طبعه الانين فى هذا الحال، فيتولّد تارة من انينه حرفا او حرفين، فكون هذا كلاما محل تامل لعدم كون ذلك من قبيل نسبة الحاكى بالمحكى، بل بكون من قبيل نسبة المعلول بالعلة،

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۰

و لكن مع ذلك لو فرض كونه من مصاديق الكلام فيشمله الحكم، و لو لم يكن هذا اللفظ الصادر فى هذا الحال موضوعا، و لا بقصد حكاية معنى لعدم اعتبارهما فى صيرورة الكلام كلاما، و كذا التأنف.

ثمّ إنّ رواية «۱» طلحة على تقدير حجيتها من حيث السند هل يفيد حكما تعبديا، أو من صغريات الكلام حقيقة.

اعلم أنّه بناء على كون المتولد من الانين حرفين، فيمكن كونه من مصاديق الكلام على ما قلنا من عدم اعتبار صدق كون اللفظ كلاما إلّا تولد الحرف من الصوت المعتمد على مقاطع الحروف لا كونه موضوعا، و لا كونه بقصد الحكاية عن المعنى فى مقام أداء اللفظ، هذا كله بالنسبة إلى اللفظ المشتمل على حرفين و أزيد، و قد عرفت كونه كلاما و إن كان مهملا و أنّه مبطل للصّلاة.

و أمّا الحرف الواحد فالجزم بكونه من صغريات الكلام مشكل، كما أنّ الجزم بعدم كونه كلاما مشكل، فمع الشّك هل يرجع إلى الاصل العملى فى المسألة أم لا (فان لم يكن من مصاديق الكلام عرفا، فاتيانه فى الصّلاة يمكن أن يدعى عدم كونه مبطلا للصّلاة للأصل).

و على كل حال لا نفهم الفرق فى الحرف الواحد بين كونه موضوعا لمعنى مثل ق و ع، و بين كونه مهملا و غير موضوع لمعنى، فان قلنا بكون الحرف الواحد كلاما و مبطلا، فلا فرق بين كونه مستعملا أو مهملا و إن قلنا بعدم كون الحرف الواحد كلاما و مبطلا، فلا

فرق أيضا بين كونه موضوعا أو غير موضوع، و ان فرّق بينهما

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۵ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۱

بعض الفقهاء، و لكنه غير تمام لعدم وجه فارق بينهما فى النظر، فافهم.

[فى ذكر فرعين مربوطين بالمورد]

فرع بعد ما لا إشكال فى جواز قراءة القرآن و الذكر و الدعاء فى الصّلاة لدلالة بعض الأخبار عليه، فهل يجوز قراءتها إذا كان القارى فى مقام القراءة بقصد قراءة القرآن، أو لذكر أو الدعاء أو يجوز و إن لم يكن قاصدا لذلك أصلا، بل يأتى بالقرآن بدون قصد الحكاية عن الكتاب المنزل، و فى مقام الذكر بدون قصد الذكر، بل لأمر آخر و فى مقام الدعاء غير قاصد الدعاء و السؤال عن اللّه تعالى.

الحقّ استثنائها من حرمة الكلام و جواز قراءتها إذا كان القارى قاصدا للقرآن، أو الذكر، أو الدعاء، لأنّ القرآن عبارة عن الكلام المنزل منه تعالى بالنبى صلى اللّه عليه و آله و سلم، فالقارى لا بد فى مقام قراءته يقصد الحكاية عن هذا الكلام المنزل و إلّا لا يعد قراءة القرآن (و كذلك فى الذكر فلا يكون الذكر ذكرا إلّا إذا قصد به الذكر، فمن يقول (اللّه أكبر) مثلا و يقصد إعلام الغير لا يقال: إنّه ذكر اللّه تعالى، و هكذا فى الدعاء).

فرع بعد ما عرفت ما قلنا فى الفرع السابق نقول (بأنّه بعد كون المستفاد من الأدلة وجوب رد السّلام على المصلّى فإن سلّم على المصلّى أحد بسلام واجد للشرائط من كونه صادرا من أهله و أتى صحيحا، فيجب ردّه بصيغ السّلام و بقصد السلام.

و أمّا لو صدر السّلام على المصلّى عن المسلم بنحو لا يجب، بل لا يجوز رده على المصلّى حال الصّلاة بقصد السّلام ورد التحية، مثل ما إذا أسلم على المصلّى أحد ملحونا، أو غير هذه الصورة مثل بعض الصور الّذى يكون رد السّلام بقصد التحية مورد الاحتياط.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۲

فقد يقال: بجواز رد السّلام حال الصّلاة فى هذه الصورة ببعض صيغ الوارد فى القرآن الكريم مثل «سلام عليكم فادخلوها خالدين» بقصد القرآنية ورد التحية.

[فى نقل كلام بعض الفقهاء]

فنذكر أوّلا- توجيه ما قيل فى وجه ذلك، ثمّ نبيّن إشكاله و ما هو الحق فى المقام إنشاء اللّه تعالى، أمّا التوجيه فقد تصدى بعض الفقهاء قدس سرّهم فى مقام ردّ السّلام حال الصّلاة لتصحيح رد السّلام و التحية باتيان السّلام ببعض صيغ السّلام الوارد فى الكتاب الكريم و الاكتفاء به فى امتثال الامر برد السّلام و التحية بأن يقال: بأنّه يأتى بالسلام مثلا «سلام عليكم طبتم» بقصد القرآن و يقصد بما قرء من القرآن و رد التحية، و بعبارة اخرى يقصد بقوله تعالى «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ» أوّلا قراءة القرآن و يقصد به رد التحية تبعا، و بعبارة ثالثة قراءة القرآن و إن كانت عبارة عن حكاية الآية أو السورة المنزلة منه تعالى على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم، و لكن المصلّى يقصد أوّلا- الحكاية ثمّ يقصد بالمحكى و هو قوله تعالى رد التحية، لا أنّه يسلم من نفسه باللفظ الصادر منه تعالى، و بهذا النحو صار بسدد توجيه جواز ردّ التحية فى الصّلاة ببعض صيغ السّلام الوارد فى القرآن المجيد.

[فی ذکر الوجوه المتصور فی المورد]

اشارة

ثمّ اعلم أنّ هـذا الکلام لیس فی محله و لا یمکن أو لا یصـح ردّ التحیهٔ بهذا النحو، و نقول فی مقام توضـیح المطلب: بأنّ قصد التحیهٔ أوردها بقوله تعالی «سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین» و غیر هذه الآیهٔ یتصور علی وجوه:

الوجه الاول:

اشارة

أن یقال: بأنّ المصلّی یقرأ «سـلام علیکم» الّـذی هو جزء القرآن بقصـد قراءهٔ القرآن، و بعـد کون القراءهٔ عبارهٔ عن حکایهٔ ما نزل منه تعالی فیقصـد بالمحکی، و هو المنزل من السـماء، ردّ التحیـهٔ و السّـلام، فیقصد الحکایهٔ عن کلامه تعالی و یقصد من کلامه تعالی ردّ التحیهٔ، فقصد القراءهٔ ورد التحیهٔ، فیتحقق

تبیان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۲۳۳

بهذا السّلام القراءهٔ و رد السّلام کلیهما.

فإن کان مراد الموجّه هـذا، ففیه أنّه بعـد ما لا إشـکال فی کون القراءهٔ عبارهٔ عن الحکایهٔ لأنّ القاری یحکی کلام اللّه تعالی، فالقاری لیس إلّا فی مقام الحکایـهٔ سواء یقول فی أوّل کلامه (قال اللّه تعالی) ثمّ یقرأ الآیـهٔ، أو یقرأ الآیـهٔ بقصد حکایهٔ القرآن (و لهذا قلنا فی القراءهٔ بـان القراءهٔ: لا تکون من قبیل اسـتعمال اللفظ فی المعنی) و المحکی، و هو الکلام الصادر منه تعالی، قـد صـدر منه و له معنی خاصهٔ، فمن یقرأ «سَلامٌ عَلَیْکُمْ» «۱» الخ یحکی بقوله هذا الکلام الصادر منه تعالی، و الحال أنّه تعالی اسـتعمل هذه الالفاظ فی معانی خاصـهٔ، إذ هو تعالی نقل قول الملائکهٔ بأهل الجنهٔ، فالحاکی یکون حکایهٔ عن القرآن، و المحکی، و هو الألفاظ الخاصّهٔ الصادرهٔ من جنابه تعالی، اسـتعمل فی معانیها و تکون نقل ما یقوله الملائکـهٔ بأهل الجنـهٔ، فبأیّ من الحاکی و المحکی لا یمکن قصد السّـلام ورد التحیـهٔ، فالحاکی، أعنی: ما یقوله القاری حکایهٔ عن کلام عزّ اسـمه لم یقصد منه علی الفرض إلّا الحکایهٔ عما صدر منه تعالی شأنه، و لو قصد به ردّ التحیهٔ، فلا یکون قراءهٔ و حکایهٔ عن الکلام المنزل، و المحکی، و هو کلامه المنزل علی الفرض، لم یکن إلّا نقل سـلام الملائکهٔ بأهل الجنهٔ لا سـلام المصـلّی علی المخاطب الّذی سـلّم علیه، فکیف یمکن أن یرید المصلّی بالمحکی و هو کلامه الشریف رد السّلام و التحیهٔ، و هذا واضح.

[فی توجیه کلام بعض الفقهاء و ردّه]

ثـمّ إنّ بعض الاعـاظم (یعنی الحـائری رحمه اللّه) «۲» بعـد ما صار بسـدد التوجیه بهـذا النحو قال: و نظیر ذلک کتابـهٔ «السـلام علیکم» لشخص ترید أن ترسل مکتوبا إلیه،

---

(۱)- السورهٔ الزمر، الآیهٔ ۷۶.

(۲)- کتاب الصّلاهٔ للمحقّق الحائری، ص ۲۹۹- ۲۹۸.

تبیان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۲۳۴

فـإنّ المکتوب إنّمـا قصـد به الحکایـهٔ عن السّـلام الملفوظ، و تقصـد من السّـلام الملفوظ المحکی الخطاب إلی المخاطب الخاص، و

يكون نظره إلى أنّه كما يكون سلام المكتوب حاكيا عن السّلام الملفوظ، ثمّ السّلام الملفوظ يكون سلاما إلى المخاطب، كذلك «سلام عليكم» الّذى يقول المصلّى يريد به الحكاية عن «سلام عليكم» فى قوله تعالى ثمّ يريد من سلام عليكم فى قوله تعالى رد التحية و السلام.

و لكن فيه أمّا أوّلا نمنع كون السّلام المكتوب حاكيا عن السّلام الملفوظ السّلام الملفوظ المحكى يكون سلاما ابتدائيا أورد السلام، بل المكتوب مصداق السّلام بنفسه و إن كان جعل اللفظ قبل الكتابة لأنّ ما جعل أوّلا لرفع الاحتياج هو اللفظ، ثمّ لما رأوا عدم إمكان رفع الحاجة باللفظ، لأنّ اللفظ يسمعه الحاضر الّذى له السمع فقط فجعلوا الكتب ليفهم المرادات حتّى من لم يكن حاضرا أو لا يكون له سمع، و يكون جعل الكتب بالنظر إلى جعل اللفظ، و لكن ليس الكتب حاكيا عن اللفظ، ثمّ اللفظ يكون مرآتا للمعنى، بل كما أنّ اللفظ يرائى المعنى كذلك الكتب يرائى المعنى، فليس ما قال من أنّ الكتابة حكاية عن اللفظ، و اللفظ يرائى المعنى فى محله، حتّى يقال فى ما نحن فيه كذلك، فنمنع ما قال فى المقيس عليه أيضا.

و أمّا ثانيا فلو تمّ ما قاله فى المقيس عليه فلا يتم فى المقيس، لأنّ القياس قياس مع الفارق، إذ السّلام المكتوب على فرض كونه حاكيا عن السّلام الملفوظ، فالمحكى، و هو السّلام الملفوظ، لم يرد منه إلا التحية ابتداء أو رد التحية بخلاف المحكى فى المقام فإنّ المحكى كما قلنا فى المقام هو «سلام عليكم» المنزل و لم يرد منه تحية المصلّى بالمخاطب، بل أراد منه نقل سلام الملائكة على أهل الجنة، فكيف يقاس بالسلام المكتوب الحاكى عن السّلام الملفوظ المراد منه السّلام و التحية.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۵

[فى ذكر الوجه الثانى و الثالث]

اشارة

الوجه الثانى: أن يقال: بكون «سلام عليكم» فى الآية قرآنا و ردّ التحية كليهما بأن يقال: يقصد به الحكاية عن الكلام المنزل و يقصد به رد التحية أيضا بأن يستعمل فى كليهما.

ففيه أنّ ذلك من قبيل استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و هو غير معقول، لأنّه بعد كون الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ قالبا للمعنى و فانيا فيه، فمع كون اللفظ قالبا و فانيا فى معنى كيف يمكن جعله قالبا و فانيا فى معنى آخر كما أفاد شيخنا العلّامة رحمه اللّه فى الكفاية. «۱»

الوجه الثالث: أن يقال: بأنّ المصلّى يقصد ب «سلام عليكم» مجرد قراءة القرآن و الحكاية عن كلامه تعالى، و لكن مع ذلك يعدّ هذا السّلام ردّ التحية لأنّه بعد ما يكون المصلّى فى مقام رد التحية المسلم و لأجل كونه فى الصّلاة لا يتمكن من رده، فيتوصل بوصلة، و هى أن يقرأ «سلام عليكم» من القرآن، فهو إن كان قاصدا فى قراءته على مجرد قراءة القرآن و حكاية كلامه المنزل، و لكن ينتزع من هذا المريد منه قراءة القرآن ردّ التحية و يعدّ هذا رد السّلام عرفا، كما ترى أنّك إذا كنت خلف إمام حال الصّلاة، ثمّ الامام سها و جهر بالقراءة فى الصّلاة الاخفاتية، و أنت تكون

---

(۱)- أقول: مضافا إلى أنّه يمكن أن يدعى عدم كون ذلك مصداق قرأته القرآن و لا مصداق ردّ التحيّة لأنّه لا بد فى كل منهما تمحض كون القصد فى إتيان الالفاظ لخصوصها لها و لغيره، و مضافا إلى أنّ ذلك ليس من قبيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و الاشكال فيه أكثر، لأنّ فى قراءة القرآن لم يكن استعمال اللفظ فى المعنى أصلا و فى مقام رد السّلام يكون استعمال اللفظ فى المعنى، فكيف يمكن أن يكون «سلام عليكم» حكاية عن لفظ «سلام عليكم» المنزل منه تعالى ورد التحية، لأنّ فى الأوّل كأنّه استعمل اللفظ فى اللفظ لا فى المعنى، و فى الثانى لا بد من استعمال اللفظ فى المعنى، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۶

فى مقام تـذكره و ليست متمكنا من إعلامه بالكلام لانک فى الصّلاة، فتقول بقصد قراءة القرآن «و لا تجهر بصلوتک» فالامام ينتقل بـذلک على سهوه، فلم تكن أنت فى قولـك «فلا تجهر بصلوتک» فى سـدد الخطاب به بل قرأت القرآن، و لكن ينتزع من قراءتک هذه الآية فى هذا الحال أنّک تذكرته، فكذلک فى ما نحن فيه.

و فيه أنّه يجب على من سلم عليه ردّ السلام، فلا بدّ من كون الردّ الردّ الخارجى بمعنى: أن يكون مصداق الردّ عرفا، و فى الفرض من يقرأ القرآن و إن كـان نظره و غرضه جواب المسلم، و لكن مجرد إرادة الجواب و الشوق به لا يعـدّ جوابا، فالمصلّى على الفرض ما أتى خارجا و تكلّم به هو القرآن لا جواب التحية، نعم كان مريدا و محبّا لأن يردّ التحية و من مجرد ذلک لا ينتزع ردّ السلام، و ما يرى من تحقق إعلام الامام بما يقول المأموم «و لا تجهر بصلوتک» و نظائره، فهو من باب انتقال الامام، فإنّ الغرض ليس إلّا مجرد انتقاله بسهوه و هو بمجرد استماع و تجهر ينتقل بسهوه فهو قرء القرآن و من قراءته انتقل الامام بسهوه و أما فى المقام لا بـدّ من ردّ التحيّة و بمجرد قراءة القرآن لا يصدق ردّ التحية و لا ينتزع من هذا الفعل ردّ السّلام و التحية.

[فى ردّ التوجيه الثالث/ فى ذكر فرعين]

فظهر لک ممّا مرّ أنّ جواب السّلام بأحد الصيغ من السّلام الوارد فى القرآن فى حال الصّلاة بقصد التحية إمّا يوجب لبطلان الصّلاة لو لم يقصد بما قرء من القرآن الحكاية عن الكلام المنزل، و إمّا لا يكون تحية لو قصد بماء قرء حال الصّلاة القرآن و حكاية كلامه كلامه المنزل.

فرع الكلام الصادر عن المصلّى نسيانا حال الصّلاة غير مبطل لها بلا خلاف على الظاهر لدلالة بعض الروايات عليه.

فرع لو تكلّم فى الصّلاة مكرها، فهل تبطل به الصّلاة مثل صوره التكلم عن

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۷

عمد و اختيار، أو لا يوجب بطلانها مثل صورة المتكلم ناسيا.

[فى نقل كلام الشيخ و العلّامة و الشهيد و الهمدانى]

اعلم أنّه لا يرى تعرض للمسألة فى كلمات القدماء من الفقهاء قدس سرّهم نعم تعرض لها الشيخ رحمه اللّه فى المبسوط و قال: فى المسألة وجهان: وجه البطلان إطلاق الأخبار الدالّة على كون الكلام العمدى مبطلا، و وجه عدم البطلان قوله صلى اللّه عليه و آله و سلم: و ما استكرهوا عليه فى حديث الرفع.

و تعرض لها العلّامة رحمه اللّه رحمه اللّه فى المنتهى «۱» و التذكرة «۲» غاية الامر فى الأوّل منهما قال: وجهان، و لم يختر أحد طرفيه، و فى ثانيهما قال: وجهان، و قوّى جانب البطلان.

و تعرض لها أيضا الشهيد رحمه اللّه فى الذكرى «۳» و قال: وجهان (و ما اختار عدم البطلان أحد إلى الأواخر).

و قال فى المصباح «۴» بعد التمسک بحديث الرفع لعدم بطلان الصّلاة إذا تكلم ناسيا، وجوها لعدم شمول حديث الرفع للمورد و أنّ البطلان لعله أقوى كما صرح به فى آخر كلامه و يظهر منه أنّه بعد ما رأى عدم التزام أحد من الفقهاء قدس سرّهم بالصحة كان الحكم بالصحة عنده مشكلا

[فى ذكر وجوها فى ما نحن فيه]

اشارة

فذكر وجوها غير تمام:

[الاوّل و الثانى و الثالث]

الوجه الاول: عدم دلالة حديث الرفع على نفى مطلق الآثار.

الوجه الثانى: عـدم دلالتها على رفع المؤاخـذة، و قال: كل من الوجهين خلاف التحقيق، ثمّ ذكر وجهين آخرين، و هو الوجه الثالث و الرابع.

الوجه الثالث: هو أنّ التكلم عمدا كالحدث مناف بالذات للصّلاة، فالاكراه

(۱)- المنتهى، ج ۱، ص ۳۰۹.

(۲)- تذكره الفقهاء، ج ۳، ص ۲۷۹.

(۳)- ذكرى، ج ۴، ص ۱۳.

(۴)- مصباح الفقيه، ص ۴۰۹.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۸

على التكلم إكراه على فعل المنافى، و مرجع الاكراه إلى فعل المنافى يكون لـدى التحقيق، إكراها على إبطال الصّلاة، و أثره ليس إلّا المؤاخذة و ترفع بحديث الرفع، و لكن تجب إعادة الصّلاة أو قضائها بعد ذلك.

و فيه أنّ مرجع الاكراه على الكلام بابطال الصّلاة غير صحيح، إذ من الواضح أنّ المكره يكره على الكلام لا على إبطال الصّلاة.

الوجه الرابع:

اشارة

أن يقـال: بـأنّه يستفاد من التعبير فى لسـان الشـارع بالقـاطع بأنّ للصّـلاة هيئـة اتصاليـة يوجب إيجاد القاطع قطع هـذه الهيئـة، و أنّ من الشرائط فى الصّلاة هو حفظ الهيئة الاتصالية فعلى هذا يقال: بأنّ رفع أثر الاكراه غير مجد فى إحراز تلك الهيئة الاتصالية.

و فيه أنّه على فرض كون الشرط حفظ الهيئة الاتصالية، و يكون القاطع قاطعا لهذه الهيئة، فالمستفاد من الأدلة كون الكلام عمدا قاطعا لهـذه الهيئة الاتصالية، و مقتضـى إطلاق أدلة مبطلية الكلام هو قاطعيته سواء وقع عن اختيار أو اكراه، و لكن بعد حكومة حديث الرفع تكون النتيجة عدم قاطعيته لو تكلم مكرها، فتكون النتيجة عدم قاطعية كلام الصادر عن إكراه، و معنى ذلك عدم قاطعية كلام الصادر عن اكراه الهيئة الاتصالية، فافهم.

[فى نقل كلام المحقّق الحائرى رحمه اللّه فى المقام و ردّه]

ثمّ إنّ بعض الاعاظم (الحائرى رحمه اللّه) «۱» ذكر وجها آخر لعدم شـمول حديث الرفع للمورد، و هو أنّه بعد دلالة أخبار الباب على بطلان الصّلاة إذا صدر الكلام عن عمد، و عدم البطلان إذا صدر ناسيا يظهر من ذلك ظهورا قويا بأنّ الكلام

(۱)- كتاب الصلاة للمحقق الحائرى، ص ۳۰۰.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۳۹

الصادر عن إكراه ليس قسما ثالثا حتّى يلحق بكلام الناسى بواسطة حديث الرفع.

و فيه أنّ نظره إن كان إلى أنّ شمول حديث الرفع للمكره بالكلام يتوقف على كون المكره قسما ثالثا غير العامد و الناسى فواضح الفساد إذ المكره فى كل الموارد من أفراد العامد و مع ذلك يرفع عنه حكم الثابت للعامد بحديث الرفع.

و إن كان نظره إلى أنّ المستفاد من أخبار الباب هو أنّ الخارج عن حكم بطلان الصّلاة من الكلام هو خصوص صورة صدوره نسيانا، فغير الناسى محكوم ببطلان الصّلاة سواء كان مختارا أو مكرها فلا مجال مع هذا الظهور لشمول حديث الرفع لمن أكره فى الكلام.

ففيه أنّ هذا ممنوع، بل مفاد الأخبار هو بطلان الصّلاة بالكلام إذا صدر عمدا، و إطلاق العامد يشمل المختار و المكره، و عدم بطلان الصّلاة إذا صدر ناسيا، و التعرض لخصوص الناسى و عدم التعرض للمكره بالخصوص لعلّه كان من باب كثرة وقوع الكلام ناسيا، و قلة حدوث عن اكراه، مضافا إلى أنّ التعرض للناسى لعلّه يكون لأجل كونه محكوما بحكم خاص إذا صدر عنه الكلام، و هو وجوب سجدة السهو، فلأجل هذا تعرض للناسى.

فهذا الوجه غير قابل لأن يصير منشأ لعدم شمول حديث الرفع للمورد، لأنّ حديث الرفع حاكم على الدليل الدال على بطلان الصّلاة إذا صدر الكلام عن عمد الشامل بإطلاقه فى حدّ ذاته للمختار و المضطر، و لكن مع ذلك لا يمكن الحكم بعدم البطلان فى ما تكلم مكرها بحديث الرفع، لأجل عدم فتوى من الفقهاء قدس سرّهم على عدم البطلان (و لا أقلّ من الاحتياط).

[فى ذكر فروع فى الباب]

فرع لا يجوز على المصلّى الابتداء بالسّلام فى حال صلاته، و لا حاجة إلى

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۰

جعل ذلك مستقلا من جملة القواطع، لأنّه بعد ما لا يجوز الكلام غير القرآن و الذكر و الدعاء فى الصّلاة، لا يجوز الابتداء بالسلام أيضا لأنّه من أفراد الكلام المبطل، و كون السّلام مشتملا على إنشاء السلامة للمسلّم لا يجعله دعاء حتّى يقال بعد جواز كل دعاء فى الصّلاة فيجوز الابتداء بالسلام أيضا لأنّه دعاء بالسلامة لأنّ السّلام لشخص تارة يكون طلبا من اللّه تعالى مثلا يقول: اللهم صلّ و سلّم على محمد و آله، و تارة لا يكون طلبا منه تعالى، بل يلقى السلامة عليه و ينشأ السلامة له بدون طلبه من أحد كما يقال لشخص تحيى أو تميت ففى هذه الصورة لا يكون السلام دعاء لأنّ الدعاء الجائز فى الصّلاة هو ما يطلب منه تعالى و يدعو جنابه، فلا يجوز الابتداء بالسلام على المصلّى لكون ذلك من جملة الكلام القاطع للصّلاة، هذا كله إذا لم يكن السّلام مشتملا على طلب السلامة منه تعالى.

و أمّا لو أتى السّلام بنحو يطلب السلامة أو امرا آخر منه تعالى لكن لا بنحو الخطاب به تعالى، بل يكون خطابه بالمخاطب مثلا يقول: سلام اللّه عليك، أو يقول:

اللّه يحفظك أو صبحك اللّه بالخير للشخص يقصد به التحية، فهل يجوز ذلك أو لا يجوز؟

وجه الجواز كون ذلك دعاء لعدم الفرق فى كون الدعاء دعاء بين الخطاب باللّه تعالى و الطلب منه بصورة الخطاب، و بين كونه بصورة الغياب لأنّ ما يعتبر فى الدعاء هو كون طلب وقوع أمر أو عدم وقوع من جنابه تعالى، و لا فرق فى الغياب و الحضور.

وجه عدم الجواز هو اشتما لهذا الكلام على الخطاب بالمخاطب فيكون من الكلام المبطل، و ليس بذكر و قرآن و دعاء.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۱

و قد يقال: بالجواز قياسا بتشميت أو تسميت العاطس «۱»، فكما يجوز أن يقال له حال الصّلاة «يرحمكم اللّه كذلك» يجوز «سلام اللّه عليكم» و نظائره.

اعلم أنّه تارة يقال: بأنّ للأخبار الدالة على عدم جواز الكلام حال الصّلاة و كونه قاطعا إطلاقا يشمل حتّى القرآن و الذكر و الدعاء، غاية الأمر نقول بجواز هذه الثلاثة فى الصّلاة من باب ورود الدليل المقيد و إلّا لو لم يكن دليل خاص دالّ على جوازها قلنا بعدم جوازها لاطلاق الأدلّة.

و تارة يقال: بأنّ أدلّة حرمة الكلام و قاطعيته لا يشمل من رأس القرآن و الذكر و الدعاء، بل يكون نسبة ما دلّ على جواز هذه الأمور تحصصا بالنسبة إلى ما دلّ على كون الكلام قاطعا، و لا يبعد كون الأمر على نحو الثانى لأنّ اشتمال الصّلاة على القرآن و الذكر و الدعاء شاهد على عدم كون النظر من رأس فى الدليل الدال على قاطعية الكلام إلى القرآن و الذكر و الدعاء، بل القاطع هو ما ليس من سنخ هذه الامور.

و على كل حال نقول: إن قلنا بالأوّل يقع الشّك فى أنّ أمثال «سلام اللّه عليكم» المشتمل على الدعاء من اللّه و الخطاب بالشخص، هل هو من الكلام المبطل، أو من الدعاء الغير المبطل، فلا يجوز إتيانه فى الصّلاة لأنّه من الكلام المبطل و الدليل الخاص، و هو ما يثبت جواز الدعاء، يصير مرددا بين الأقل و الأكثر لأنّ كون الكلام المشتمل على الخطاب باللّه تعالى و الطلب منه دعاء مسلم، و لكن لا ندرى بأنّ الكلام المشتمل على الطلب منه تعالى لكن لا بنحو الخطاب دعاء أم لا، فقدر المتيقن هو ما يشتمل على الخطاب و فى الزائد يرجع إلى العام، فتكون النتيجة

---

(۱)- كلاهما صحيحان.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۲

عدم جواز هذا النحو من الكلام.

و إن قلنا بالثانى فقدر المتيقن من القاطع هو الكلام الغير القرآن و الذكر و الدعاء ففى المورد لا ندرى بأنّه هل يجوز ذلك و لا إطلاق لدليل قاطعية الكلام لكل كلام، فمقتضى الأصل، و هو البراءة، جوازه، هذا كله إذا بلغ الامر بمقام الشك.

و لكن نقول: لا يبعد كون الجائز إتيان مثل «سلام اللّه عليك» فى الصّلاة لأنّه لا يعتبر فى الدعاء الخطاب، فهو فى هذا الكلام يدعو اللّه تعالى و إن كان خطابه بالطرف، و لكن هو يطلب السلامة منه تعالى له، فلا مانع من هذا لكونه دعاء و لا يكون خارجا من قوله (إنّما هى قرآن و ذكر و دعاء). «۱»

[فى ذكر فرع آخر]

فرع لو سلّم أحد على المصلّى فهل يجوز ردّه حال الصّلاة أم لا؟ و على تقدير الجواز هل يجب الردّ أم لا؟ و على تقدير الجواز سواء كان الجواز بالمعنى الاباحة أو الوجوب كيف يكون كيفية ردّه.

[فى نقل اقوال العامّة و الخاصّة و الطائفة الاولى من الاخبار]

اعلم أنّ الظاهر من جمهور العامة غير بعض التابعين هو عدم جواز ردّ السّلام على المصلّى، نعم نقل الشيخ رحمه اللّه «۲» بان الحسن البصرى قال: يرد عليه، و كذا

---

(۱)- أقول: لا يبعد عدم الجواز لأنّ الاشكال فى المقام مرة يكون فى صدق الدعاء عليه و عدمه، فيكون مجال لأن يقال: بأنّ هذا دعاء و إن لم يكن بصورة الخطاب به تعالى، و اخرى يكون فى أنّ هذا يكون كلام الآدمى حتّى لا يجوز فى الصّلاة أم لا، ففى هذا المقام نقول: بأنّ هذا الكلام مثلا (صبحك اللّه بالخير) مشتمل على الدعاء لأنّ المصلّى يطلب منه تعالى أن يصبح له بالخير، و لكن هذا مشتمل على كلام الآدمى لأنّه يخاطب المخاطب بهذا الكلام فعلى هذا لا يبعد عدم جواز اتيانه فى الصّلاة، و لا أقل من الاحتياط تركه، فتأمل. (المقرر)

(۲)- الخلاف، ج ۱ ص ۳۸۸.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۳

نقل السيّد رحمه اللّه فى الانتصار «۱» عن سعيد بن مسيب هكذا، و كلاهما من التابعين.

(ثمّ القائلون «۲» بعدم جواز التلفظ بالرد منهم قال بعضهم: يرد بالاشارة برأسه، و هو قول الشافعى فى القديم، و قال فى موضع آخر يشير بيديه، و به قال ابن عمر و ابن عباس و مالك و أحمد و إسحاق و أبو ثور، و قال بعضهم: يرد قولا لكن بعد الصّلاة، قال الثورى: إن كان باقيا بعد الصّلاة ردّ عليه و إلّا إن كان منصرفا أى ذهب أتبعه بالسلام، و قال النخعى: يرد السّلام بقلبه، و قال أبو حنيفة: لا يرد شيء أصلا فيضيع سلامه).

و أمّا الخاصّة فالظاهر من فتاويهم هو جواز الردّ و يمكن دعوى الاجماع عليه، بل يمكن دعوى الاجماع على وجوب «۳» الردّ و لو عبر فى نوع كلماتهم بالجواز لأنّ الجواز هنا يكون الجواز بالمعنى الأعم الغير المنافى مع الوجوب خصوصا مع أنّه لا معنى للجواز بدون الوجوب، لأنّه بعد كون جواب السؤال واجبا، و المستفاد من الأخبار الخاصّة الوجوب، فالمراد من الجواز فى كلماتهم الوجوب، فالاجماع باصطلاحنا أى: النص على الوجوب قائم فى المسألة، هذا كله فى الأقوال فى المسألة.

و أمّا أخبار الباب فهى على طوائف:

الطائفة الاولى: و هى ما رواها محمد بن مسلم (قال: دخلت على أبى جعفر عليه السّلام و هو فى الصّلاة فقلت: السّلام عليك: فقال: السّلام عليك، فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت فلما انصرف قلت: أ يردّ السّلام و هو فى الصّلاة؟ قال: نعم مثل ما

---

(۱)- الانتصار، ص ۱۵۳.

(۲)- تذكره الفقهاء، ج ۳، ص ۲۸۱- ۲۸۲.

(۳)- تذكره الفقهاء، ج ۳، ص ۲۸۱- ۲۸۲.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۴

قيل له). «۱»

تدلّ الرواية على كون عمل أبى جعفر عليه السّلام على كون الردّ مثل السلام، و تدلّ ذيلها على ذلك أيضا لأنّه قال (مثل ما قيل له).

و مثلها فى كون الجواب «السلام عليك» الرواية الّتى رواها منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا سلّم عليك الرجل و أنت تصلّى ترد عليه خفيّا كما قال). «۲»

تدلّ على وجوب الرد، و كون الجواب بمثل ما قاله المسلم.

[فى ذكر الطائفة الثانية و الثالثة]

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم جواز الجواب بلفظ «عليكم السلام» أى:

بتقديم الظرف على السلام، و هى ما رواها سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يسلّم عليه و هو فى الصّلاة، قال: يردّ سلام عليكم، و لا يقل: و عليكم السلام، فانّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم كان قائما يصلّى فمرّ به عمار بن ياسر فسلّم عليه عمار فردّ عليه النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم هكذا). «۳»

تدلّ على عدم جواز الرد بتقديم عليكم على السلام، و أمّا ما قال عليه السّلام (يردّ سلام عليكم) المتوهم بظاهره على كون الخصوصية فى سلام عليكم، و أنّ الجواب لا بد و أن يقع به، فيمكن أن يقال: بأنّ ذكر هذه الصيغة لعلّه يكون من باب أنّ الغالب هو السّلام به، أو من باب الاكتفاء بمطلق ما إذا كان لفظ السّلام مقدما سواء كان بلفظ النكرة أو المعرفة، و سواء كان عليكم بصيغة الجمع أو عليك بصيغة المفرد.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على عدم رفع الصوت به، و هى ما رواها عمار بن

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۶ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ و ۷ و ۳ من الباب ۱۶ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۱۶ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۵

موسى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن المسلّم على المصلّى، فقال: إذا سلّم عليك رجل من المسلمين و أنت فى الصّلاة فردّ عليه فى ما بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك). «۱»

و هل المراد منها عدم التكلم فى مقام الجواب و الاكتفاء بالجواب القلبى، أو المراد هو وجوب الجواب خارجا و باللفظ، غاية الامر لا يرفع الصوت فى مقام الجواب، و يجيب فى ما بينه و بين نفسه، و هذا الحكم يكون من باب أنّه إذا رفع الصوت به يصير مورد تعرض العامة لأنهم مخالفون معه و لا يجوّزون الجواب فلهذا قال عليه السّلام (فردّ عليه فى ما بينك و بين نفسك و لا ترفع صوتك).

[فى ذكر الطائفة الرابعة]

اشارة

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على الاشارة بالاصبع، و هى ما رواها محمد بن مسلم (أنّه سئل أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يسلّم على القوم فى الصّلاة، فقال: إذا سلم عليك مسلم و أنت فى الصّلاة فسلّم عليه تقول: السّلام عليك و أشر باصبعك). «۲»

و ما رواها الحميرى فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يكون فى الصّلاة فيسلم عليه الرجل هل يصلح له أن يردّ؟ قال: نعم يقول السّلام عليك فيشير إليه باصبعه). «۳»

[فى ذكر الجهات فى المورد]

اشارة

يحتمل كون الأمر بالاشارة بالاصبع موافقا مع أحد قولى الشافعى، هذا كلّه روايات الباب، ثمّ يقع الكلام فى جهات:

الجهة الاولى:

فى أنّه هل يجوز الردّ أم لا؟ لا إشكال فى جوازه، بل يكون

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۶ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱۶ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۷ من الباب ۱۶ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۶

إجماعيا، فلا يهمنا ما قيل من دلالة الرواية ۱ من الباب ۱۷ من أبواب القواطع على عدم الجواز لأنّها لو لم تقبل التوجيه فلا يعمل به.

[فى ذكر الجهة الثانية و الثالثة]

الجهـة الثانيـة: بعد جواز الردّ هل يجب الرد أم لا؟ فنقول: الردّ واجب لدلالة الروايات المتقدمة على ذلك، و تسلّمه عند الأصحاب و وقوع التعبير بعض العبائر بالجواز لا ينافى ذلك كما ذكرنا.

الجهة الثالثة: هل يجب أن يكون الردّ بخصوص صيغة: السّلام عليك أو سلام عليكم، أو مطلق ما يشتمل على السّلام مع كون لفظ السّلام مقدما على الظرف مثل سلام عليك، و سلام عليكم، و السلام عليك، و السلام عليكم، أو مطلق ما يشتمل على السّلام و لو مع تقديم عليكم، أعنى: الظرف، على السلام، أو يعتبر أن يرد بعين العبارة الّتى سلم عليه، فإن قال: سلام عليكم، يقول المصلّى: فى مقام الجواب: سلام عليك.

اعلم أنّ لسان الروايات الواردة فى المسألة كما رأيت مختلفة، فبعضها يدلّ على كون الجواب بلفظ: السّلام عليك، و بعضها يدلّ على اعتبار كون الجواب بمثل ما قيل له، أو قال له، و بعضها غير متعرض لهذه الجهة، بل تعرض لأصل وجوب ردّ السلام.

إذا عرفت ذلك كله فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان حكم السّلام فى غير حال الصّلاة تتميما للفائدة، فنقول:

اعلم أنّ الابتداء بالسلام مستحب و استحبابه و مطلوبيته ممّا لا إشكال فيه، و لا حاجة إلى تطويل الكلام فى ذلك و ما ينبغى التعرض له هو التكلم فى وجوب ردّ السلام و عدمه.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۷

[الكلام فى وجوب ردّ السلام فى غير الصّلاة او لا؟]

و اعلم أنّه استدل على وجوب ردّ السّلام كما ترى فى الكلمات بقوله تعالى إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها. «۱»

و وجه الاستدلال بالنظر هو أن يقال: إمّا بكون التحية عبارة عن السلام عرفا، أو كذلك لغة كما ذكره بعض أهل اللغة من كون التحية خصوص السلام، و هكذا نقله أكثر المفسرين «۲» فى تفسير التحية فى الآية المذكورة.

و يستفاد كون التحية هو خصوص السّلام من بعض الأخبار مثل ما رواها فى العلل عن محمد بن شاذان عن محمد بن محمد بن الحرث عن صالح بن سعيد عن عبد المنعم بن ادريس عن أبيه عن وهب اليمانى فى حديث (قال: إنّ اللّه قال لآدم: انطلق إلى هؤلاء الملأ من الملائكة فقل: السّلام عليكم و رحمة اللّه و بركاته، فسلّم عليهم فقالوا: و عليك السّلام و رحمة اللّه و بركاته، فلمّا رجع إلى ربّه عزّ و جلّ قال له ربه تبارك و تعالى: هذه تحيتك و تحية ذرّيتك من بعدك فى ما بينهم إلى يوم القيامة). «۳»

فلا إطلاق لقوله تعالى فى الآية المذكورة حتّى يشمل كلّ تحية، بل المراد خصوص السلام، لا هو مع ساير التحيات.

و إمّا أن يقال: بأنّ المنصرف إليه من التحية على فرض الاطلاق للآية هو خصوص السلام، لما قلنا من قول اللغويين و المفسرين و للرواية و لأجل ما يكون وضع السّلام خارجا، لأنّه من المسلّم كون التحية فى صدر الأوّل من الاسلام هو السلام فى قبال ما كان متداولا قبل الاسلام من التحية.

---

(۱)- سورة النساء، الآية ۸۶.

(۲)- مجمع البيان، ج ۳، ص ۸۴.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۳۹ من ابواب احكام العشرة فى السفر و الحضر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۸

[فى تفسير التحيّة]

فبعد ذلك نقول: بأنّ ما يظهر من بعض- من تفسير التحية بكل برّ و إحسان كما حكى عن كنز العرفان، و ما ينقل عن تفسير على بن

إبراهيم مرسلا إلى الصادقين من أنّ المراد بالتحية هو السّلام و غيره من البرّ، و ما عن الصّدوق فى الخصال «۱» بسنده فى حديث طويل عن أبى جعفر عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السّلام قال: إذا عطس أحدكم قولوا: يرحمكم اللّه، و يقول هو: يغفر اللّه لكم و يرحمكم، قال اللّه تعالى: وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها) و ما عن كتاب المناقب لابن شهرآشوب: جاءت جارية للحسن عليه السّلام بطاق ريحان، فقال لها أنت حرة لوجه اللّه، فقيل له فى ذلك، فقال: أدّبنا اللّه تعالى فقال: إذا حييتم بتحية فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها، و كان أحسن منها عتقها) المتوهم دلالتهما على كون تسميت العاطس و البرّ فى قبال البرّ من أفراد التحية الّتى أمر اللّه بها فى الآية بردّها بأحسن منها أو مثلها، فتدلان على شمول الآية لكل برّ و إحسان- لا يوجب حمل الآية على مطلق التحية لما قلنا من أنّ المراد منها هو السّلام أوّلا، و المنصرف منها السّلام ثانيا، و عدم إمكان الالتزام بإطلاق الآية، و وجوب ردّ كل تحية لأنّه من المسلّم بل يمكن دعوى الضرورة عليه هو عدم وجوب ردّ كل تحية غير السلام.

فلا بدّ إمّا من الالتزام بعدم شمول الآية لكلّ تحية، و عدم إطلاق لها، و إمّا من الالتزام بتقييد اطلاقها فى غير السّلام للتسلّم القائم على عدم وجوب ردّ غير السلام من التحيات.

[فى ذكر الروايات الدالّة على كون جواب السلام واجبا]

ثمّ بعد ما عرفت ما بيّنا لك من الاستدلال بالآية الشريفة لوجوب ردّ نقول:

بأنّه يدلّ على وجوب ردّ السّلام بعض الروايات أيضا.

(۱)- الخصال، ص ۶۳۳؛ الرواية ۳ من الباب ۵۸ من ابواب العشرة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۴۹

الرواية الاولى: و هى ما رواها الصّدوق عن أبيه عن على بن ابراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم:

السلام تطوع، و الردّ فريضة). «۱»

و أمّا ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام، و البادى بالسلام أولى باللّه و رسوله). «۲»

فلا تدلّ على وجوب ردّ السّلام لعدم إمكان الالتزام بوجوب ردّ الكتاب، بل لا بدّ من توجيه فى لفظ الوجوب الواقع فى هذه الرواية.

الرواية الثانية: و هى ما رواها محمد بن على ما جيلويه عن محمد بن أبى القسم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السّلام (قال: لا- تسلّموا على اليهود، و لا- النصارى، و لا على المجوس، و لا على عبدة الأوثان، و لا على شراب الخمر، و لا على صاحب الشطرنج و النرد، و لا على المخنث، و لا على الشاعر الّذى يقذف المحصنات، و لا على المصلّى، و ذلك أنّ المصلّى لا يستطيع أن يردّ السّلام لأنّ التسليم من المسلم تطوع و الردّ فريضة الخ). «۳»

فالرواية الاولى و الثانية أعنى: هذه الرواية، تدلّان على وجوب ردّ السلام، و الراوى فيهما و إن يكونا عاميين، و لكن مع ذلك يأخذ بالروايتين.

ثمّ إنّه لو لم يكن ما قلنا وجها لكون ردّ السّلام واجبا، فلا يمكن إثبات وجوب ردّ السّلام مطلقا فى غير حال الصّلاة، و لا حال الصّلاة بما ورد فى ردّ

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۳ من ابواب العشرة فى السفر و الحضر من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۱ من الباب ۳۳ من ابواب العشرهٔ فی السفر و الحضر من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۷ من الباب ۲۸ من ابواب العشرهٔ فی السفر و الحضر من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۲۵۰

السّلام حال الصّلاهٔ، و هی الأخبار الّتی قدمنا ذکرها حین التعرض لحکم جواز ردّ السّلام علی المصلّی، لأنّ بعضها لا یدلّ إلّا علی نقل فعل المعصوم علیه السّلام و أنّ فی مقام ردّ السّلام بأیّ نحو یجاب عن السّلام کالروایهٔ ۱ من الباب ۱۶ من أبواب القواطع، و بعضها علی مجرد جواز الردّ حال الصّلاهٔ، و هو ما ورد التعبیر فیه بلفظ یصلح مثل الروایهٔ ۷ من الباب المذکور، و بعضها و إن کان قابلا فی حدّ ذاته للحمل علی وجوب ردّ السّلام حال الصّلاهٔ.

لکن بعد ما قلنا من أنّ العامهٔ کانوا قائلین بعدم جواز ردّ السّلام حال الصّلاهٔ، فکان الامر الوارد فی هذه الأخبار قابلا لأن یکون الامر الوارد عقیب الحظر فلا یبقی مع هذا الاحتمال و الخارجیهٔ ظهور لهذا الأمر فی الوجوب، بل لا یستفاد منه إلا جواز ردّ السلام، فلو لم یکن لنا دلیل من الخارج علی وجوب ردّ السلام، فلا یمکن استفادهٔ وجوب ردّه من الأخبار الواردهٔ فی السؤال و الجواب عن ردّ السّلام حال الصّلاهٔ لما بینا لک، فافهم.

[فی ذکر فروع فی الباب]

اشارهٔ

ثمّ بعد وجوب ردّ السّلام یقع الکلام فی فروع:

الفرع الاول:

إذا سلّم الرجل البالغ العاقل القاصد للمعنی بأحد من الصیغ الاربع- أعنی: سلام علیک، سلام علیکم، السّلام علیک، السّلام علیکم- هل یجب ردّ هذا السّلام أم لا؟

اعلم أنّه لا یبعد کون هذه الصورهٔ هو القدر المسلم من الصور الّتی یجب ردّ السلام فیها، نعم سمعنا فی زمان اشتغالنا فی اصفهان عن بعض بأنّ حجهٔ الاسلام الرشتی رحمه اللّه المعروف کان لم یجب ببعض المسلمین، و کان یقول فی علته: بأنّ سلامهم لا یکون للّه، بل یکون لدواع آخر فلا یجب ردهم، فهل لهذا الکلام وجه أو لا؟ لا یبعد

تبیان الصلاهٔ، ج۶، ص: ۲۵۱

عدم اعتبار ذلک فی وجوب الردّ سواء کان المسلم قاصدا القربهٔ له تعالی بسلامه أم لا. «۱»

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظله العالی فی مجلس البحث: بأنّه یمکن أن یقال وجها سمع لما منه رحمه اللّه: بأنّ ما یدلّ علی وجوب ردّ السّلام یکون ناظرا إلی ردّ السّلام الّذی یکون سلامه تطوعا و مستحبا، لا إلی غیره، فاذا سلّم المسلّم علی وجهه المعتبر فیه یکون جوابه و ردّه واجبا و قدر المتیقن من السّلام المستحب هو السّلام الواقع بقصد التقرب إمّا من باب أنّ القدر المتیقن من الأدلهٔ الدالهٔ علی مطلوبیهٔ الابتداء بالسلام، هو ما إذا أتی به بداعی التقرب، و عدم إطلاق لها یشمل غیر هذه الصورهٔ، و إمّا من باب أنّه لو فرض کون إطلاق لأدلتها، فالاطلاقات منزّلهٔ علی المتعارف، و المتعارف عند المسلمین السّلام بقصد التقرب إلیه تعالی و إمّا من باب أنّ الظاهر من الأوامر المتعلقهٔ بالسلام و بیان ثوابها هو استحبابه فی صورهٔ قصد التقرب به و إتیانه بقصد العبودیهٔ.

و علی کل حال بما قلنا یمکن دعوی عدم وجوب ردّ السّلام الّذی لم یقصد به التقرب إلیه تعالی، بل سلم بدواع اخر من التحبیب أو جلب النفع و غیرهما من الجهات الدنیویهٔ.

و قال سيدنا و استادنا الاعظم مدّ ظله العالى فى جواب ذلك: بأنّه بعد كون جعل السّلام للتأليف، و التحبيب، و قرب كل واحد من الناس مع الآخر، و النظر فى جعله مستحبا هو هذه الجهات الاجتماعية، و حصول هذه الامور غير موقوف بكون البادى بالسلام فى سلامه قاصدا للتقرب، فلا وجه لاختصاص استحبابه بصورة إتيانه بداعى اللّه، و لا ينافى استحبابه و كونه تطوعا كما فى الخبرين المتقدمين مع كونه من المستحبات التوصلية.

فعلى هذا يمكن دعوى استحباب الابتداء بالسلام و لو تحقق السّلام من المسلّم بغير داعيه تعالى من الدواعى الاخر كجلب نفع دنيوى و غير ذلك، و الدليل الدالّ على وجوب ردّ السّلام و إن كان ناظرا إلى ردّ السّلام الّذى شرّع الابتداء به، و لكن كما قلنا يكون السّلام المشروع و المستحب أعم من أن يأتى به بقصد التقرب أو بداع آخر.

أقول: و لكن مع ذلك تسلّم شمول الأدلة لغير ما يكون الداعى التقرب إليه تعالى غير معلوم، ففى ما هذا سلّم الشخص لداع آخر، أو صورة يكون داعيه مشكوكا، يأتى بجوابه احتياطا وجوبا، فافهم و تأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵۲

[فى ذكر فرع الثانى و الثالث]

اشارة

الفرع الثانى: المسألة السابقة بحالها، و لكن لم يقصد المسلم المعنى، بل يأتى بألفاظ السلام، فهل يجب الردّ أم لا، و بعبارة اخرى إذا سلم الرجل المسلم البالغ العاقل بأحد الصيغ الاربع، و لكن لم يقصد المعنى، هل يجب جوابه و ردّه أم لا؟

قد يقال: بعدم وجوب الردّ لأنّ الواجب ردّ التحية الخاصة، و هى السلام، و من لم يلتفت بمعنى السّلام و لم يقصده، فلم يجىء بتحية خاصة أى: التحية السلامى، فلا يجب ردّه.

و قد يقال: بأنّه و لو لم يلتفت المسلم فى هذه الصورة إلى خصوصيات المعانى المستفادة من الألفاظ، و لكن بارتكازه يعلم بأنّ السّلام تحية، و هو يكون قاصدا للتحية بالسلام، و هذا كاف فى وجوب ردّه.

اعلم أنّه لا يبعد وجوب الرد فى هذه الصورة و لو لم يلتفت المسلم بخصوصيات المعنى، و أنّ كل لفظ فى قبال أى من المعانى و لكن يصدق على سلامه أنّه السّلام الصادر تحية، فيجب ردّه.

الفرع الثالث: الصورة بحالها و لكن لم يسلم بأحد الصيغ الأربع بمعنى أنّ الرجل المسلم البالغ العاقل القاصد للمعنى سلّم، و لكن قدّم الظرف على السلام، فقال: عليك السلام، أو عليكم السلام، فهل يجب جوابه أو لا؟

[فى الاحتمالات]

اشارة

اعلم أنّ هنا احتمالات، و يمكن أنّ ذكر وجه لكل منها.

الاحتمال الاول:

أن يقال: بأنّ ردّ السّلام إذا وقع بلفظ عليكم، أو عليك السلام، بتقديم الظرف لا يجب جوابه و ردّه فى غير حال الصّلاة، و لا يجوز ردّه فى

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵۳

حال الصّلاة، و هذا هو المنسوب إلى المحقق رحمه اللّه فى المعتبر «۱» فإنّه على ما حكى عنه قال: بعدم وجوب ردّ السّلام إذا كان بغير لفظ سلام عليك، فيشمل ما إذا كان بلفظ عليكم السلام، أو عليك السلام، و وجهه هو أنّ السّلام الّذى يكون المتعارف من السلام، هو خصوص الصيغ الأربع لا غيره، و لا يكون المتعارف السّلام بتقديم الظرف على السلام.

الاحتمال الثانى:

هو أن يقال: بوجوب ردّ السّلام إذا وقع بتقديم الظرف على السّلام لاطلاق الأدلة الدالّة على وجوب ردّ السّلام أمّا الآية فغاية ما قيل فيه هو اختصاص التحية فيها بالسلام، و السلام سلام و إن ادى بتقديم الظرف على السلام، و أمّا الروايتان «۲» فلهما الاطلاق فكلّ سلام يكون تطوعا و ردّه فريضة.

و أمّا ما نقل من طرق العامة من أنّ النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم قال لمن قال له (عليك يا رسول اللّه) لا تقل: عليك السّلام تحية الموتى، إذا سلمت فقل: سلام عليك، يقول الرادّ: عليك السلام، فلا تدلّ على عدم وجوب ردّ السّلام إذا ابتدأ المسلّم بالسلام بتقديم الظرف، بل غاية ما يدلّ عليه هو النهى التنزيهى من باب كون المتعارف تحية الموتى بهذا النحو، و كون المتعارف من السّلام على الاحياء تقديم السّلام على الظرف، و هذا لا يدلّ على عدم كون (عليك السلام) سلاما و كون الواجب رده.

و كذلك لا تدلّ الرواية الّتى رواها عمار الساباطى أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن النساء كيف يسلّمن إذا دخلن على القوم؟ (قال: المرأة تقول: عليكم السلام،

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۲۶۳- ۲۶۴.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۲۸ و أيضا الرواية ۳ من الباب ۳۳ من أبواب العشرة فى السفر و الحضر من الوسائل.

و الرجل يقول: السّلام عليكم). «۱»

فلا تدلّ على عدم صحة هذا الاستعمال، غاية الامر تدلّ على استحباب كون السلام من الرجل بتقديم السّلام على الظرف، و من النساء بتقديم الظرف، فيكون المستحب فى المستحب.

[فى ذكر الاحتمال الثالث و الرابع فى المقام]

الاحتمال الثالث: أن يقال: بأنّه بعد ورود الدليل كما عرفت سابقا بأنّه لا بدّ من كون ردّ السّلام فى الصّلاة بمثل ما قال المسلّم، و المثلية تقتضى كون جواب السلام مثل السّلام من حيث التعريف و التنكير، و الافراد و الجمع، و تأخير الظرف و تقديمه، ففى الصّلاة تجب المماثلة فى كل ذلك لدلالة بعض الروايات المتقدمة ذكرها سابقا على ذلك (ثمّ إذا ضمّ ذلك ببعض ما ورد فى ردّ السّلام فى الصّلاة الدالّ على كون الجواب بتقديم السّلام على الظرف، و عدم تقديم الظرف على السلام، فتكون النتيجة عدم وجوب الردّ فى الصّلاة إذا وقع بتقديم الظرف على السلام) فيقال لأجل هذا: بعدم وجوب الردّ إذا وقع الظرف مقدما على السلام.

الاحتمال الرابع: ما قلنا فى باب كيفية ردّ السّلام فى الصّلاة: بأنّ معنى ما يدلّ من الأخبار على كون الجواب بمثل ما قال المسلم أعنى: بخصوص تقديم على الظرف، و كون الجواب واجبا إذا وقع السّلام بكيفية المتعارفة أى: بتقديم السّلام على الظرف، لا فى الخصوصيات الاخرى من حيث التعريف و التنكير و الافراد و الجمع، بمعنى: اعتبار المماثلة بين السّلام و ردّه فى خصوص تقديم السّلام على الظرف لا غير ذلك، فتكون النتيجة هى المماثلة بين السّلام و ردّه بمعنى: أنّه إذا وقع

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۹ من ابواب العشرة فى السفر و الحضر من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵۵

السّلام مقدما كلمة سلامه على ظرفه، فيجب أن يكون الجواب أيضا كذلك.

[لا يبعد عدم وجوب الجواب اذا كان الظرف مقدما]

إذا عرفت هذه الاحتمالات الأربعة نقول: بأنّه لا يبعد دعوى عدم وجوب ردّ السلام إذا وقع بغير نحو المتعارف أعنى: وقع الظرف مقدما على السلام، فاذا قال المسلّم سلام عليك، أو السّلام عليك، أو أتى ضمير الخطاب جمعا فقال: سلام عليكم، أو السّلام عليكم يجب الجواب، و أمّا إذا قدم المسلّم الظرف على السلام، فقال: عليك، أو عليكم السلام، فلا يجب الجواب لعدم كون الابتداء بالسلام بهذا النحو متعارفا، و الروايات الواردة فى وجوب ردّ السّلام ليس لها إطلاق يشمل هذا النحو من السلام، لكون الاطلاقات منزّلة على المتعارف و المتعارف، فى الابتداء بالسلام لم يكن هذا النحو من السلام، و الحمد للّه أوّلا و آخرا و صلى اللّه على رسوله و آله.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵۶

الثامن من قواطع الصّلاة أن يفعل فعلا كثيرا ليس من أفعال الصّلاة.

اشارة

قال العلّامة رحمه اللّه فى المنتهى «۱» بعد ذكر مبطلية فعل الكثير: بأنّ هذا هو قول أهل العلم كافة و هذا الكلام يقول إذا كان الحكم مسلما عند الخاصة و العامة، و ادعى عليه الاجماع، و على كل حال لا يخفى اشتهار هذا الحكم بين فقهائنا قدس سرّهم، فنقول بعد ذلك: بأنّ المراجع فى الكلمات يرى أنهم لم يجدوا نصا خاصا على مبطلية فعل الكثير.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما يمكن أن يكون وجها للحكم، أو قيل بكونه وجها امور:

[فى ذكر الامور المربوطة بما نحن فيه]

[الاول الثانى]

الامر الاول: ما ذكرنا من كون هذا الحكم، أعنى: مبطلية فعل الكثير، مشهورا فيقال: يكشف من الشهرة عند الفقهاء وجود نصّ فى المسألة لم يبلغ بأيدينا، و لهذا يقال بمبطلية فعل الكثير للصّلاة، و يأتى الكلام فى هذا الأمر بعد ذلك إنشاء اللّه.

الامر الثانى: أن يقال: بأنّ وجه إبطال فعل الكثير هو كونه ما حى لصورة

---

(۱)- المنتهى، ج ۱، ص ۳۱۰.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵۷

الصّلاة، و كلّ ما يمحو صورتها يكون مبطلا لها.

و فيه أوّلا- إن كان المبطل كلما يمحو به الصّلاة، فكان المناسب أن يجعل الفقهاء من جملة المبطلات كلّ ما يمحوا به الصّلاة، و يعنونون العنوان هكذا، لا- أن يعنونوا العنوان كما عنونوا من انّه من جملة القواطع أن يفعل فعلا كثيرا، و ثانيا ما يرى فى كلماتهم هو

كون مبطلية فعل الكثير مخصوصا بصورة العمد، و الحال أنّه إن كانت مبطليته من باب كونه ماح للصّلاة، ففى الماحى لا فرق بين صدوره عن عمد، أو غير عمد، بل الماحى ماح للصّلاة صدر عمدا أو عن غير عمد.

الامر الثالث:

أن يقال كما قاله الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه فى المصباح «۱»:

بأنّه بعد ما نرى موارد ورد فى الروايات جواز فعلها فى الصّلاة إذا مست الحاجة بفعلها فى الصّلاة، كقتل القمل، و نفخ موضع السجود، و غسل دم الرعاف و غير ذلك، نفهم عدم جواز إتيان غيرها من الأفعال الكثيرة.

و فيه أنّه إن كان غرضه أنّه يستكشف مفهوم من تجويز هذه الامور القليلة، و هو عدم جواز ما يقابلها من الأفعال الكثيرة، فيقال فى جوابه أنّه ليس لها مفهوم لأنّ الأخبار الواردة فى جواز هذه الامور تدلّ على جواز إتيان المذكورات فى الصّلاة، لا عدم جواز غيرها. «۲»

---

(۱)- المصباح، ص ۴۱۱.

(۲)- أقول: إنّ غرضه هو استكشاف كون المغروس فى أذهان المتشرعة تنافى بعض الأفعال فى الصّلاة، و لهذا سئل عن هذه الامور هل هى من جملة ما لا يجوز فى الصّلاة أم لا، فيستفاد من هذه الأخبار كون المغروس فى أذهان المتشرعة التنافى بين الصّلاة و الأفعال الخارجية فى الجملة فعلى هذا لا يكفى جواب سيدنا الاعظم مدّ ظلّه العالى، بل نقول: بأنّه مجرد استفادة

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵۸

[فى ذكر الامر الرابع و الخامس فى المقام]

الامر الرابع: ان يقال: بأنّ وضع الصّلاة و كيفية عباديتها يكون بحيث يرى تنافى بعض الامور معها.

الامر الخامس: أن يستدل لهذا الحكم بما ورد فى بعض الروايات الواردة فى عدم جواز التكفف و التكفير فى الصّلاة (بأنّه عمل و ليس فى الصّلاة عمل) بأن يقال:

بأنّ ذلك يدلّ على أن كلّ ما لا يكون من الصّلاة فهو عمل، و لا يجوز إتيانه فى الصّلاة و فعل الكثير عمل خارج عن الصّلاة، فلا يجوز إتيانه فى الصّلاة، و الرواية المذكورة فيها هذه العلة قابلة الحمل على ذلك و إن احتملنا فيها احتمالا آخر عند التعرض لمبطلية التكفف فراجع.

إذا عرفت ذلك كله نقول: أمّا الوجه الأوّل من الوجوه المذكورة لكون فعل الكثير مبطلا، فنحن وجدنا بالتتبع تعرض بعض القدماء قدس سرّهم من الفقهاء لمبطلية فعل الكثير فى كتبهم كابن زهرة فى غنيته و ابن حمزة فى الوسيلة «۱» و السلار فى المراسم «۲» و القاضى فى المهذب، و لكن بعد ما نرى عدم تعرض غيرهم من القدماء من الفقهاء قدس سرّهم للمسألة كالمفيد رحمه اللّه، فهو لم يتعرض للمسألة، و كذلك الشيخ رحمه اللّه فى كتابه المعد لذكر الفتاوى المتلقاة عن المعصومين عليهم السّلام أعنى: كتابه النهاية، و لم يتعرض لها فى كتابيه الحديث أعنى: التهذيب و استبصار، و كذا فى الخلاف، لا يمكن لنا دعوى

مغروسية كون بعض الأفعال منافيا مع الصّلاة فى الجملة لا يصير وجها لبطلان الصّلاة بفعل الكثير، بل يمكن كون خصوص ما يكون ماح لصورتها مبطلا، فيرجع هذا الوجه بالوجه الثانى، فتأمّل. (المقرر)

(۱)- الوسيلة، ص ۹۷.

(۲)- المراسم، ص ۸۷.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۵۹

وجود نصّ فى المسألـة، فلا يكشف من الشـهرة وجود نصّ، نعم تعرض للمسألة الشـيخ رحمه اللّه فى المبسوط «۱» و لكن تعرضه فيه غير مفيد لأنّ كتابه هذا غير ممحض لذكر الفتاوى المتلقاة، بل يكون مبناه فيه على التعرض للتفريعات.

فعلى هذا لا يمكن الالتزام بمبطلية فعل الكثير من أجل الشهرة لعدم شهرة كاشفة عن وجود النصّ فى المسألة.

[ما يمكن ان يكون وجها لمبطلية الفعل الكثير هو الامر الرابع]

ثمّ بعـد ذلـك نقول: بـأنّ ما يمكن أن يقال فى وجه مبطليـة فعل الكثير هو أنّ ما نرى من وضع الصّـلاة هو كونها عبادة مخصوصـة، و تـذللا خاصـا ينـافى فى نظر المتشـرعة الأفعـال الخارجـة عنهـا معها، بحيث يريها على وضع مخصوص لو أتى فى أثنائها بعض الأفعال الخارجـة عنها يعـدّونها منافيا معها، فوضع الصّـلاة عندهم ليس بحيث يجوز فيه إتيان الافعال الخارجة عنها، و حيث إنّ ذلك كان فى ذهن المتشرعة و رأوا تنافى بعض الأفعال معها سئلوا عن جواز إتيانها فى الصّلاة و عدمه،

و يمكن أن يقـال: بأنّ ما يقال: من أنّ وقوع بعض الأفعال فيها ماح لصورتها يكون النظر إلى هـذا، فبهـذا الوجه يمكن أن يقال: بعـدم جواز فعل الكثير فيها و كونه مفسدا لها، فافهم و تأمل جيدا.

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۱۷.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۰

التاسع من قواطع الصّلاة: الأكل و الشرب

اشارة

اعلم أنّ الشّـيخ رحمه اللّه تعرض لمبطلية الاكل و الشـرب فى الخلاف «۱» و هو كتابه المعـدّ لذكر الفتاوى الخلافية بين المسـلمين، و فى المبسـوط «۲» و هو كتـابه المعـدّ لـذكر المسائـل التفريعيـة، و ليسا ممحصـين لنقل الفتاوى المتلقاة يـدا بيـد عن المعصومين عليهم السّلام، فلا يستفاد من نقله فيهما من وجود نصّ عنده لم يبلغ بأيدينا.

[فى ذكر رواية سعيد بن الاعرج]

إذا عرفت ذلك نقول: قد يقال بأنّ الرواية الّتى رواها سعيد الأعرج أنّه (قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام: جعلت فداك إنّى أكون فى الوتر و أكون قد نويت الصوم فأكون فى الدعاء و أخاف الفجر فأكره أن أقطع على نفسـى الدعاء و أشـرب الماء و تكون القلة أمامى، قال: فقال لى: فاخط إليها الخطوة و الخطوتين و الثلاث، و اشرب و ارجع إلى مكانك، و لا تقطع على نفسك الدعاء «۳» (و نظيرها الرواية الاولى من الباب

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۴۱۳.

(۲)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۱۸.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۲۳ من ابواب قواطع الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۱

المذكور، و لا يبعد كونهما رواية واحدة لكون راوى فى كليتهما سعيد الاعرج).

تدلّ على عدم جواز الأكل و الشرب فى غير مورد منطوق الرواية تمسّكا بالمفهوم بأنّ مفهوم الرواية تدلّ على عدم الجواز فى غير مورد الرواية، و فيه أنّه لا مفهوم للرواية. «۱»

[ما يمكن ان يكون وجها لعدم جواز الاكل و الشرب فى الصّلاة امران]

ثمّ بعد عدم دلالة الرواية على عدم جواز الأكل و الشرب فى الصّلاة نقول: ما يمكن أن يقال وجها له أمران:

الاول: كونه فعل الكثير.

و فيه أوّلا إنّا لم نجد دليلا على عدم جواز فعل الكثير بهذا العنوان، و لهذا قلنا فى وجه بطلان فعل الكثير وجها آخر.

و ثانيا لا يمكن القول بعدم جواز مطلق الأكل و الشرب بذلك حتّى مثل الذرة الباقية بين الأسنان لعدم كون ذلك فعلا كثيرا، بل و لا ماح لصورة الصّلاة، و كونه خلاف وضع الصّلاة بنظر، المتشرعة و مناف لهما، لعدم كون بلع الذرة منافيا لها عندهم، و ليس أمر الصّلاة من هذا الحيث كالصوم، فإنّ الصوم يبطل و لو ببلع الذرة الباقية تحت الأسنان، و لم يكن دليل على بطلان الصّلاة به.

الامر الثانى: أن يقال: بمفسدية الأكل و الشرب للصّلاة بما قلنا فى وجه مبطلية فعل الكثير، و هو أنّ الصّلاة من العبادات الّتى جعلت بكيفية خاصة، و وضع

---

(۱)- أقول: و لكن يمكن أن يقال: بأنّ ما كان بنظر السائل و مغروسا فى ذهنه بحسب ظاهر الرواية، هو كون شرب الماء قاطعا للصّلاة، و لهذا سئل عن هذا المورد الخاص، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۲

مخصوص من صاحب الشرع، و يرى إتيان الاعمال الخارجة عنها فيها مناف- فى نظر المتشرعة الآخذين الصّلاة من صاحب الشرع- مع الصّلاة، و من جملة ما يرى عندهم منافات الصّلاة مع الأكل و الشرب، فلا يجوز فيها الأكل و الشرب، و يفسداها.

[فى بيان الرواية]

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى جهة اخرى، و هى أنّه بعد كون الوجه فى عدم جواز الأكل و الشرب هو كونه مناف و ماح لصورة الصّلاة بنظر عرف المتشرعة، فما تقول فى الرواية المذكورة الدالّة على جواز الشرب فى الوتر لمن يريد الصوم و قرب الفجر؟ فهل تقول بكونه تخصيصا؟ فكيف تقول بالتخصيص لأنّه لا فرق فى نظر العرف فى المنافات بين الشرب فى هذا المورد و بين غيره، و إن تقل بأنّه تخصص، فكيف يمكن أن يقال: بكون الشرب فى غير المورد ماح فى نظر العرف، و فى هذا المورد غير ماح لصورة الصّلاة.

و ربّما يقال: بأنّ الاشكال لا يكون منحصرا بهذه الرواية، بل ينافى الالتزام بكون الأكل و الشرب ما حيين مع ما ورد فى بعض الروايات من جواز بعض الأفعال للمصلّى حال الصّلاة، فإن كان الدليل على عدم جواز الأكل و الشرب نصّ خاص فيمكن أن يقال: بتخصيص عمومه أو إطلاقه بهذا المورد.

و لكن الالتزام بالتخصيص و كذلك التخصص مشكل، فلا بدّ من دفع الاشكال، و نقول بعد ذلك كله: بأنّه لم يرد فى أخبارنا نصّ على مبطلية الأكل و الشرب بعنوانهما إلّا ما ورد فى جواز الشرب فى صلاة الوتر لمن أراد الصوم و قرب الفجر و يكون عطشانا، و قدمنا ذكره، و قد يقال: بأنّ المستفاد منها كون المغروس فى ذهن السائل هو كون شرب الماء قاطعا.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۳

و لكن فيه أنّ الظاهر خلافه لأنّ السائل قال (فاكره أن اقطع على نفسى الدعاء و هذا) دالّ على أنّه كاره من قطع الدعاء، و الفصل بين فقراءة بشرب الماء لا من قطع الصّلاة. «۱»

[فى توضيح الروايات]

و ما ورد فى كون الشفع و الوتر صلاتين يجوز الفصل بينهما بالسلام و غيره من المنافيات و عدّ منها الشرب، و هى ما رواها حفص بن سالم الحناط (أنّه قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: لا بأس بأنّ يصلّى الرجل ركعتين من الوتر، ثمّ ينصرف فيقضى حاجته، ثمّ يرجع فيصلّى ركعة، و لا بأس أن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر، يشرب الماء، و يتكلم و ينكح، و يقضى، ما شاء من حاجته، و يحدث وضوء، ثمّ يصلّى الركعة قبل أن يصلّى الغداة). «۲»

و يحتمل كون الفقرة الأخيرة أعنى: قوله (و لا بأن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر، ثمّ يشرب الماء، و يتكلم، و ينكح إلى آخر الرواية) من كلام أبى عبد اللّه عليه السّلام، و يحتمل كونه من كلام الصّدوق رحمه اللّه، و لا يبعد الثانى، لا لأنّ بنائه كثيرا ما على نقل فتواه فى ذيل الروايات، بل أخذ هذه الفتوى من الرواية الّتى نذكرها الآن، أعنى:

---

(۱)- أقول: هذا الّذى ذكرنا فى وجه الاستدلال بالرواية هو ما قلت أنا بحضرته مد ظله العالى، و أجاب بما ذكرت، و لكن أقول جوابا: بأنّ قوله عليه السّلام فى ذيل الرواية (و لا تقطع على نفسك الدعاء) الظاهر منه هو الأمر بعدم قطع الدعاء مع شربه الماء، هو أنّ مراد السائل كان قطع الصّلاة من قطع الدعاء، و أنّه كاره لقطع الصّلاة لأن يشرب الماء، و الذهاب خطوة أو أكثر يقطع الدعاء قهرا لهذا الفصل، فكيف يقول عليه السّلام (و لا تقطع على نفسك الدعاء) فيمكن أن يقال: بأنّ المغروس فى ذهن السائل هو تنافى الشرب مع الصّلاة فى نظره بحسب الوضع الشرعى، فتأمّل. (المقرر)

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۵ من اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۴

من رواية على بن أبى حمزة، فعلى هذا ليست هذه رواية مستقلة.

و ما رواها على بن أبى حمزة و غيره عن بعض مشيخته قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: افصل فى الوتر، قال: نعم، قلت: فانّى ربما عطشت فأشرب الماء؟

قال: نعم و أنكح). «۱»

و الرواية على بن أبى حمزة أو غيره عمن حدثه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و هى مثل السابقة و أسقط قوله (و أنكح). «۲»

و هما أيضا رواية واحدة فبناء على كون الفقرة الاخيرة من الرواية الاولى، أعنى: رواية أبى ولاد من كلام الصدوق رحمه اللّه أو واحد من الروايات غيره لا من المعصوم عليه السّلام، فكل هذه الروايات الثلاثة يكون رواية واحدة، و هاتان الروايتان و إن كانتا واردتين لبيان جواز الفصل بين الشفع و الوتر بالسلام خلافا لما يقوله العامة إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد منهما كون الشرب غير جائز فى الصّلاة، و بين الشفع و الوتر جوّز المعصوم عليه السّلام الشرب من باب كونهما صلاتين، فبيّن جواز الفصل بينهما بتجويز المنافيات

بينهما من شرب الماء، و التكلم، و غيرهما ممّا لا يجوز فى أثناء الصّلاة، فيستفاد منهما كون شرب الماء من منافيات الصّلاة، فيمكن استفادة مبطلية الشرب من هذه الروايات و كذلك مثل الشرب يكون الأكل مسلّما لعدم فرق بينهما، فيمكن أن يقال بمبطلية الأكل و الشرب للصّلاة بهذه الروايات.

و أيضا نقول فى وجه مبطليتها بما قلنا قبلا من كون الأكل و الشرب فى نظر

---

(۱)- الرواية ۱۳ من الباب ۱۵ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۴ من الباب ۱۵ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

المتشرعة من زماننا إلى زمان صاحب الشرع منافيا مع الصّلاة، و أنّهم يرون أمرا مستنكرا لو رأوا أحد يأكل و يشرب فى أثناء الصّلاة.

[بعد كون الاكل و الشرب مبطلين، يقع الكلام فى فروع خمسة]

اشارة

إذا عرفت مبطليتهما، و كونهما قاطعين فى الجملة يقع الكلام فى فروع خمسة، و هى الّتى تعرض لها بعض الفقهاء قدس سرّهم كما نقل فى مفتاح الكرامة من نقل دعوى الاجماع على مبطلية بعضها، و عدم مبطلية بعض منها:

الفرع الاول: هل يجوز أكل ما بقى ما بين الأسنان من ذرات الطعام أم لا؟

الفرع الثانى: هل يجوز أن يبلع المصلّى نخامته حال الصّلاة أم لا؟

الفرع الثالث: هل يجوز مضغ العلك حال الصّلاة و بلع مائه أم لا؟

الفرع الرابع: هل يجوز وضع شىء من السكّر و أمثاله فى الفم ثمّ يبلعه شيئا فشيئا قليلا قليلا حال الصّلاة أم لا؟

الفرع الخامس: هل يجوز وضع لقمة من الطعام فى الفم قبل الصّلاة ثمّ يبلعها فى أثناء الصّلاة أم لا؟

ادعى العلّامة «۱» الاجماع على جوازه.

اعلم أنّه ما يأتى بالنظر هو بطلان الصّلاة بالثلاثة الأخيرة، أمّا الفرع الخامس فواضح لأنّ بلع لقمة من الطعام أكل مسلما، و من مصاديقه المتعارفة، و العجب من دعوى الاجماع على جوازه، و كذا الفرع الرابع لأنّه أكل، و كيف يمكن أن يقال بعدم تنافى هذا القسم من الأكل مع الصّلاة إلّا أن يقال بعدم التنافى بين

---

(۱)- المنتهى، ج ۱، ص ۳۱۲.

الأكل و الشرب و بين الصّلاة أصلا، و إلّا فالشخص فى هذه الصورة ربما يكون مشتغلا بالأكل من أوّل الصّلاة إلى آخرها، و كذلك الفرع الثالث أعنى:

مضغ العلك. «۱»

[فى ذكر الفروع]

و أمّا الفرع الأوّل أعنى: ما بقى بين الاسنان، فان كانت ذرة بينها فلا يبعد جواز بلعها، و عدم وجود دليل يدلّ على عدم جواز بلعه، و

عدم كون الأكل و الشرب فى الصّلاة كالصوم فى هذه الجهة، فلو قلنا فى الصوم بمبطلية بلع ذرات واقعة بين الأسنان، فلم نقل بها فى الصّلاة، و الشيخ رحمه اللّه قال: بجواز بلعها و لكن علّل ذلك بكونه ممّا لا يمكن التحرز عنه، و لكن نحن نقول بعدم وجه لعدم جوازه و إن أمكن التحرز و عدم بلعه.

و مثل الفرع الأوّل الفرع الثانى لأنّ بلع النخامة أيضا لا يبعد جوازه لعدم دليل فى المقام يدلّ على عدمه.

هذا كله فى القواطع و حكمها إذا وقعت فى أثناء الصّلاة عمدا، ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى حكم القواطع المذكورة إذا وقت عن غير عمد.

اعلم أنّه يرى فى الكلمات من تقسيم القواطع بما يكون قاطعا مطلقا سواء وقع عن عمدا و غير عمد أى: سهوا، و بما يكون قاطعيته منحصرا بحال العمد، و ما يرى فى كلام الشيخ رحمه اللّه هو انحصار القاطع المبطل حال صدوره عمدا، أو عن غير عمد بما يقطع الطهارة، و وجه انحصاره القاطع المبطل بخصوص ما يقطع الطهارة، و عدم

---

(١)- أقول: و لكن لا يعدّ هذا أكلا، و ربما كان نظره الشريف مدّ ظله العالى إلى كونه فعلا كثيرا مناف مع الصّلاة، فافهم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۷

ذكره الالتفات، هو أنّه كما قلنا عند التعرض لقاطعية الالتفات إنّ الالتفات غير الاستدبار عن القبلة كما توهمه بعض المتأخرين، بل الالتفات كما قلنا هو الالتفات بالوجه الّذى تارة يكون بحيث لا ينقض به الصّلاة، و تارة بحيث ينقض به الصّلاة، و هو الالتفات بالوجه إلى أحد جانبيه، و هذا غير الاستدبار عن القبلة لأنّ الاستدبار عن القبلة عبارة عن جعل مقاديم البدن بما وراء القبلة، و الالتفات غير ذلك لأنّه لا يمكن الالتفات بالوجه بما وراء الحقيقى من البدن، فهما عنوانان مستقلان فى نظره أحدهما هو وجوب التوجّه إلى القبلة، و تبطل الصّلاة بتركه مطلقا سواء ترك عمدا، أو سهوا، و الآخر هو الالتفات و به تبطل الصّلاة إذا وقع عمدا، و لهذا لم يجعل الالتفات ممّا يبطل به الصّلاة مطلقا.

[التكفير و التأمين قاطعان للصّلاة اذا كانا عن عمد]

اشارة

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ القواطع غير ما يقطع به الطهارة، و غير الكلام الدالّ على كون قاطعيته منحصرا بصورة العمد للنصوص الوارد فيه ينبغى أن يقع التكلم فى كونها قاطعا فى صورة العمد فقط، أو فى حال العمد و السهو كليهما.

اعلم أنّ التأمين بعد الحمد، و كذلك التكفير من جملة القواطع، و قدّمنا كونهما قاطعين، و لكن تكون قاطعيتهما منحصرا بصورة العمد فقط، لأنّ العمدة فى وجه مبطليتهما على ما بيّنا هو كونهما تشريعا فى الصّلاة لأنّ من يأتى بهما بعنوان التشريع و إدراك الفرد الأفضل من أفراد الصّلاة، و الروايات الواردة فيهما ناظرة إلى هذه الحرمة فعلى هذا لو صدر أحدهما عن المصلّى سهوا، فمن المعلوم أنّ الساهى لا يكون ممّن يأتى بهما بعنوان التشريع، بل النسيان صار سببا لاتيانهما، فهو لا يكون فى مقام التشريع، فلا وجه لكون ما صدر ناسيا موجبا لإبطال الصّلاة، هذا بالنسبة إلى التأمين و التكفير فهما قاطعان للصّلاة إذا وقعا عن عمد.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۸

و أمّا بقية من القواطع- و هو الضحك، و القهقهة، و البكاء لأمر دنيوى، و الفعل الكثير، و الأكل و الشرب، و الالتفات- فهل تكون قاطعة مطلقا أو فى خصوص حال العمد.

[وجه عدم قاطعیتها حال السهو فی طی امور]

اشارة

أمّا وجه کون هذه الامور قاطعة مطلقا فالطلاق الأدلة، و أمّا وجه عدم قاطعیتها حال السهو، فیمکن أن یکون امورا:

[الاوّل و الثانی و الثالث]

الامر الاول: أن یقال: بأنّه یستکشف من الأدلة کون قاطعیة هذه الامور بملاک واحد مثلا حیث یکون کل هذه الامور من الأفعال المبانیة و المنافیة للصّلاة، فجعلها الشارع قاطعا لوجود الملاک فی کلها، و هذا الوجه ربما یستفاد من بعض کلمات الفقهاء قدس سرّهم من تعبیرهم بأنّ الفعل الکثیر قاطع و عدّ من الفعل الکثیر هذه الامور.

فإن کان وجهه هذا الوجه، فیقال: بأنّه لو أنّ المصلّی أتی بهذه الامور یراه عرف المتشرعة أنّه یعمل ما ینافی الصّلاة فی الصّلاة لو وقع عامدا، و أمّا لو صدر ناسیا فلا یعدونه منافیا.

الامر الثانی: أن یقال: بعدم إطلاق للأخبار الدالة علی کون هذه الامور قاطعا یشمل حال السهو، و بعد عدم إطلاق لها، بل و ظهورها فی خصوص حال العمد، فنشک فی کون حکمها حال السهو هو البطلان و عدمه، فیکون مقتضی حدیث الرفع أی رفع ما لا یعلمون، و بعبارة اخری البراءة هو عدم کونها قاطعا.

الامر الثالث: أن یتمسّک لعدم کون هذه الامور قاطعا إذا وقعت سهوا بحدیث رفع النسیان، فانّه من جملة ما رفع فی حدیث الرفع هو رفع النسیان.

اعلم أنّه یتمسّک برفع النسیان تارة لرفع حکم ثبت بإطلاقه لحال السهو

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۲۶۹

سواء کان هذا الحکم وجوبیا أو تحریمیا، و سواء کان الشّک فی کون حکم مستقل لشیء مثل ما نسی حرمة شرب الخمر حال النسیان أو نسی وجوب ردّ السلام، أو حکم غیر مستقل مثل ما نسی وجوب السورة فی الصّلاة، فیقال بمقتضی الحدیث برفعه حال النسیان، و تارة یتمسّک به فی ما نسی موضوع الحکم مثل ما إذا یعلم تعلق الوجوب بالسورة لکن نسی حال الصّلاة الموضوع مع توجهه بالحکم، فیقال بمقتضی رفع النسیان برفعه و معنی رفعه رفع وجوبه فی هذا الحال، و هذان الموردان غیر مربوطین بالمقام.

[فی الامر الرابع: التمسک لعدم قاطعیة هذه الامور بحدیث لا تعاد]

الامر الرابع: التمسک فی عدم قاطعیة هذه الامور حال السهو للصّلاة بحدیث (لا تعاد) لعدم وجوب الاعادة فی غیر المذکورات فی المستثنی بمقتضی الحدیث الشریف.

و نقول توضیحا للمطلب: بأنّه قد وقع الکلام فی حدیث لا تعاد فی جهات.

منها أنّ الحدیث هل یشمل خصوص السهو، أو یشمل الجهل سواء کان الجهل بالحکم أو بالموضوع، و هل یشمل العمد أیضا کما قال بعض القدماء قدس سرّهم.

و منها و هو الّذی یکون مربوطا بالمقام، و هو أنّه هل الحدیث بعد شموله لخصوص السهو یکون للمستثنی منه فیها أی قوله علیه السّلام (لا تعاد الصّلاة) إطلاق یشمل سهو الأجزاء و الشرائط و الموانع، أو لیس له إطلاق، بل یشمل خصوص سهو الأجزاء و الشرائط:

وجه الاول: هو أن یقال: بأنّ الاستثناء مفرّغ لعدم ذکر المستثنی منه فکلما یکون غیر الخمسة فلا تجب الاعادة لاجلها لاطلاق

المستثنى منه، و هو قوله (لا تعاد) الصّلاة.

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۰

وجه الثانى: هو أن يقال: أمّا أوّلا فبأنّ ذهول الأمر الّذى يكون بناء الشخص على إيجاده و تركه يكون مستندا بسهو نفسه، مثلا من يريد أن يقرأ السورة أو يأتى بالركوع و نظائرهما فى الصّلاة، و تركها سهوا يكون تركه من باب ذهوله عن خاطره، فيكون الترك فى حال السهو مستندا إلى غروب نفس هذا الامر الوجودى عن الخاطر، فيقال: نسى السورة، و تركها، و أمّا ترك الأمر العدمى، أعنى: ما يكون الشخص بانيا على تركه فأوجده سهوا، مثلا كان بنائه على ترك القهقهة فى الصّلاة فأتى به سهوا، فاتيانه سهوا ليس من باب سهو نفس القهقهة، لأنّه لو سهاها فلم يأت بها ففعلها فى الصّلاة يكون من باب سهو أمر آخر، و هو السهو عن كونه فى الصّلاة، فيكون منشأ الترك حال السهو فى الأمر الوجودى و العمدى مختلفا كما عرفت، لأنّ فى الأوّل يسهو نفس الأمر الوجودى فيتركه سهوا، و فى الثانى يسهوا أمرا آخر فيوجده سهوا.

فبعد ذلك نقول: بأنّه بعد ما يكون مفاد الحديث و النظر فيه إلى أنّ من يكون بنائه إتيان الصّلاة و امتثال أمره، ثمّ طرأ له من غير اختيار ما يوجب عدم موافقة المأتى به للمأمور به و هو السهو، و لهذا نقول بعدا إن شاء اللّه بعدم شمول الحديث إلّا للسهو، فهل يكون النظر فى قوله (لا تعاد الصّلاة) إلى عدم إعادة الصّلاة لأجل السهو و الذهول عن الشيء، و بعبارة اخرى يكون النظر إلى أنّ ما لو لا السهو عنه لكان المصلّى آتيا به و موجدا له فى صلاته فلا تعاد الصّلاة لاجله، فيكون ناظرا إلى ما يكون تركه بنفسه مستندا إلى السهو و هو خصوص الامور الوجودية المعتبرة فى الصّلاة، لأنّه كما قلنا هى الّتى يكون تركه مستندا إلى سهوه لا إلى أمر آخر، و يكون ناظرا إلى كل ما صار السهو و لو بسبب امر آخر و تعلقه بهذا الامر الآخر سببا له

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۱

سواء كان من الامور الوجودية الّتى يكون منشأ تركها حال السهو سهو نفسها أو الامور العدمية الّتى كون منشأ فعلها حال السهو السهو عن امر آخر، و هو عدم توجهه و سهوه عن كونه فى الصّلاة.

فنقول بعد كون المحتمل أحد الامرين، بأنّ القدر المتيقن أو الظاهر هو كون (لا تعاد) بعد كونه متعرضة لخصوص حال السهو مسوقا لعدم الاعادة فى ما يكون سبب تركه سهو نفسه، و هى الأجزاء و الشرائط لأنّه لو تركها الناسى تركه لنسيانه لها، لا ما يكون فعله سهوا لأجل امر آخر كالموانع، فان فعلها فى الصّلاة يكون لأجل سهوه كونه فى الصّلاة لا سهو نفس المانع، لأنّه لو سهاه لم يكن آتيا به فى الصّلاة.

و أمّا ثانيا بأنّه لو فرض كون المستثنى منه و هو قوله عليه السّلام (لا تعاد الصّلاة) مطلقا و إطلاقه يقتضى فى حدّ ذاته عدم الاعادة سواء ترك جزء أو شرطا سهو، أو أتى بمانع سهوا، و لكن بعد كون المستثنى، أعنى: الخمسة المذكورة فى الحديث، الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود من الامور الوجودية المعتبرة وجودها شرطا أو شطرا فى الصّلاة تصير المستثنى قرينة على كون المستثنى منه من الامور المسانخة للمستثنى أعنى: من الامور الوجودية، فتكون النتيجة عدم وجوب الاعادة بمقتضى الحديث إذا سها المصلّى و ترك ما يعتبر فيها شطرا أو شرطا فيها إلّا فى خصوص الخمسة المذكورة فى المستثنى، فلا يعم الحديث الموانع أعنى: ما يكون عدمها دخيلا فى الصّلاة.

هذا هو المحتمل فى الحديث، فهل الظاهر منه هو الاحتمال الأوّل حتّى تكون النتيجة شموله للأجزاء و الشرائط و الموانع، أو الظاهر منه الاحتمال الثانى حتّى تكون

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۲

النتيجة هو اختصاص عدم وجوب الاعادة فى غير الخمسة بخصوص ترك الأجزاء و الشرائط إذا وقعت فى الصّلاة سهوا، فى المسألة وجهان و إن قلنا بكون الاطلاق للحديث يشمل الامور المعتبرة وجودها فى الصّلاة و الامور المعتبرة عدمها فيها، فيكون الأمر سهلا

بالنسبة إلى طروّ الموانع سهوا لأنّ فى غير الطهارة الّتى تكون من المستثنى فى حديث (لا تعاد) يكون إتيان سائر القواطع بناء على هذا عن سهو غير موجب للاعادة بمقتضى الحديث، فافهم. «۱»

الأمر الخامس:

اشارة

و هو ما يرى التمسك به فى بعض الكلمات مثل العلّامة رحمه اللّه فى بعض كتبه، و هو التمسك بحديث الرفع، لا برفع ما لا يعلمون، بل برفع النسيان لأنّه أحد الامور المرفوعة بمقتضى الحديث.

اعلم أنّ حديث الرفع الدالّ على رفع امور لا يكون وزان رفع هذه الامور المرفوعة بمقتضاه بنهج واحد، و قد بينا شرح الحديث و ما ينبغى أن يتكلم فيه فى الاصول، و نشير هنا إلى بعض ما يرتبط بالمقام.

[الظاهر انّ وزان ما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه واحد]

فنقول: بأنّه ما يأتى بالنظر كون الرفع فى ما اضطروا إليه و ما استكرهوا عليه بنحو واحد، و هو أنّ ظاهرهما بحسب معناهما هو رفع ما يضطر به المكلف أو

---

(۱)- أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بعد كون (لا تعاد) ناظرا إلى الأدلة المثبتة للأجزاء و الشرائط و الموانع فى الصّلاة، فظاهرها شمولها لكل ما كان موجبا للاعادة بحسب الأدلة الأولية سواء كان هذا الشىء شرطا، أو جزء أو قاطعا، و أنّ ما لو لا هذه الرواية كان عمده و سهوه موجبا للاعادة لا تجب الاعادة فى سهوه بمقتضى الرواية، فبناء على هذا فى غير ما يقطع الطهارة و فى غير الكلام، لأنّ بالاول تبطل الصّلاة طروه عمدا أو سهوا، و فى الثانى لا تبطل فى صورة السهو، نقول فى غيرها من القواطع: بعدم وجوب الاعادة لو وقع سهوا فى الصّلاة بمقتضى حديث (لا تعاد) فافهم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۳

يستكره المكلف بفعله، و أنّ الاضطرار أو الاكراه صار موجبا لفعله، فيكون مفاد الحديث هو رفع ما فعل المكلف عن اضطرار أو أكراه، و الحال أنّه لو لا حديث الرفع لم يكن فعل ما فعله جائزا لكون اللازم تركه، فمعنى رفع ما اضطروا أو ما استكرهوا هو رفع ما كان تركه لازما و أوجده المكلف لاضطرار أو اكراه، و لا يشمل ما اضطروا و ما استكرهوا التروك و الأمور العدمية، لأنّ الاضطرار و الاكراه يتعلقان بما يكون متروكا لأنّ يفعله المضطر و المكره، لا بما يوجده المكلف حتّى يتركه لأجل طرو الاضطرار أو الاكراه، و بعبارة اخرى يضطر الشخص أو يكره على الفعل لا على الترك.

و أمّا (ما لا يطيقون) فمورده هو رفع ما لا طاقة بفعله، و معناه عدم الالزام بفعل ما يكون خارجا عن الطاقة، و لا يكون مورده إلّا الامور الوجودية لا العدمية، بخلاف ما اضطروا إليه و ما استكرهوا عليه، لأنّ ما يكون متروكا و معدوما لا يكون على خلاف الطاقة حتّى يرفع بما لا يطيقون.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الكلام فى النسيان فلا إشكال فى عدم كون النسيان مرفوعا، لأنّه يكون النسيان فى الامة وجدانا، فمعنى رفعه بمقتضى شارعية الشارع هو رفع ما يوجب النسيان سببا لصيرورته منسيّا فإذا كان كذلك فما يكون مرفوعا بحسب الظاهر هو ما صار النسيان سببا له، بمعنى أنّ تعلق النسيان بنفسه جعله منسيّا فبناء على هذا ينحصر مورد رفع النسيان بخصوص مورد يمكن تعلق النسيان به بلا واسطة فيصير منسيّا، و هو فى الامور الّتى يكون بناء الشخص على إيجاده، فيشمل نسيان الواجبات النفسية و الواجبات الغيرية كالأجزاء و الشرائط، فإن ترك الصّلاة أو ترك جزء أو شرط منها إذا كان تركه لنسيانه يكون مرفوعا و أمّا ما

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۴

أتى به المكلف و الحال أنّه لا يجوز إتيانه كالمحرمات النفسية، أو ما يعتبر عدمه فى واجب كالقواطع فى الصّلاة، فتركه ليس من باب نسيان نفسه، بل يكون لأجل نسيان أمر آخر، مثلا من يشرب الخمر المنهى شربه نسيانا، فلا يكون شربه متعلق النسيان إلّا من باب نسيانه كونه خمرا، أو كونه محرما، لا أنّه نسى الشرب، لأنّه لو كان ناسيا للشرب فلم يكن يشربه، أو من تكلم فى الصّلاة، أو ضحك فيها نسيانا، فليس تكلمه أو ضحكه مستندا إلى النسيان لأنّه لو نسيهما لم يأت بهما، بل لو أتى بأحدهما، فلا بدّ و أن يكون من باب نسيانه لامر آخر، و هو نسيان حرمتهما أو نسيان كونه فى الصّلاة، فليس النسيان متعلقا بهما بلا واسطة مثل صورة نسيان الأمر الوجودى، و الظاهر من رفع النسيان هو رفع ما صار النسيان بلا واسطة متعلقا به و منشأ لتركه لا مع الواسطة.

و غاية ما يمكن أن يقال لشمول النسيان لكل من الامور الوجودية و العدمية هو أن يقال: بأنّ الحديث يدلّ على أنّ ما صار النسيان سببا لتركه مرفوع- سواء تعلق النسيان به بلا واسطة أو مع الواسطة، سواء كان تركه نسيانا من باب تعلق النسيان بنفسه مثل ما نسى السورة، أو بحكمه مثل ما نسى الوجوب أو التحريم، أو من باب نسيان المتعلّق مثل ما إذا نسى الخمر المتعلّق للشرب المحرم، أو نسى المتعلق للكلام المحرم- بدعوى أنّ ظاهر رفع النسيان التشريعى هو رفع ما لو لا الحديث كان المقتضى ايجاده أو تركه.

هذا غاية ما يمكن أن يدعى لشمول رفع النسيان لنسيان الامور العدمية المطلوب عدمها مثل الامور الوجودية المطلوب وجودها، و أتى بها أو تركها نسيانا.

و نقول توضيحا للمطلب: بأنّ وزان هذه التسعة المرفوعة بمقتضى الحديث مختلف أمّا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۵

ما لا يطيقون فظاهره رفع ما لا طاقة للمكلف فى وجوده، و يكون لا يطيقه عرفا. «۱»

فلا يشمل رفع ما لا يطيق تركه، لأن ظاهره ما لا يطيقون وجوده.

و أمّا (ما اضطر و إليه و ما استكرهوا عليه) فوزانهما واحد، و ظاهر هما كما قلنا هو رفع ما لو لا طرو الاضطرار أو الاكراه كان متروكا، و بعبارة اخرى رفع ما وقع و وجد عن اضطرار أو اكراه و الحال أنّ المطلوب كان عدم وجوده، لأنّ الاضطرار و الاكراه يتعلقان بالفعل لا بالترك، فمن يكره أحدا يكرهه على فعل ما لو لا الاكراه ما فعله، و هكذا الاضطرار.

[فى ان كون وزان النسيان غير وزان الاضطرار و الاستكراه]

و أمّا النسيان فوزانه غير الاكراه و الاضطرار، و الظاهر منه هو كون المنسى أمرا وجوديا لا عدميا، لأنّ النسيان يتعلق بالامور الوجودية لا العدمية، فلو كان النسيان الوارد فى الحديث مع لفظ (ما) أعنى: قال (رفع ما نسى) كان ظاهره رفع ما نسى، و من الواضح أنّه لو ترك الشخص أمرا كان اللازم ايجاده لنسيان، يكون النسيان بنفسه علّة لتركه، ففى الامور الوجودية يكون النسيان بلا واسطة لتركها، فإذا صارت السورة أو جزء آخر أو شرط منسيا، فالنسيان صار بنفسه علّة لتركها، و أمّا فى الامور المطلوب عدمها كالموانع فلو فعلها نسيانا لا يكون النسيان بنفسه متعلقا به و علة له، بل تعلق النسيان بأمر آخر و صار نسيان هذا الامر الآخر علّة لفعله، لأنّ من يأتى فعلا باختيار لا يكون ناسيا له، فمن ضحك فى صلاته نسيانا فهو لا يكون ناسيا له و إلّا لم يضحك، بل هو متوجه إليه، و لكن كان منشأ فعله نسيانه

---

(۱)- أقول: بناء عليه يكون المراد من هذه الفقرة ما يكون الحرج و المشقة فى وجوده، لا ما يكون وجود غير مقدور، لأنّ المراد على ما أفاده ما يكون خلاف الطاقة وجوده عرفا لا عقلا.

(المقرر)

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۶

كونه في الصّلاة، فالنسيان لم يصر بلا واسطة علّة لوجود الضحك، فلا يرفع الحديث نسيان الضحك بأن يجعله كالعدم لعدم كون النسيان علّة له و ما تعلق به النسيان هو نفس الصّلاة (فان كان رفع النسيان يرفع شيئا في هذا الفرض فلا بدّ ان يرفع وجوب الصّلاة لا الضحك المنهي عنه).

[لا معنى لرفع النسيان الا رفع ما اعتبره وجود في المركب]

فقد ظهر لك ممّا مرّ أنّه لم يكن معنى لرفع النسيان إلّا رفع ما اعتبر وجوده في المركب و ترك للنسيان، أعني: النسيان صار سببا لتركه، و أنّ ما نسي غير ما اضطر إليه أو استكره عليه بحسب المفاد، لأنّه كما قلنا يكون متعلق النسيان الأمر الوجودي و يصير النسيان علّة لتركه، و لا يتعلق على أمر عدمي فيوجده، و لأجل هذا يختص رفع النسيان بالامور الوجودية، و كما قلنا سابقا غاية ما يمكن أن يقال لشمول رفع النسيان لرفع المنسي إذا كان المتروك أحد الموانع هو أن يقال: بأنّ النسيان يشمل كلّ ما صار متروكا بسبب النسيان سواء صار سببا و علة له مع الواسطة مثل صورة إتيان أحد الموانع أو بلا واسطة مثل صورة ترك الجزء أو الشرط، و الالتزام بهذا التعميم مشكل.

[في ذكر كلام المحقّق النائيني ره]

اشارة

و ممّا مر منا في بيان كون (ما اضطروا إليه و ما استكرهوا عليه) غير وزان النسيان يظهر لك ما في كلام بعض الأعاظم من معاصرينا (العلّامة النائيني رحمه اللّه) أمّا كلامه، فهو على ما نقله بعض مقرري بحثه رحمه اللّه حاصله هو أنّ وزان رفع النسيان مع وزان (ما اضطروا إليه و ما استكرهوا عليه) يكون واحدا، و كلها يرفع ما وجد من الامور العدمية المعتبرة عدمها، و بعبارة اخرى يرفع بها خصوص ما اخذ عدمها في المأمور به، و لا تشمل ما اخذ وجودها في المركب، و بعبارة ثالثة يرفع الموانع الموجودة للنسيان بحديث رفع النسيان كما يرفع بما اضطروا إليه و ما استكرهوا عليه

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۷

خصوص ما وجد من المنهيات لاضطرار او اكراه، لا ما ترك لاضطرار أو اكراه و الحال أنّه كان المطلوب فعله، و هكذا في النسيان فإنّه يرفع به كلّ ما وجد من الامور المطلوبة عدمها من باب النسيان، و أمّا إذا ترك ما يكون المطلوب وجودها للنسيان فلا يرفع بالحديث.

و وجه عدم شمول رفع النسيان و ما اضطروا إليه و ما استكرهوا عليه لرفع ما ترك و الحال أنّ المطلوب كان وجوده كما إذا ترك أحدا من الأجزاء و الشرائط من المركب للنسيان أو الاكراه أو الاضطرار، هو أنّ لسان الحديث هو الرفع، و الرفع لا يصدق إلّا في ما كان المرفوع أمرا وجوديا فيرفعه، فإذا وجد شيء يصدق أنّه رفعه أي: جعل وجوده كالعدم، فمعنى رفع الشارع هذه الامور هو رفع حكم ما وجد، فلا بد من تعلق الرفع بأمر وجودي، فكلّما وقع ما كان اقتضائه بحسب وضعه الاولي الشرعي العدم لا الوجود من باب الاضطرار او الاكراه أو النسيان فيرفعه الحديث، و أمّا في غيرها أعني: ما ترك لاجل طروّ أحد هذه الامور الثلاثة و الحال انّه لو لا طرو أحد هذه الامور كان المقتضي إتيانه فلا يرفع برفع النسيان أو الاضطرار أو الاكراه الثابت بحديث الرفع، لأنّ الحديث يكون في مقام الرفع لا في مقام الوضع، و معنى شموله لهذا المورد و رفع ما يكون المطلوب وجوده فترك لأجل طروّ أحد هذه الثلاثة تكون معناه جعل عدمه كالوجود بمقتضي الحديث، و بعبارة اخرى وضع العدم منزلة الوجود، و لا يمكن استفادة ذلك من حديث الرفع، لأنّ لسانه الرفع لا الوضع، فمقتضي ذلك عدم رفع الجزء أو الشرط من المركب لو ترك أحدهما من باب النسيان أو الاضطرار او

الاـكراه، لأـنّ معنى شـمول حـديث الرفع له جعل عـدم الجزء منزلـة وجوده، و كيف يمكن كون الحـديث متكفلا للوضع و الحال أنّ لسانه الرفع، هذا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۸

حاصل كلامه فى وجه شـمول هـذه الفقرات الثلاثـة من الحـديث لرفع الموانع، و عـدم إمكان شـمولها لرفع الجزء و الشـرط إذا صارا متروكين من أجل النسيان أو الاضطرار أو الاكراه.

[فى ردّ كلام المحقّق النائينى ره]

و أمّا وجه فساد كلامه رحمه اللّه فى المقام فأمّا أوّلا كما قلنا ليس وزان رفع النسـيان كوزان رفع ما اضـطروا إليه و ما اسـتكرهوا عليه، لأنّه كما قلنا يتعلق الاضـطرار و الاكراه بالايجاد، فيوجد بهما ما يكون معدوما و متروكا بحسب طبعه، و لا يتعلق بالاعدام فيعدم بسـببه ما يكون من طبعه الوجود لو لا طروّ الاكراه و الاضـطرار، و لهذا قلنا: بأنّ بهما يرفع خصوص ما تحقق و وجد فى الخارج لاضـطرار أو اكراه، و هذا بخلاف النسـيان فإنّ النسـيان يتعلق بما يقتضى الوجود بحسب طبعه، و يكون البناء على إيجاده فتعلّق النسيان به يصير علّة لتركه، فمعنى رفع النسيان رفع هذا الجزء أو الشرط المعلل تركه بالنسيان.

و أمّا ثانيا ما قال فى وجه عـدم شـمول النسـيان إلّا لرفع خصوص ايجاد العـدميات المطلوب عدمها فأتى بها نسـيانا: بأنّ لسان الحديث يكون الرفع لاـ الوضع و إن قلنـا بشـمول هـذه الفقرة لرفع مـا صـار متروكـا فى المركب لأجل طروّ النسـيان و الحال أنّ المطلوب كان وجوده فيه، فيكون معنى ذلك هو الوضع لأنّ معنى رفع الجزء أو الشرط إذا تركا لأجل النسيان هو وضع الشارع عدم الجزء أو الشرط فى هـذا الفرض منزلـة وجودهمـا، و هـذا ممّـا لا يمكن الالتزام به، فاسـد لأنّ معنى رفع الجزء أو الشـرط، أو رفع حكمهما ليس فرض وجود الجزء أو الشـرط حال النسيان بحـديث الرفع، و جعل المعـدوم بمنزلـة الموجود، بل معناه هو عـدم اعتبار هذا الجزء أو الشـرط المنسى من المركب فى هذا الحال فى المركب، و هذا رفع لا الوضع، فلا مجال لما

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۷۹

توهمه، فقد عرفت ممّا مر منا بطلان هذا الكلام، فافهم.

[لا بدّ من حساب كل من الفقرات مستقلا]

ثمّ إنّه نقول لمزيـد التوضيح: بـأنّه كمـا قلنـا سابقـا ليس أمر المرفوعات فى حـديث الرفع بوزان واحـد، بل لا بـدّ من حساب كل منها مستقلا فنقول: بأنّه من جملة المرفوعات فى الحديث هو النسيان.

اعلم أنّ المنسى تارة يكون الموضوع، و تارة يكون الحكم، و تارة يكون المتعلق، و فيما يكون الحكم منسيا إمّا يكون المنسى الحكم الوجـوبى، و إمّـا يكـون الحكم التحريمى، و فى كـل منهمـا إمّـا يكـون الحكم حكمـا نفسـيا، و إمّـا يكون غيريـا، و إذا كـان المنسـى الموضوع فيجىء فيه الاقسام الّتى يتصور فى نسيان الحكم، لأنّ الموضوع المنسى إمّا يكون الموضوع للحكم الوجوبى أو التحريمى، و فى كل منهما إمّا يكون الموضوع موضوعا للوجوب أو الحرمة النفسية، و إمّا يكون الموضوع موضوعا للوجوب أو الحرمة الغيرية.

إذا عرفت هـذه الاقسـام نقول: أما إذا كان المنسـى الحكم النفسـى وجوبيا كان أو تحريميا، و الموضوع للحكم الوجوبى أو التحريمى بناء على شـمول الحديث للأمور العدمية يعنى لما وجد الأمر العدمى نسيانا و الحال أنّه بحسب الدليل الاولى لم يجز ايجاده، ففى كل هذه الاقسام إذا كان المنسى الحكم النفسى أو موضوعه معنى رفعه فى حال النسيان رفع حكمه، لأنّ هذا معنى رفع النسيان.

[فى ذكر الاحتمالات فى المقام]

اشارة

إنّما الكلام فی ما إذا كان المنسی ما تعلق به الوجوب الغیری، أو الحرمة الغیریة و بعبارة اخری یكون الكلام فی ما إذا نسی الجزء أو الشرط أو المانع لشیء، مثلا نسی المكلف السورة فی الصّلاة أو الطهارة فتركهما، أو نسی و أتی بأحد القواطع فأوجده فیها، فهل المرفوع بمقتضی رفع النسیان فی الحدیث هو رفع حكم خصوص

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۲۸۰

المنسی، أو الحكم المركب، أو التفصیل بین كون المنسی جزء أو شرطا و بین كون المنسی مانعا، فیرفع بالحدیث ما ترك نسیانا من الأجزاء و الشرائط فقط، و لا یرفع به ما إذا وجد أحد الموانع نسیانا، أو العكس فیرفع به ما وجد فی المركب نسیانا و الحال أن المطلوب عدمه، لا ما ترك نسیانا ما یكون المطلوب وجوده، فالاحتمالات أربعة.

[الاوّل و الثانی]

الاحتمال الاول: هو رفع الجزء أو الشرط أو المانع حال النسیان بمقتضی الحدیث، و أثره صحة المركب الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع و عدم وجوب الاعادة و القضاء.

الاحتمال الثانی: أن یكون معنی رفع النسیان فی نسیان الجزء أو الشرط أو المانع، و بعبارة اخری فی نسیان ما یكون المطلوب وجوده من باب وجوب المتعلّق بالكل أو منع إیجاده فی المركب هو رفع وجوب المركب فإذا نسی المصلّی مثلا السورة أو الطهارة فتركهما فی الصّلاة، أو نسی كونه فی الصّلاة ففعل المنافی فی الصّلاة، فمعنی رفع هذا النسیان هو رفع حكم المركب، أعنی: رفع وجوب الصّلاة، بمعنی أنّ الصّلاة لم تكن وجوبها فعلیا علیه أصلا، لا أن یكون معنی الرفع هو رفع الوجوب الضمنی الثابت للجزء أو الشرط أو الحرمة الثابتة للمانع، فبناء علی هذا من ترك أحد الاجزاء أو الشرائط أو فعل أحد المنافیات نسیانا، فهو لم یصلّ أصلا لأنّ المركب ینتفی بانتفاء جزئه، و لكن وجوب الصّلاة أعنی: وجوب المركب مرفوع عنه، و أثر هذا الاحتمال هو أنّه لو نسی واحدا منها و بقی نسیانه و استمر إلی انقضاء الوقت فلا قضاء علیه، لعدم وجوب متعلق علی هذا المكلف بالصّلاة علی الفرض، لأنّ الحدیث الرفع رفع الوجوب عن الصّلاة عن الناسی، و بعد عدم الوجوب فلا

تبیان الصلاة، ج۶، ص: ۲۸۱

قضاء علیه، لأنّ القضاء متفرع علی الفوت و علی الفرض لم یكن علیه الصّلاة واجبا علی القاعدة (إلّا أن یدلّ دلیل خاص علی وجوب القضاء علی المكلف فی هذه الصورة).

و أمّا ما لو لم یكن النسیان مستوعبا لتمام الوقت مثل ما إذا صلّی أوّل الوقت و نسی جزء منها، ثمّ بعد إتمام الصّلاة و قبل مضی الوقت تذكر نسیانه الجزء، فمقتضی القاعدة وجوب الاعادة الصّلاة بأجزائها و شرائطها، لأنّ فی هذه الصورة لم یترك الصّلاة كما أنّه إذا نسی أصل الصّلاة فی قطعة من وقتها، ثمّ تذكر بعد ذلك مع بقاء مقدار من الوقت، فهل یمكن أن یقال بعدم وجوب الصّلاة فی ما بقی من الوقت من باب رفع النسیان، فكذلك فی ما إذا ترك الجزء بعد كون معنی رفعه رفع وجوب المركب.

[فی ذكر الاحتمال الثالث و الرابع]

الاحتمال الثالث: رفع خصوص ما إذا ترك الجزء أو الشرط للنسیان بمقتضی رفع النسیان، لا المانع، و وجهه ما قلنا و اخترناه.

الاحتمال الرابع: هو رفع خصوص المانع بمعنی أنّه إذا وجد مانع المركب فی المركب نسیانا كما إذا وجد الضحك فی الصّلاة، فیرفع المانع، و أثره صحة الصّلاة مع وجود المانع نسیانا كما اختاره بعض الأعاظم و قدمنا وجهه و ما فیه من الاشكال.

إذا عرفت ذلك فالحق هو الاحتمال الثالث، و هو شمول رفع النسیان لخصوص الأجزاء و الشرائط، فلو ترك جزء أو شرطا من

المركب المأمور به نسيانا يكون مرفوعا، و أثر رفعه هو عدم اعتبارهما حال النسيان، و عدم وجوب الاعادة و لا ـ قضاء المركب بتركهما، و أمّا الموانع فلا يشملها الحديث لما قدمنا من كون النسيان متعلقا بأمر وجودى فيتركه الناسى لطرو النسيان، و أمّا وجود ما ينبغى تركه فلا

تبيان الصلاة، ج۶، ص: ۲۸۲

يكون بنفسه مستندا إلى نسيانه فلا يشمل حديث الرفع للموانع.

هذا تمام الكلام فى قواطع الصّلاة، و عطف عنان الكلام إلى مبحث الخلل و الحمد للّه و الصّلاة و السلام على رسوله و آله و اللعن على اعدائهم و قد فرغنا من مبحث القواطع فى ربيع الأوّل ۱۳۷۵ و أنا الفقير الذليل على الصافى الگلپايگانى عفى عنه.

تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء السادس من كتاب تبيان الصّلاة و يتلوه الجزء السابع فى الخلل و وجوب المتابعة فى الجماعة و قضاء الصّلاة

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

الجزء السابع

[تتمة كتاب الصلاة]

المقصد الرابع فى الخلل فى الصّلاة

اشارة

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ* الحمد للّه رب العالمين و الصّلاة و السلام على عبده و رسوله محمد خاتم المرسلين و النبيين و على آله الطيبين الطاهرين و اللعنة على أعدائهم و مخالفيهم من الآن إلى يوم الدين، و بعد هذا جملة ممّا استفدته من بحث سيدنا الأعظم و استادنا المعظم رئيس الملة و مجدّد المذهب فى القرن الرابع عشر الّذى شيّد اللّه بوجوده الدين و نصر ببركته المسلمين آية اللّه العظمى الحاج آغا حسين الطباطبائى البروجردى متع اللّه المسلمين بطول بقائه الشريف إن شاء اللّه تعالى فى الخلل مع بعض ما خطر ببالى القاصر أقل أهل العلم على الصافى الگلپايگانى، فنقول بعونه تعالى:

اعلم أنّ الاخلال فى الصّلاة يتحقّق و يحصل بالاخلال بما يعتبر فيها وجودا أو عدما بأن يحصل الخلل فيها إمّا بترك جزء من أجزائها، أو شرط من شرائطها، أو فعل مانع من موانعها، و أمّا الزيادة فى الصّلاة فلا تكون من الخلل فى حدّ ذاتها، نعم لو دلّ دليل على عدم جواز الزيادة فتعدّ الزيادة من أفراد الخلل باعتبار كونها على هذا من جملة موانع الصّلاة.

ثمّ إنّ كل من يكون مسلما، و يكون بانيا على إتيان الصّلاة و إطاعة أمر المولى فلا يخلّ بما يعتبر فى الصّلاة عمدا، فمن أخلّ بما يعتبر فيها عمدا لا يكون بنائه إتيان الصّلاة رأسا، لا أنّه يصلّى و مع ذلك يخلّ ببعض ما يعتبر فيها، فلا يوجد الاخلال العمدى بناء على هذا، فلا حاجة لاطناب الكلام فى الاخلال العمدى فى الصّلاة.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸

إذا عرفت ذلك كله نقول بعونه تعالى و توفيقه مقدمة: بأنّ منشأ العمدة فى الخلل الواقع فى الصّلاة هو السهو، لأنّ الاخلال بما يعتبر فيها وجودا أو عدما يكون منشأه السهو و الذهول عن الواقع حتّى فى ما يعرض الشّك فى الصّلاة فى ركعاتها له و غيرها يكون منشأه السهو، لأنّ منشأ الشّك أيضا يكون السهو و الذهول عن الواقع فيشك فى شيء، لأنّ كلا من الجهل بالموضوع سواء يكون جهلا

مركبا أو بسيطا، أو يكون السهو المسبوق المرتفع فى الزمان اللاحق يكون منشأه السهو، أعنى: ذهوله عن الواقع و غروب الواقع عن نظر الشخص، غاية الأمر تارة يعرض السهو للشخص، ثمّ يذهب سهوه و يتوجه و يلتفت بما سهاه، كما إذا سها عن الركوع أو غيره فى الصّلاة، ثمّ بعد الفراغ أو قبله التفت بسهوه الركوع سابقا، ففى هذه الصورة ذهب سهوه و التفت بعد سهوه باخلاله بالركوع المعتبر فى الصّلاة، فحصل الاخلال فيها، و كما ترى يكون السهو و ذهوله عن الركوع منشأ لهذا الخلل.

و تارة يسهو و يذهل عن الواقع، و لكن لا يذهب سهوه بعد، و لكن لأجل طرو هذا السهو يتخيل و يعتقد على طرف لجهله المركب، مثلا- صار السهو و ذهول الواقع موجبا لتركه الركوع فى الصّلاة، و صار سهوه هذا موجبا لاعتقاده باتيان الركوع، فهو مع بقاء سهوه يعتقد إتيان الركوع، و يكون جاهلا مركبا لاعتقاده خلاف ما هو الواقع، و يكون هذا الجهل من باب سهوه الواقع و ذهوله عن خاطره و هو عدم إتيانه الركوع فهو فى هذا الحال جاهل بالجهل المركب و منشأه السهو.

ففى هذه الصورة إما يبقى الشخص على جهله المركب إلى آخر عمره، فهو من باب جهله المركب لا يلتفت بوقوع خلل فى صلاته حتّى يسأل عن حكمه، و إمّا يرتفع سهوه، و يدرى عدم إتيانه الركوع و يذهب جهله المركب أيضا، و يلتفت بوقوع خلل فى صلاته لأجل طروّ السهو له، فهذا القسم أيضا من جملة الصور

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹

الّتى صار السهو منشأ للخلل، و يكون داخلا فى السهو، لأنّه واقع تحت جامع السهو، و هو ذهول الواقع و غروبه.

و تارة يكون طروّ السهو منشأ للجهل البسيط لا المركب و بعبارة اخرى يصير منشأ للشك مثلا لو فرض أنّ المصلّى سها عن الركوع و لم يأت به، و لكن بعد هذا السهو و غروب الواقع عنه يصير شاكا و مرددا فى إتيان الركوع و عدمه، فهو و إن كان شاكا و جاهلا بالجهل البسيط، لأنّ فى الجهل البسيط يكون الشخص شاكا و يكون منشأ شكه طروّ السهو و غروب الواقع عن نظره، فيحصل الاخلال فى صلاته لأجل الشّك و الجهل، و لكن منشأ هذا الخلل هو سهوه، فهذا القسم أيضا من أقسام الاخلال السهوى.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ منشأ الخلل فى الصّلاة من جهة ترك الجزء و الشرط، أو وجود المانع هو السهو و ذهول الواقع، سواء ارتفع السهو و توجه بالخلل بعد الصّلاة أو بعد مضى محلّ لا يتمكن معه من إعادة ما ترك، أو اعتقد من أجل سهوه للواقع بأنّه أوجد الجزء أو الشرط و الحال أنّه لم يوجدهما، أو ترك المانع و الحال انّه فعله لأجل سهوه الواقع.

و بعبارة اخرى صار السهو سببا لجهله المركب، أو صار السهو سببا لجهله البسيط و الشك فى إتيان ما يعتبر وجوده، أو ترك ما يعتبر عدمه فيها، لأنّه بعد عدم وجه لجعل العمد من جملة أسباب الخلل لما قلنا من أنّه كيف يتعمد الشخص البانى على إتيان الصّلاة المأمور به فى ترك ما يعتبر وجوده فيها، أو فعل ما يعتبر عدمه فيها، نعم يمكن ذلك إذا لم يكن بانيا على امتثال الصّلاة و إن كان كذلك فهو لم يصلّ أصلا، لا أنّه يصلى و يخلّ بأجزائها و شرائطها، و بعد خروج العمد لا وجه لجعل الشك موجبا من موجبات الخلل فى قبال السهو، لما قلنا من أنّه أيضا داخل فى

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰

السهو، لأنّ السهو ربما يوجب الجهل البسيط بالموضوع، فيشك لأجل السهو فى أمر فى الصّلاة فتكون النتيجة أنّ موجب الخلل هو السهو بأقسامه المتقدمة، و يدخل فيه الشك فى الموضوع أيضا.

و ممّا قلنا من كون منشأ الشّك فى الموضوع السهو عنه و ذهوله عن الواقع يظهر لك أنّ ما ورد فى بعض الأخبار من التعبير بالسهو فى مقام الشك، مثلا قال (رجل يسهو فيشك بين الثلاث و الأربع) يكون على وجه الحقيقة، و لا وجه لحمله على المجازية كما تخيّله بعض الفقهاء قدّس سرّهم، لأنّه بعد كون منشأ الشّك فى الشّك فى الموضوع هو السهو و ذهول الواقع، فيصح أن يقال (رجل يسهو فيشك) لأنّ منشأ شكه السهو، فافهم.

إذا تأمّلت فى ما بيّنا لك من أنّ الجهل بالموضوع بقسميه يكون مستندا بذهول الواقع و السهو عنه نقول: أمّا الجهل المركب منه فما

دام يكون الجاهل باقيا فى جهله فلا يلتفت على خلل حتّى يسأل عن تكليفه، و أمّا إذا التفت بجهله و أنّه سها عن الواقع فهو السهو الّذى ارتفع، و هو القسم المتعارف من السهو، و الفرد الواضح منه، و أمّا الجهل البسيط فى الموضوع فكما قلنا منشأه السهو أيضا، و حيث إنّ طروه من جهة السهو يوجب الخلل فى الصّلاة، فينبغى أن يعلم حكم الخلل الحاصل فى الصّلاة من أجل السهو فى هذا القسم، و حيث إنّ فى المقام تكون رواية معروفة، و يكون التعرض لها و فهم المراد منها و مقدار دلالتها مفيدا لنا فى فهم حكم الخلل الواقع فى الصّلاة، و لو فرض شمول الرواية لهذا القسم من السهو أى: الجهل البسيط فى الموضوع، يفهم حكمه أيضا من الرواية فعلى هذا ينبغى التعرض لهذه الرواية، و هى الحديث المعروف بحديث (لا تعاد) فنقول بعونه تعالى: بأنّ الكلام فى الخلل يقع فى طىّ امور:

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱

الأمر الأول

فى بعض القواعد الراجعة إلى الخلل

اشارة

و الكلام فى هذه القواعد يقع فى طى امور:

[الأمر الأول: فى حديث لا تعاد]

اشارة

الامر الاول: روى زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: لا تعاد الصّلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثمّ قال: القراءة سنة، و التشهد سنة فلا ينقض السنة الفريضة). «۱»

و التكلم فى دلالتها يقع تارة فى المستثنى منه، و تارة فى المستثنى،

أمّا الكلام فى المستثنى منه فيقع فى جهات

الجهة الأولى: [يقع الكلام فى حديث لا تعاد فى المستثنى و المستثنى منه]

فى أنّ المراد من المستثنى منه هو خصوص ما يعتبر وجوده فى الصّلاة أو الاعم منه و مما يعتبر عدمه فيها، و بعبارة اخرى لا يجب الاعادة فى غير ما استثنى إذا كان ما ترك جزء أو شرطا منها، أو يعم الموانع أيضا، فلو تكلم فى

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱ من ابواب القواطع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲

الصّلاة ناسيا مثلا فلا يجب الاعادة بمقتضى الحديث.

الجهة الثانية: هل الحديث يشمل جميع الحالات الممكنة طروها للشخص أو لا؟

اشارة

و بعبارة اخرى لاـ يجب الاعادة فى غير ما استثنى سواء كان منشأ الترك السهو و النسيان أو الجهل، بل و لو كان منشأه العمد، فمن ترك جزء أو شرطا عامدا فلا يجب عليه الاعادة بمقتضى الحديث، أو يشمل غير العامد من الجاهل و الشاك و الناسى، سواء كان جاهلا أو شاكا أو ناسيا للحكم أو للموضوع، أو لا يشمل إلّا خصوص الناسى.

الحق هو احتمال الثالث، أمّا خروج العامد عن الحديث فواضح، لأنّه لا معنى لكون الشخص فى مقام امتثال أمر مولاه و إتيان الصّلاة، و مع ذلك يخلّ بأجزائها و شرائطها عمدا، و كيف يتقرب بها مع كونه تاركا لما يعلم دخله فيها، و كيف يشمل

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳

الحديث العامد، لأنّ شموله له مخالف مع إرادته اعتبارها فيها، فان كان الحديث يشمل العامد يكون لازمه عدم اعتبار الأجزاء و الشرائط المعتبرة غير الخمسة المستثناة فى الصّلاة من رأس، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

[لا يشمل الحديث العامد و الشاك]

و أمّا الشاك فى الحكم و الجاهل المقصر فى الحكم فأيضا خارجان عن مورد الحديث، لأنّ وظيفتهما رفع الشّك و الجهل قبل الصّلاة، و ظاهر الحديث هو أنّ كل من يدرى أحكام الصّلاة و يكون بسدد امتثال أمرها المتعلّق به، ثمّ ترك ما اعتبر فيها لأجل طروّ بعض ما يطرأ الانسان قهرا، و لا يكون الانسان خاليا عنه، ففى هذه الصورة لا يجب عليه الاعادة فى غير الخمسة، و الشاك فى الحكم و الجاهل به لا يدرى من رأس ما هو تكليفه و حكمه و وظيفته، فهما خارجان عن مورد الحديث، نعم يمكن أن يدعى بأنّ الجاهل القاصر فى جهله بالحكم بجزئية جزء أو شرطية شرط من أجزائها، و شرائطها فيها المغفول عنها غالبا، بحيث لا يتخيل دخله فيها و إخلال فيها لو تركه لا يجب عليه الاعادة بمقتضى الحديث لو تركه، و لكن هذا أيضا مشكل.

و أمّا الجاهل البسيط فى الموضوع، أعنى: الشاك فى الموضوع، و هو قسم من اقسام السهو كما بينا لك فهو أيضا خارج عن الحديث، لأنّه بعد عدم كون المستثنى منه مذكورا فالقدر المتيقن لا يكون إلّا الصورة الّتى نبيّن لك، و هى خصوص صورة النسيان الطارى الموجب لذهول الواقع و سهوه و ترك ما يعتبر وجوده فيها لاجل السهو، ثمّ التفت إلى تركه و هو الجهل المركب فى الموضوع، فالحديث لا يشمل إلّا هذه الصورة من الصور المذكورة.

الجهة الثالثة: [هل يشمل الحديث لصورة إتمام الصّلاة ثمّ تذكر أو فى أثناء الصّلاة]

اشارة

هل الحديث يدلّ على عدم وجوب الاعادة فى المستثنى منه

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴

إذا كان السهو الطارى الباعث لترك الجزء أو الشرط باقيا إلى أن يتم المصلّى صلاته، ثمّ بعد الصّلاة يتذكر ترك الجزء أو الشرط، أو يشمل صورة تذكره فى أثناء الصّلاة بعد بلوغه إلى موضع لا يتمكن معه من التدارك.

و بعبارة اخرى حيث يكون لكلّ ما اعتبر فى الصّلاة موضع يمكن اتيانه فى هذا الموضع، بحيث ما دام يكون المصلّى فى هذا الموضع لاـ يقال: بأنّه مضى محلّ إتيانه- و يأتى الكلام إنشاء اللّه فى أنّه متى يكون محلّ كل جزء باقيا، و متى مضى محل إتيانه- مثلا لو قلنا بأنّ المصلّى ما لم يدخل فى الركوع يكون محل إتيان الفاتحة باقيا، و بعد الدخول فى الركوع مضى محلّ إتيانها.

فعلى هذا يكون الكلام فى الجهة الثالثة فى أنّ مفاد حديث (لا تعاد) هو عدم وجوب الاعادة فى المستثنى منه فى خصوص ما إذا طرأ

السهو و ترک الجزء أو الشرط و استمر النسيان إلى أن تتمّ الصّلاة، ثمّ تذكر المصلّى ترک الجزء أو الشرط، أو يعم هذه الصورة و الصورة الّتى طرأ النسيان و ترک المصلّى لأجله الجزء أو الشرط و تذکر بعد مضى محل إتيانه مع عدم خروجه عن الصّلاة بعد، كما إذا نسى القراءة و تذكر بعد الدخول فى الركوع.

قد يقال: باختصاص الحديث بالصورة الاولى اقتصارا على ظاهر لفظ (لا تعاد) لأنّ ظاهره كون مورد الحديث ما لو لا الحديث لكان مورد إعادة الصّلاة، و الاعادة تصدق فى ما إذا تمت الصّلاة فان وقعت على وجهها يقال لا إعادة، و إن تقع على غير وجهها يقال: عليه الاعادة، و أمّا فى ما إذا تذكر فى أثناء الصّلاة نقصها بعد مضى محلّ تدارک ما صار موجبا لنقصها، فإن كان هذا النقص موجبا لعدم الاكتفاء بهذه الصّلاة فلا يقال: أعد الصّلاة، كما أنّه لو اكتفى الشارع بها لا يقول

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵

(لا تعاد) بل يقول: استأنف الصّلاة، أو بطلت الصّلاة أو لا تستأنف، أو لم تبطل الصّلاة، فالتعبير فى الحديث بلا تعاد ظاهر فى كون مورد عدم الاعادة فى المستثنى منه هو ما إذا ارتفع النسيان بعد إتمام الصّلاة.

[الحقّ شموله لكلا القسمين]

و لكن نقول: بأنّ الحق شمول الحديث لكل من الصورتين لأنّه بعد كون مفاد الحديث هو الفرق فى السهو بين بعض الأجزاء و الشرائط مع بعضها فى أنّ نقص بعضها غير موجب للاعادة، و بعضها موجب للاعادة، فيبقى الكلام فى أنّه هل تكون خصوصية التذكر للسهو بعد الصّلاة دخيلة فى هذا الحكم أم لا، و يمكن دعوى الجزم بعدم الفرق فى الحكم بين تذكر النقص فى أثناء الصّلاة أو بعدها، فظاهر (لا تعاد) و إن فرض كونه مورد التذكر بعد الفراغ، و لكن ندرى عدم دخل هذه الخصوصية فى الحكم، فبالغاء الخصوصية نحكم بكون الحكم فى كلتا الصورتين.

و قد يقال فى وجه شمول الحديث لصورة رفع النسيان بعد مضى محلّ التدارک فى أثناء الصّلاة: بأنّ ذيل الحديث و هو قوله عليه السّلام (القراءة و التشهد سنة فلا ينقض السنة الفريضة) يدلّ على ذلک، لأنّ المستفاد من هذه الفقرة هو كون عدم الابطال و الاعادة فى المستثنى منه كونه سنة، لأنّ القراءة و التشهد من جملته، فاذا كان ذلک علة الحكم، فلا فرق بين التفاته بسهوه بعد مضى محل تدارک المنسى أو بعد الصّلاة.

و فيه أنّ المستفاد من الذيل ليس إلّا كون ترک القراءة و التشهد غير مبطلين من باب عدم ورود نقص بالفريضة، أى: بفرض اللّه تعالى بسبب السنة أى: فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و هذا لا يدلّ إلّا على الفرق بين السنة و الفريضة فى الجملة، و امّا كون الفرق من حيث الحكم بينهما فى أىّ مورد و مع ایّ شرط فلا دلالة له عليه، فافهم فقد ظهر لک ممّا مر شمول الحديث لكل من الصورتين المتقدمتين.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۶

ثمّ إنّه يتفرع على شمول الحديث لصورة طروّ النسيان و ترک جزء أو شرط، ثمّ حصول التذكر فى أثناء الصّلاة بعد مضى محل تداركه، أمر و هو أنّه ما المراد من المحلّ الّذى يكون محلا للجزء و الشرط بحيث لو أتى به يقع فى محلّه، و أين المحل الذى لو بلغ به مضى محل تداركه، بحيث لو تذكر النقص فى هذا الموضع لا يجب عليه الاعادة بمقتضى حديث (لا تعاد).

[فى المراد من المحل الّذى إذا مضى لا يمكن التدارک]

و اعلم أنّ هذه الجهة أى: فهم أنّ ما هو محل إمكان تدارک المنسى، و ما هو محل عدم إمكان تداركه مشترک بين المستثنى و المستثنى منه من حديث (لا تعاد) قد يقال فى الميزان فى مضى محل التدارک و عدمه: بأنّه فى كل مورد يوجب تدارک ما نقص من

الأجزاء الزيادة فى الصّلاة فقد مضى محلّ تداركه، و أمّا لو لم يوجب تداركه وقوع فعل زيادة فى الصّلاة فلم يمض محل التدارك.

[فى أنّ ما لا يمكن إتيان المنسى إلّا بإتيان الصّلاة فقد مضى المحل]

اشارة

ثمّ إنا نقول فى الضابط فى مضى محل التدارك و عدمه بانا نحاسب أوّلا بعض الصغريات الّذى يكون مضى محل تداركه بلا إشكال، ثمّ نتكلم و نحاسب بعض الصغريات الّذى يكون محل الاشكال، فنقول بعونه تعالى: لو نسى ذكر الركوع أو الطمأنينة منه و استمر نسيانه إلى أن رفع راسه من الركوع، ثمّ تذكر ترك الذكر او الطمأنينة، فنقول: إنّه بعد عدم دخل الذكر أو الطمأنينة فى صيرورة الركوع جزء للصّلاة و ركنا، بل هما واجبان من واجبات الصّلاة (أو الركوع) فوقع الركوع صحيحا أى: واجدا للصحة التأهلية و جزء للصّلاة و إن صار الذكر أو الطمأنينة منسيا، فاتيان الذكر المنسى أو الطمأنينة المنسية لا يمكن إلّا باعادة الصّلاة و إتيان الركوع فيها و الذكر و الطمأنينة لأنّه لا يمكن تداركهما فى محلهما فى ما بيده من الصّلاة و إن فرض جواز إتيان ركوع آخر، و فرض عدم كون زيادة الركوع مبطلا، لأنّه لو

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷

أتى بركوع آخر و أتى بالذكر و الطمأنينة فيه فما وقعا فى محلهما، لأنّ محلهما فى الركوع الّذى يصير جزء للصّلاة، و هو الركوع الماتى به أوّلا المنسى فيه الذكر و الطمأنينة لا الركوع الثانى، لأنّ الثانى ليس جزء لها فلا أثر فى إتيانهما فيه، فان فرض لزوم إتيانهما مع رفع راسه من الركوع فلا يمكن إلّا باعادة الصّلاة، و إذا كان تداركهما غير ممكن إلّا باعادة أصل الصّلاة، فمقتضى حديث (لا تعاد) بناء على شموله للأثناء هو عدم وجوب إعادة الصّلاة لأجلهما.

و مثله إذا نسى الذكر أو الطمأنينة فى السجدة الثانية، فكما قلنا لا يمكن تداركهما فى محلهما لأنّ محلهما هو فى السجدة الّتى نسيهما فيها، فلو أتى بسجدة اخرى و لم تكن زيادة فى الصّلاة لا يمكن تداركهما فى محلّهما، لأنّ محلهما مضى حيث إنّ محلهما فى السجدة الواقعة جزء للصّلاة و هى صارت مأتى بها، فلا يبقى محل لهما إلّا باعادة الصّلاة، و على الفرض مقتضى حديث (لا تعاد) عدم الاعادة لأجلهما لأنّهما من جملة المستثنى.

و إن أردت أن تعلم أنّ الميزان فى بقاء محلّ التدارك و عدم بقائه هو ما قلنا، لا ما قال بعض من أنّه كلما يوجب تداركه للزيادة فقد مضى محل تداركه و إلّا فلا، فانظر إلى ما إذا صار الذكر فى السجدة الثانية مثلا منسيا، فلو أتى بسجدة اخرى لم يكن هذا من الزيادة المبطلة لعدم كون زيادة سجدة واحدة موجبة لابطال الصّلاة، و مع ذلك مضى محل التدارك الذكر لما قلنا من عدم إمكان تداركه فى محل الموظّف من الشرع إلّا باعادة الصّلاة، و الحديث يدلّ على عدم وجوب الاعادة.

فقد ظهر لك ممّا مر أنّ الضابط فى مضى محل التدارك هو كل مورد لا يمكن إتيان الجزء المنسيّ فى محله المعهود له فى الصّلاة إلّا باعادة الصّلاة، فان كان الجزء

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸

المنسيّ من الخمسة المستثناة فى الحديث يجب الاعادة لتداركه، و إن كان من جملة المستثنى منه لا يجب الاعادة. «۱»

و لو دخل فى السجدة الاولى أو رفع الرأس منها، ثمّ تذكر نسيان الركوع، فلو قلنا بكون وقوع هذه السجدة جزء للصّلاة موقوفا و مشروطا بوقوعها بعد الركوع و بعبارة، اخرى تكون صحتها التأهلية موقوفة بوقوعها بعد الركوع و أنّ الركوع تقدّم عليها، فتكون الوظيفة رفع اليد عن هذه السجدة و إتيان الركوع ثمّ السجدتين بعده، و تكون الصّلاة صحيحة، لأنّ من ناحية الركوع لم يقع خلل فى الصّلاة بعد إتيانه، و أمّا من ناحية السجدة فالمأتى بها ثانيا بعد الركوع تتصف بوصف الجزئية للصلاة و لا تكون زيادة فيها، و المأتى بها قبل الركوع من باب نسيان الركوع فهى أيضا لم تكن زيادة، لأنّها متى وجدت ما وجدت متصفة بالوصف الزيادة، بل بعد اتيانها

صارت زيادة و الزيادة المبطلة هى ما إذا وجدت وجدت متصفة بالزيادة.

و أمّا لو قلنا بعدم دخل وصف البعدية للركوع فى صيرورة السجود جزء، و بعبارة اخرى لا تكون اتصاف السجود بالصحة التأهلية موقوفا بترتبه على الركوع فى الوجود فعلى هذا فى الفرض وقع السجود متصفا بالصحة التأهلية و وقعت جزء للصّلاة، فالركوع المنسى لا يمكن تداركه فى هذا الحال، أى: فى حال كونه فى

---

(۱)- أقول: كما قلت بحضرته مد ظله العالى: ما أفاده يكون ضابطا لمضى محل التدارك و عدم مضيه، و لكن ليس ما أفاده من عدم كون السجدة الثالثة زيادة فى الفرض الّذى نسى الذكر فى السجدة الثانية بتمام، لأنّه بعد إتيان السجدتين و وقوعهما جزء فإن أتى المصلّى سجدة اخرى تكون زيادة فى الصّلاة و موجبة لبطلانها، لأنّ زيادة سجدة واحدة عمدا زيادة مبطلة للصّلاة، نعم يصح هذا الكلام فى الفرض الآتى. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹

السجدة الاولى أو بعد رفع الرأس منها إلّا باعادة الصّلاة لأنّه لو أتى بالركوع بعد هذه السجدة فما أتى به فى محله، لأنّ محله قبل السجود، و إن أتى به، ثمّ يأتى السجدة الاولى بعده ثانيا فأيضا ما وقع الركوع فى محلّه لأنّ محله قبل السجود الّذى هو جزء للصّلاة، و على الفرض فالسجدة الّتى تكون جزء لها هى ما وقعت قبل الركوع المنسى لا السجدة الّتى يأتى بها بعد الركوع، فلا يمكن تدارك الركوع فى محله إلّا باعادة الصّلاة، و مقتضى الحديث هى إعادتها لأنّ الركوع من الخمس.

و أمّا إن كان الضابط فى مضى محل التدارك هو كل مورد يصير التدارك موجبا لوقوع الزيادة فى الصّلاة ففى هذا المورد لم يمض محلّ التدارك، لأنّ السجدة الواقعة قبل الركوع المنسى لم تكن زائدة لوقوعها فى محلّه فلم تقع زيادة، و مع ذلك مضى محل التدارك.

[الحقّ ما ذهب إليه المشهور فى المورد]

فمن هنا يعلم أنّ الضابط فى مضى محلّ التدارك و عدمه ما قلنا فظهر لك أنّه لو قلنا بعدم دخل تقدم الركوع على السجود فى صيرورة السجود جزء (او تأخرها دخيلا فى صيرورتها جزء للصّلاة) فلا يمكن تدارك الركوع فى الفرض فتكون الصّلاة فاسدة و لا بدّ من استينافها، فعلى هذا يكون الحق ما ذهب إليه المشهور من بطلان الصّلاة بترك الركوع إذا تذكر فى السجدة الاولى أو بعد رفع الرأس من الاولى، كما كانت باطلة إذا تذكر بعد السجدة الثانية ترك الركوع، و لكن قد يقال بعدم بطلان الصّلاة فى الفرض، أى: فرض التذكر فى السجدة الاولى أو بعد رفع الرأس منها لما بيّنا احتماله من كون تقدم الركوع على السجود دخيلا فى صيرورة السجدة جزء للصّلاة و متصفة بالصحة التأهلية، فيقال على هذا كما بيّنا بأنّه لم يمض بعد محل تدارك الركوع، و لا توجب السجدة فساد الصّلاة لعدم كونها من الزيادة

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۰

المبطلية، فما نقول فى المقام.

[فى ذكر موارد حكم نسيان بعض الأجزاء]

اشارة

ثمّ إنّ حكم نسيان بعض الأجزاء من حيث الاتيان فى المحل الممكن تداركه و عدم البطلان فى ما مضى محل تداركه، و عدم لزوم قضاء المنسى، أو لزوم قضاء المنسى فقط، أو بطلان الصّلاة إذا مضى محل تداركه منصوص لدلالة بعض الأخبار عليه بالخصوص غير

حديث (لا تعاد) و نحن نتعرض لهذه الموارد إنشاء اللّه تعالى و هو الموفق و المعين:

المورد الأول: نسيان تكبيرة الإحرام.

اشارة

اعلم أنّ مقتضى حديث (لا تعاد) هو وجوب الاعادة فى نسيان الوقت، و الطهور، و القبلة، و الركوع، و السجود، فما ذكر فى المستثنى من الحديث الواجب فيه إعادة الصّلاة لو نسيه من الأجزاء و شرائط الصّلاة لا يكون إلّا الركوع و السجود، و لا تعرض فى المستثنى من تكبيرة الاحرام أصلا، فلو كنا نحن و هذا الحديث كان المقتضى عدم وجوب إعادة الصّلاة بنسيان تكبيرة الاحرام، لأنّها من جملة المستثنى منه من الحديث باعتبار شمول المستثنى منه لها أيضا.

لكن وردت روايات خاصة الدالّة على بطلان الصّلاة بنسيان تكبيرة الاحرام، و قبل التعرض لذكر روايات الباب و بيان المختار نقول: بأنّه لم يتعرض للمسألة فى الصدر الأوّل أى: فى زمن صحابة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أحد من المسلمين، نعم تعرض لها من التابعين الزهرى، و من تابعى التابعين الاوزاعى، و قالا: بأنّ المصلّى لو نسيها إلى أن كبر تكبير الركوع يجزى عنها تكبير الركوع.

و أمّا عندنا فقد ادعى عدم الخلاف فى كون الاخلال بها مبطلا عمدا و سهوا،

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۱

و يظهر من كلام المحقق رحمه اللّه فى المعتبر «۱» أنّ هذا قول علماء الاسلام غير الزهرى و الاوزاعى.

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

اشارة

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ بعض الروايات تدلّ على ذلك، أعنى: على بطلان الصّلاة بتركها نسيانا.

الرواية الاولى: و هى ما رواها جميل عن زرارة (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: يعيد). «۲»

الرواية الثانية: و هى ما رواها العلاء عن محمد عن أحدهما عليهما السّلام (فى الّذى يذكر أنّه لم يكبر فى أوّل الصّلاة، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن). «۳»

الرواية الثالثة: و هى ما رواها عبيد بن زرارة (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أقام الصّلاة فنسى أن يكبر حتّى افتتح الصّلاة، قال: يعيد الصّلاة). «۴»

الرواية الرابعة: و هى ما رواها على بن يقطين (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصّلاة حتّى يركع، قال: يعيد الصّلاة). «۵»

الرواية الخامسة: و هى ما رواها عمار (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۵۱.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۵)- الرواية ۵ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲

سها خلف الامام فلم يفتتح الصّلاة، قال: يعيد الصّلاة و لا صلوه بغير افتتاح) «۱» لان بها يطلق افتتاح الصّلاة.

الروايـة السادسـة: و هى مـا رواهـا أبان عن الفضل بن عبـد الملك أو ابن أبى يعفور عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (أنّه قال فى الرجل يصلى فلم يفتتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع؟ قال: لا، بل يعيد صلاة إذا حفظه أنّه لم يكبر). «۲»

الروايـة السابعة: و هى الرواية الّتى رواها ذريع بن محمد المحاربى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (قال: سألته عن الرجل يسـنى أن يكبر حتّى قرأ، قال: يكبر). «۳»

بنـاء على دلالتهـا على أن يكبر و لاـ يعتنى بمـا أتى من القراءة، و أمّـا لو كان المراد أن يكبّر بعـد القراءة، فلا يكون لسانها مثل اللسان الروايات المتقدمة.

[المستفاد من الأخبار بطلان الصّلاة بنسيان تكبيرة الإحرام]

و المستفاد من هذه الأخبار بطلان الصّلاة بنسيان تكبيرة الاحرام سواء أتى تكبير الركوع أم لا.

و مفادها بطلانها بنسـيانها سواء دخل فى الركوع أم لا إلّا روايـة على بن يقطين فإنّ مورد السؤال فيها ما إذا دخل فى الركوع ثمّ تذكر نسيانها، و هذا لا يوجب اختصاص البطلان بصورة استمرار النسيان إلى أن يدخل فى الركوع).

و فى قبال هذه الطائفة من الأخبار بعض الروايات.

الرواية الأولى: و هى ما رواها حريز بن عبد اللّه عن زرارة

عن

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳

أبى جعفر عليه السّـلام (قـال: قلت له: الرجـل ينسـى اوّل تكبيرة من الافتتـاح، فقـال: إن ذكرهـا قبل الركوع كبر ثمّ قرأ، ثمّ ركع، و إن ذكرها فى الصّـلاة كبرها فى قيامه فى موضع التكبير قبل القراءة و بعـد القراءة، قلت: فإن ذكرها بعد الصّـلاة، قال: فليقضـها و لا شـىء عليه). «۱»

و فى هـذه الروايـة اضـطراب، فمـا المراد أوّلاـ من قوله (الرجـل ينسـى أول تكبيرة من الافتتـاح) لأـنّه إن كان نظره من أوّل تكبيرة من الافتتـاح، هو تكـبيرة الاـحرام فيكون لاـزمه كون كـل واحـد من التكبيرات الثلاثـة أو الخمسـة أو السـبعة تكبيرة الاـحرام و هو مختـار المجلسـى الاـول، و إن كـان المراد من تكبيرة الافتتـاح الّتى فرض نسـيان أو لهـا هو التكبيرات المسـتحبة لا خصوص تكبيرة الافتتاح، فليس مربوطا بما نحن بسدده، و على كل حال فما معنى نسـيان (أوّل تكبيرة من الافتتاح) لأنّه من ينسى ينسى الآخر لا الأوّل لأنّه يأتى بالاول أوّلا و إن ترك أحدها نسيانا فيقال:

ترك الآـخر لاـ الأـوّل إلّـا إذا كـان نظر السائـل من (أوّل تكبيرة من الافتتـاح) هو الاشـارة إلى تكبيرة الاحرام بناء على كون الأوّل من السبع هو تكبيرة الاحرام، و هو قول الشّيخ البهائى رحمه اللّه فى التكبيرات السبع، و لا دليل عليه.

و ثانيا ما المراد من قوله عليه السّلام فى الرواية (و إن ذكرها فى الصّلاة كبرها فى قيامه فى موضع التكبيرة قبل القراءة و بعد القراءة) و

هل المراد من تذكره فى الصّلاة هو بعد الركوع، فإن كان ذلك فيكون لازم هذه العبارة عدم كون المصلّى قبل الركوع فى الصّلاة، ثمّ المراد من قوله (كبر فى قيامه الخ هو أنّه يؤتى بها حال القيام لا حال

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۴

الركوع و السجود، أو بينهما، و بعد ذلك كله.

نقول: و أمّا ثالثا فقوله (فإن ذكرها بعد الصّلاة، قال: فليقضها و لا شيء عليه) كيف يمكن الأخذ به لعدم عامل به و لا بفقرتها السابقة من إتيانها لو تذكر فى الصّلاة أى: بعد الركوع على ما احتملنا، و حمل قوله (فليقضها) على الأمر بقضاء الصّلاة كما احتمله الشيخ رحمه اللّه فلا نجد له وجها (مضافا إلى أنّه إن كان المراد قضاء الصّلاة، فما المراد من قوله عليه السّلام (و لا شيء عليه) لأنّه لو أتى بالصّلاة فلا شيء عليه قهرا و لا حاجة إلى أن يقال (لا شيء عليه) إلّا أن يحمل القضاء المذكور فى الرواية على القضاء المصطلح و لا شيء عليه، أى: لا عقاب عليه بتركها فى الوقت نسيانا).

و على كل حال يدلّ صدر الرواية على وجوب إتيانها لو تذكر قبل الركوع تركها سواء أتى بتكبير الركوع أم لا.

الرواية الثانية: و هى ما رواها عبيد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: سألته عن رجل نسى أن يكبر حتّى دخل فى الصّلاة، فقال: أ ليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: فليمض فى صلاته). «۱»

بناء على حملها على الاكتفاء بمجرد نيته التكبيرة فإذا كان من نيته أن يكبر ثمّ نسيها فلا يوجب تركها خللا فى الصّلاة، ففى الحقيقة اكتفى الشارع فى صورة النسيان بالنية، و على هذا الاحتمال لا فرق بمقتضى هذه الرواية بين كون تذكر نسيانها قبل الركوع أو بعده، و لا بين إتيان تكبير الركوع و عدمه، فعلى هذا تكون الرواية فى حدّ ذاتها معارضة مع الرواية الاولى، لأنّ مفاد هذه الرواية كفاية النية

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵

سواء تذكر قبل الركوع أو بعده بخلاف الاولى فإنّ مفادها الفرق بين التذكر قبل الركوع و بعده، مضافا إلى عدم دخل النية فى عدم وجوب إعادة الصّلاة، هذا كله بناء على الاحتمال الّذى ذكرنا فى الرواية الثانية.

و أمّا بناء على احتمال آخر يحتمل فى الرواية ربما يقال: إنّ هذا الاحتمال هو الظاهر من الرواية، و هو أنّ قوله عليه السّلام فيها (أ ليس من نيته أن يكبّر) بيان إرشاده و إفادة أنّه ما تركها رأسا لأنّه بعد كون نية المصلّى إتيانها فلم يتركها أصلا فعلى هذا لا تكون هذه الرواية معارضة مع الطائفة الاولى رأسا.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها أبو بصير

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل قام فى الصّلاة فنسى أن يكبر فبدأ بالقراءة، فقال: إن ذكرها و هو قائم قبل أن يركع فليكبر، و إن ركع فليمض فى صلاته). «۱»

و هذه الرواية تعارض كلا من الرواية الاولى و الثانية، لعدم دخل نية الاتيان فى عدم بطلان الصّلاة بنسيانها كما هو مفاد الثانية، و لا أنّه يجب إتيانها متى تذكر بعد الركوع، أو بعد الصّلاة كما هو مفاد الاولى.

الروایة الرابعة: و هی ما رواها أحمد بن أبی نصر عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام

(قال: قلت له: رجل نسی أن یکبر تکبیرة الافتتاح حتّی کبر للرکوع، فقال: أجزأه). «۲»
تدلّ علی إجزاء تکبیر الرکوع عنها إن کان ضمیر (أجزأه) راجع إلی تکبیر

---

(۱)- الروایة ۱۰ من الباب ۲ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۳ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۶

الرکوع کما لا یبعد کون ظاهرها، هذا فعلی هذا تدلّ علی أنّه بمجرد أنّ المصلّی کبر تکبیر الرکوع فهو مجز عنها، و لا تجب إعادة الصّلاة، و مقتضاها بطلان الصّلاة بنسیانها لو لم یأت بعد تکبیر الرکوع و تذکر نسیانها سواء کان تذکره قبل الرکوع أو بعده، أو کان من نیته أن یکبر فنسیها أولا، و أنّه بعد إتیان تکبیر الرکوع لو تذکر نسیانها لا یجب إتیانها لا فی الصّلاة و لا بعدها، فظاهرها معارض مع الروایات الثلاثة المتقدمة علیها.

[فی مقام الجمع]

و علی کل حال لو کنا نحن و الأخبار الدالة علی بطلان الصّلاة بنسیان تکبیرة الاحرام مع تسلّم هذا الحکم عند العامة، یکون مقتضی القاعدة حمل هذه الطائفة علی التقیة، و لکن بعد کون حکم بطلان الصّلاة بنسیانها مشهورا عندنا، بل لا یری نقل قول مخالف من فقهائنا قدّس سرّه من الأخذ بهذه الطائفة من الأخبار، و ردّ علم الأخبار المخالفة لها إلی أهلها، فهذه الأخبار المخالفة مع کون بعضها معارضا مع بعض الآخر لا یمکن العمل بها، فالحق هو بطلان الصّلاة بنسیان تکبیرة الاحرام.
إذا عرفت هذا یقع الکلام فی کیفیة الجمع بین هذه الأخبار الدالة علی بطلان الصّلاة بنسیان تکبیرة الاحرام، و بین حدیث (لا تعاد) الدال بإطلاق المستثنی منه علی عدم وجوب إعادة الصّلاة بنسیانها، لأنّها لیس من الخمسة، فنقول فی مقام الجمع: بأنّ تکبیرة الاحرام إمّا تکون خارجة عن مورد حدیث (لا تعاد) تخصّصا من باب أنّ من لم یکبر تکبیرة الافتتاح فلم یدخل بعد فی الصّلاة أصلا فإن کان المولی فی سدد بیان وجوب إتیان الصّلاة و عدمه، أو ترکها نسیانا فلا یصح أن یقول (تعاد الصّلاة) أو (لا تعاد الصّلاة) لأنّ مع ترک تکبیرة الاحرام فلم یدخل بعد فی الصّلاة و ما صلّی رأسا حتّی یقول (لا تعاد الصّلاة) لأنّ الاعادة فرع سبق الاتیان،
تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷
فیکون التکبیر المنسی خارجا عن حدیث (لا تعاد تخصصا).
و إمّا تکون تکبیرة الاحرام خارجة تخصصیا لأنّه علی فرض شمول إطلاق المستثنی منه من حدیث (لا تعاد) لتکبیرة الاحرام فیقید إطلاقه الأخبار المتقدمة الدالّة علی بطلان الصّلاة بنسیانها، فافهم.

المورد الثانی: من الموارد الّتی یکون حکمها منصوصا من حیث النسیان هو نسیان القراءة.

فاعلم أنّ نسیان القراءة علی أنحاء:

اشارة

الأوّل: أن ینسیها فی تمام الصّلاة بمعنی أنّ المصلّی ینسی و لا یقرأ فی واحدة من رکعات الصّلاة و تتم صلاته بلا قراءة.

الثانی: أن ینسیها فی الرکعتین الأوّلتین من صلاته أو فی إحداهما و لم یتذکر إلّا بعد الدخول فی الرکوع.

الثالث: أن يترك قراءة الفاتحة نسيانا و يتذكر أنّه نسيها قبل أن يدخل فى الركوع، فالكلام يقع فى هذه الموارد، و فيها أخبار قد خلط صاحب الوسائل رحمه اللّه الأخبار الواردة فى كل واحد من الموارد الثلاثة بالآخر، و نحن نفكك بينها فنقول بعونه تعالى:

أمّا المورد الأوّل أعنى: صورة نسيان القراءة فى جميع ركعات الصّلاة

، و لا يتذكر تركها إلّا بعد الصّلاة، فيدل على عدم بطلان الصّلاة به روايات: و هى الرواية ۱ من الباب ۲۷ من أبواب القراءة و ۴ من الباب المذكور، و ۲ و ۴ من الباب ۲۹ و ۳ من الباب ۳۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸

أمّا المورد الثانى أعنى: نسيان القراءة فى الأوّلتين أو فى إحداهما و عدم تذكر إلّا بعد الدخول فى الركوع

، فتدل على عدم بطلان الصّلاة بنسيانها و عدم وجوب تداركها فى الأخيرتين- كما هو مذهب العامة، بل جعل الأخيرتين الأولتين كما عن بعضهم- روايات، و هى ۳ من الباب ۲۹ و ۱ و ۲ من الباب ۳۰ من أبواب القراءة.

(و الأمر بقضاء القراءة و التكبير و التسبيح الّذى فاته على ما فى الرواية الاخيرة يكون قابلا للحمل على الاستحباب).

أمّا المورد الثالث؛ و هو نسيان الفاتحة و تذكره قبل الدخول فى الركوع

، فتجب قراءة الفاتحة لعدم مضى محل تداركها، و يدلّ على ذلك بعض الروايات، و هى الرواية ۱ و ۲ من الباب ۲۸ من أبواب القراءة و مفادهما هو أنّه لو تذكر نسيان الفاتحة قبل الركوع يأتى بها، و إذا ركع فلا شىء عليه.

ثمّ إذا تذكر نسيان الفاتحة قبل الركوع فمقتضى الروايات الاتيان بها، فهل يجب بعد اتيانها إتيان السورة بعدها و إن كان أتى بها قبل ذلك، أو لا يجب إتيان السورة مجددا.

لا يبعد وجوب إتيانها بعد الفاتحة لأنّه مضافا إلى إمكان دعوى اعتبار الترتيب لصيرورة السورة جزء نقول: يمكن استفادة لزوم إتيان السورة من الرواية الثانية لأنّ فيها قال عليه السّلام (ثمّ ليقرأها ما دام لم يركع فإنّه لا صلاة له حتّى يقرأ بها فى جهر أو إخفات) لدلالة قوله (حتى يبدأ بها فى جهر أو إخفات) هو لزوم الابتداء بها، و لا يصدق الابتداء إلّا إذا وقعت فى محلّها الموظف لها، بأن يبتدأ بها ثمّ يأتى بعدها السورة، ثمّ ما بعدها من الأجزاء، فلو تذكر نسيان الفاتحة قبل الدخول فى الركوع

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹

بعد إتيان السورة، فلا بدّ من إتيانها ثمّ اتيان السورة ثانيا، ثمّ الأجزاء اللاحقة.

المورد الثالث: من الموارد الّتى يكون حكم نسيانها منصوص نسيان السجدة الواحدة

اشارة

و السجدتين بناء على دلالة الروايتين الآتيتين عليه، و عدم إشكال فى الدلالة أو فى السند، و الكلام يكون فى غير السجدة من الركعة الاخيرة، فإنّ للسجدة من الركعة الأخيرة كلاما تعرضناه فى مبحث السجود.

و اعلم أنّ المستفاد من الروايات الواردة فى المسألة هو أنّه لو نسى المصلّى سجدة أو سجدتين، فإن تذكر نسيانها بعد الدخول فى الركوع من الركعة اللاحقة فإن كان المنسى سجدة واحدة قضاها بعد الصّلاة، و يدلّ على هذا الحكم روايات:

و هى الرواية ۲ من الباب ۱۴ من أبواب السجود فهذه الرواية تدلّ على حكم تذكره بعد الركوع و أنّه يقضيها بعد الصّلاة و الرواية ۴

من الباب المذكور، و هى تدلّ على أنّه يؤتى بها ما لم يركع و تذكر نسيانها، و قضائها بعد الصّلاة لو دخل فى الركوع و تذكر نسيانها.

و الرواية ١ من الباب المذكور بناء على كون متن الحديث هكذا (فى رجل نسى أن يسجد السجدة الثانية) كما فى بعض النسخ، و يؤيد هذه النسخة ذيلها الدالّ على قضائها بعد الصّلاة لو تذكر بعد الدخول فى الركوع، لأنّ هذا يصح فى ما إذا نسى سجدة من السجدتين أعنى: خصوص السجدة الثانية من السجدتين لأنّه لو تركهما معا تبطل الصّلاة و لا معنى لوجوب القضاء.

و على كل حال الحكم فى نسيان السجدة الواحدة و تذكره قبل الركوع و بعده منصوص، و لا إشكال فيه.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۰

[الكلام فى ما اذا نسى السجدتين معا]

اشارة

إنّما الكلام فى ما إذا نسى السجدتين معا فنقول: ما يمكن أن يكون دليلا بالخصوص لوجوب إتيانهما لو تذكر نسيانهما قبل الركوع و بطلان الصّلاة لو نسيهما و تذكر نسيانهما بعد الدخول فى الركوع من الركعة اللاحقة، روايتان.

[فى ذكر الروايات فى الباب]

الاولى: الرواية الاولى من الباب المذكور بناء على كون متن الرواية هكذا (فى رجل نسى أن يسجد السجدة من الثانية) كما فى بعض النسخ، لا أن يكون متنها (السجدة الثانية) كما قدمنا الكلام فيه، فبناء على هذا يكون المراد من قوله (رجل نسى أن يسجد السجدة من الثانية) هو أنّه نسى طبيعة السجدة من الركعة الثانية، و بعبارة اخرى نسى السجدتين، لأنّه لا يصدق نسيان طبيعة السجدة إلّا نسيانهما معا.

فتدل الرواية على هذا على وجوب إتيانهما و تداركهما لو تذكر نسيانهما قبل الركوع، و أمّا لو تذكر بعد الركوع فمقتضى هذه الرواية قضائهما بعد الصّلاة، و هذا لا يمكن الالتزام به، لأنّه مع نسيانهما و مضىّ محل تداركهما تبطل الصّلاة لاجل نسيانهما، فمع كون النسخة مختلفة فلا يمكن التعويل على هذه الرواية فى إثبات هذا الحكم أى: حكم نسيان السجدتين.

الثانية: الرواية ۵ من الباب المذكور، و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه عن محمد بن احمد بن يحيى عن على بن إسماعيل عن رجل عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا الحسن الماضى عليه السّلام فى الرجل ينسى السجدة من صلاته، قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها و بنى على صلاته، ثمّ سجد سجدتى السهو بعد انصرافه، و إن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصّلاة و نسيان السجدتين فى الأوّلتين و الاخيرتين سواء.

و لا يبعد دلالة الرواية على أنّ مفروض السائل نسيان السجدتين معا لأنّ

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۱

قوله (فى الرجل ينسى السجدة فى صلاته) يعنى طبيعة السجدة، و نسيان الطبيعة يتحقق نسيان كل منهما، و لكن الاعتماد بهذه الرواية مشكل من حيث السند:

أمّا أوّلا فلأنّ سندها مضمر بابهام الواسطة لأنّ على بن إسماعيل يروى عن رجل، و غير معلوم أنّ هذا الرجل أىّ شخص من الاشخاص.

و أمّا ثانيا فإنّ معلى بن خنيس المذكور حاله فى الرجال كان من أصحاب الصادق عليه السّلام، و حبس و قتل بيد أمير المدينة، فكيف يروى الرواية عن موسى بن جعفر عليه السّلام بعد وفاته عليه السّلام، لأنّ التعبير (بأبى الحسن الماضى) يكون بالنسبة إلى

موسى بن جعفر عليهما السّلام بعد فواته، و على هذا تكون الرواية ضعيفة السند، و الاعتماد عليها مشكل.
فعلى هذا لا دليل على بطلان الصّلاة بترك السجدتين سهوا فى صورة تذكر نسيانهما بعد الركوع من الركعة اللاحقة إلّا حديث (لا تعاد) لأنّ السجدتين فيه من جملة المستثنى، و أمّا قبل الركوع لو تذكر نسيانهما فياتى بهما بناء على بقاء محلّ تداركهما.

المورد الرابع: من الموارد الّتى ورد النص بالخصوص فى حكم نسيانها هو نسيان التشهّد الأوّل

اشارة

فى الصلوات الرباعية و الثلاثية، و أمّا التشهّد الثانى فقد مضى الكلام فى حكم نسيانه فى مبحث التشهد، فنقول: يدلّ بعض الروايات على أنّه لو نسى المصلّى التشهد الأوّل، فإن تذكر قبل الدخول فى الركوع الركعة الثالثة فيأتى به لبقاء محل تداركه، و إن تذكر بعد الدخول فى الركوع الركعة الثالثة فيمضى فى صلاته و يقضيه بعد الصّلاة فارجع الباب ۱ من أبواب التشهّد من الوسائل.
إذا عرفت ما بينا لك من الموارد المنصوصة نقول: بأنّه يقع الكلام أيضا فى
تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۲

بعض الأمور الراجعة بحديث لا تعاد:

الأمر الأول: [ما المراد من السجود]

فى أنّه بعد كون السجود من جملة الخمس المستثنى فى حديث (لا تعاد) يقع الكلام فى أنّ المراد من السجود هل هو طبيعته بمعنى: أنّه يجب الاعادة إذا ترك طبيعة السجدة، و ترك طبيعتها يتحقّق بترك كل من السجدتين من كل ركعة، أو يكون المراد مطلق السجدة، فيكون ترك سجدة واحدة أيضا موجبا لا عادة الصّلاة لأنّ المطلق يصدق عليها.
فإن كان الأوّل هو المستفاد من حديث (لا تعاد) فلا يكون ما دلّ على عدم بطلان الصّلاة بنسيان سجدة واحدة من الروايات المتقدمة ذكرها معارضا مع الحديث، و أمّا إن كان مفاد الحديث الثانى فيكون مقتضى الحديث بطلان الصّلاة بفقد سجدة واحدة و لو كان نسيانا، و يكون مقتضى الأخبار الواردة فى عدم بطلان الصّلاة بنسيان سجدة واحدة فى صورة تذكر نسيانها بعد الدخول فى الركوع من الركعة اللاحقة، هو عدم وجوب إعادة الصّلاة، بل يقضى السجدة بعد الصّلاة، فكيف نجمع بين الحديث و بين هذه الأخبار.
يمكن ان يقال: بأنّ مقتضى حديث (لا تعاد) هو لا بدية كون الصّلاة مع السجدة و عدم صحتها بدونها، و لو كنا نحن و الأدلة الأوّلية المتعرضة لاعتبار السجدة فى الصّلاة، لقلنا بأنّه يجب إتيانها فيها حتّى تكون الصّلاة مع السجدة، و مقتضى بعض الروايات الواردة فى السجدة المنسية، و وجوب قضائها بعد الصّلاة أيضا هو اعتبار السجدة فى الصّلاة و لا بدية كونها معها، غاية الامر يدلّ هذا البعض من الروايات على كون محلّها بعد الصّلاة إذا نسيها المصلّى فى محلّها فى الصّلاة، فلا معارضة بين حديث (لا تعاد) و هذه الطائفة من الأخبار، لأنّ حديث
تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۳
(لا تعاد) متعرض لعدم تحقق الصّلاة بلا سجدة، و هذه الطائفة تعرضت لكون محلّها بعد الصّلاة فى صورة النسيان حتّى دخل فى الركوع، و لو أبيت عن ذلك فلا بدّ من الالتزام بتخصيص (لا تعاد) فى خصوص نسيان السجدة الواحدة، فتأمل. «۱»

الأمر الثانى: لو نسى المصلّى بعض ما يجب إتيانه فى حال الركوع أو السجود فهل يكون داخلا فى المستثنى

من حديث (لا تعاد) أو لا، مثلا إذا ترك ذكر الركوع أو السجود أو الطمأنينة فى أحدهما، أو غير ذلك، أو ترك ما يعتبر فى تحقّق

الركوع الشرعى.

أمّا الذكر و الطمأنينة فيمكن دعوى عدم كونهما داخلا فى السجود الواقع فى المستثنى لأنّهما خارجان عن حقيقة السجود، بل يمكن كونهما واجبين من واجبات الصّلاة، و محلّهما فى السجود، و امّا ما يعتبر فى الركوع الشرعى، مثلا وصل بأوّل مرتبة يصدق معها الركوع، أعنى: الانحناء الخاص، و لكن نسى و لم يصل إلى حدّ يمكن معه وضع يديه على ركبته فقام، فلا يبعد كون نقصه موجبا للاعادة، لعدم تحقق ما هو ركوع عند الشرع، و ظاهر الركوع الواقع فى حديث (لا تعاد) و هو هذا الركوع. «۲»

---

(۱)- أقول: و يأتى فى الأمر الثانى وجه الجمع بينهما إنشاء اللّه، و لا حاجة إلى هذه التكلفات.

(المقرر).

(۲)- أقول- كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى و استرضاه و بيّن ما قلت ببيان شفاف- لا يكون حديث (لا تعاد) فى مقام بيان المستثنى تفصيلا حتّى يقال بشموله لهذه الموارد المشكوكة.

بيانه أنّه بعد كون مقتضى إطلاق الأدلة الأوّلية الدالّة على اعتبار الأجزاء و الشرائط فى الصّلاة، هو وجوب هذه الامور، و جزئيتها أو شرطيتها لها حتّى فى حال النسيان، فلا يكون أمر

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۴

الأمر الثانى: [من زاد فى الصّلاة فعليه الإعادة]

اشارة

و من جملة القواعد الّتى ينبغى التعرض لها هى أنّ من زاد فى الصّلاة فعليه الاعادة، و على طبقها بعض الأخبار، فنحن نتعرض بعض الروايات المربوطة بالمقام، ثمّ نتكلم فى مفاده و مقدار دلالته إنشاء اللّه تعالى، فنقول:

[بعض الروايات المربوطة بالمقام]

الرواية الأولى: الرواية الّتى رواها فى الكافى فى باب السهو فى الركوع

عن

حاله كذلك محتاجا إلى بيان آخر بعد اقتضاء أدلتها ذلك، بل ما يلزم بيانه هو أنّه لو كان بعض هذه الامور المعتبرة فيها معتبرة فيها فى خصوص حال العمد لا- حال النسيان يبيّن للمكلفين، و من الواضح أنّ حديث (لا- تعاد) ناظر إلى الأدلة المتكفلة للأجزاء و الشرائط، فما يكون أبو جعفر عليه السّلام فى مقام بيانه فى الحديث هو المستثنى منه، لا المستثنى، أعنى: يكون فى سدد ما لا يوجب نسيانه الاعادة لأنّ ما يحتاج إلى البيان هو هذا، لا المستثنى لأنّ وجوب الاعادة فى المستثنى لا يحتاج إلى البيان لكفاية الأدلة الأولية المتكفلة لاعتباره فيها لذلك، لأنّ معنى اعتباره فيها عدم تمامية الصّلاة بدونها.

فالحديث يكون فى مقام بيان ما لا يوجب تركه نسيانا للاعادة، لا فى مقام بيان ما يوجب تركه و لو نسيانا للاعادة، و بعبارة اخرى يكون فى مقام بيان المستثنى منه لا المستثنى، و ذكر المستثنى يكون بنحو الاجمال، و لذا لم يذكر فيه التكبير، و ما ذكر فيه لم يذكر خصوصياته، فيكون فى مقام الاهمال و الاجمال فى مقام ذكر المستثنى، فلا معنى لأخذ الاطلاق فى المستثنى أصلا.

و من هنـا یظهر لـک أنّه لا وجه لأن یقال: بأنّه علیه السّلام هل یکون مراده من الرکوع أو السـجود، هو الرکوع و السـجود مع ما یعتبر فیهما أولا؟ و هو ما تعرضنا له فی الأمر الثانی، أو کان مراده سجدهٔ واحدهٔ أو سجدتین، و هو ما تعرضنا له فی الأمر الاول.

و بعد عدم کونه فی مقام البیان من حیث المستثنی فلا إطلاق له من حیث السجود حتّی یقال:

بأنّ ما دلّ علی عدم بطلان الصّلاهٔ بسـجدهٔ واحدهٔ معارض مع حدیث (لا تعاد) أو لا یکون معارضا، فتکون النتیجهٔ هو أنّه فی الموارد المشـکوکهٔ فی کونها داخلا فی المسـتثنی من الحدیث الشـریف لا وجه للتمسک بالحدیث، و دعوی إطلاقه و شـموله أو عدم شموله للمورد المشکوک، بل لا بد من الرجوع علی الأدلهٔ الأوّلیهٔ، فافهم. (المقرر)

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۳۵

علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینهٔ عن زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: إذا استیقن أنّه قد زاد فی الصّلاهٔ المکتوبهٔ رکعهٔ لم یعتد بها و استقبل الصّلاهٔ استقبالا.

الروایهٔ الثانیهٔ: الّتی رواها الکلینی رحمه اللّه فی الکافی أیضا

فی بـاب مـن سـها فی الأربع و الخمس و لم یـدر زاد أو نقص أو اسـتیقن أنّه زاد- عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینـهٔ عن زرارهٔ و بکیر ابنی أعین عن أبی جعفر علیه السّـلام قـال: إذا استیقن أنّه قـد زاد فی صـلاته المکتوبـهٔ لم یعتـد بها و استقبل صلاته استقبالا إذا کان قد استیقن یقینا.

و هاتـان الروایتـان ذکرهمـا الکلینی رحمه اللّه فی الکـافی کما قلنا فی بابین، و نقل فی الوسائل فی الباب ۱۹ من أبواب الخلل الروایهٔ الثانیهٔ، و لکن زاد فیها لفظ (رکعهٔ) بعد لفظ (المکتوبهٔ) و الحال أنّ کلمهٔ (رکعهٔ) تکون فی الروایهٔ الاولی الّتی رواها زرارهٔ، و العجب من العلّامـهٔ الهمدانی رحمه اللّه «۱» من أنّه قال بعـد ذکر الروایـهٔ الثانیـهٔ (هکذا رواه فی المدارک و غیره، و لکن فی الوسائل رواه عن الکلینی رحمه اللّه باسناده عن زرارهٔ و بکیر بن أعین) ثمّ نقل الروایهٔ بالنحو الّذی نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه، و الحال أنّ فی نقل صاحب الوسائل اشـتباه کما قلنا، و لم ینظر إلی الکافی حتی یظهر له رحمه اللّه حقیقهٔ الحال، و اکتفی بما رأی فی المدارک أو غیره، ثمّ قال فی ذیل کلامه بعـد ما نقل: بأنّ فی الوسائل قال روی الروایـهٔ الشّیخ (فالظاهر أن لفظـهٔ (رکعهٔ) فیما رووه عن الشّیخ ساقطهٔ) و الحال أنّه کما قلنا و فهمت أنّهما روایتان رواهما فی الکافی، لا أنّ الشّیخ رحمه اللّه

---

(۱)- مصباح الفقید، کتاب الصّلاهٔ، ص ۵۳۵.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۳۶

زاد لفظهٔ (رکعهٔ) فی الروایهٔ.

الروایهٔ الثالثهٔ: و هی ما رواها أبو بصیر

(قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: من زاد فی صلاته فعلیه الاعادهٔ). «۱»

الروایهٔ الرابعهٔ: و هی ما رواها زید الشحّام

(قال: سألته من الرجل یصلّی العصر ست رکعات أو خمس رکعات، قال: إن استیقن أنّه صلّی خمسا أو ستا فلیعد الحدیث). «۲»

الروایهٔ الخامسهٔ: و هی ما رواها منصور بن حازم

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

سألته عن رجل صلّى فذكر أنّه زاد سجدة قال: لا يعيد صلاة من سجدة، و يعيدها من الركعة). «۳»

الرواية السادسة: و هى ما رواها عبيد بن زرارة

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل شك فلم يدرأ سجد ثنتين أم واحدة، فسجد اخرى ثمّ استيقن أنّه قد زاد سجدة، فقال: لا، و اللّه لا تفسد الصّلاة بزيادة سجدة، و قال: لا يعيد صلاته من سجدة، و يعيدها من ركعة). «۴»

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الكلام فى الرواية الاولى و الثانية فتارة يقع فى أنّهما هل تكونان رواية واحدة باعتبار كون مضمونهما تقريبا واحدا، و المروى عنه يكون واحدا، و هو أبو جعفر عليه السّلام، و روى عنه زرارة و بكير، غاية الأمر رواها عمر بن

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۷ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۱۴ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۷

أذينة تارة عنهما، و تارة عن أحدهما، أو تكونان روايتين باعتبار أنّ الكلينى رحمه اللّه نقلهما فى موضعين و مرتين، مضافا إلى أنّ راوى إحداهما زرارة و بكير معا، و راوى إحداهما زرارة فقط، و مضافا إلى أنّ فى إحداهما تكون لفظة (ركعة) و فى إحداهما ليست هذه الكلمة.

و تارة يقع الكلام فى أنّه لو قلنا بكونهما رواية واحدة، فيدور الامر بين الزيادة و النقيصة، لأنّ فى إحداهما تكون كلمة (ركعة) و لا تكون فى الاخرى، و إذا دار الأمر بين الزيادة و النقيصة فأصالة عدم الزيادة محكّمة عند العقلاء، لأنّ السهو يقتضى نقصان ما يريد الشخص إيجاده، و لا يوجب السهو عن الشىء، زيادة فى الشىء فلا بدّ بحكم هذا الاصل الأخذ بالرواية الاولى المشتملة على زيادة (ركعة).

[فى أن الروايات لا تشمل حال العمد]

ثمّ إنّه لا عموم و لا إطلاق للروايات يشمل حال العمد، أمّا الرواية الرابعة و الخامسة فواضح لصراحتهما فى كون موردهما السهو، و أمّا الثلاثة الأوّل فأيضا لا إطلاق لها، بل تحمل على السهو، لأنّه بعد كون ترك جزء من أجزاء الصّلاة غير معقول على من يكون مسلما و بانيا على متابعة أمر اللّه تعالى فى الصّلاة و إطاعته لأنّ من يكون كذلك كيف يزيد جزء عمدا فى الصّلاة على خلاف وضعها الموظف، و لو فرض إيجاد زيادة فلا يكون إلّا على وجه التشريع، و لا يكون بسدد إطاعة امر المولى و التقرب بصلاته إلى جنابه تعالى، لا أنّه يصلى و مع ذلك يزيد فى صلاته.

فعلى هذا يكون منشأ الزيادة السهو، و ذهول الواقع، و تخيل الساهى عدم إتيانه الجزء فيأتى به و الحال أنّه اتى به واقعا سابقا فسهى ذلك، أو يكون السهو منشأ للجهل البسيط فيشك فى إتيانه و عدمه، ثمّ يأتى به، ثمّ بعد ذلك يتذكر انّه أتى به فزاد من باب الجهل فمنشأ الزيادة هو السهو.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۸

فتكون الروايات منزلة على صورة السهو، و مما قلنا من أنّ زيادة الجزء أو تركه غير متصور عمدا إلّا على وجه التشريع، يظهر لك أنّ

صورة العمد خارج عن مورد الروايات لعدم فرضه حتّى نحتاج إلى بيان حكمه.

[المراد من الزيادة ما كان من جنس المزيد عليه او مطلقا]

ثمّ إنّه هل تكون الزيادة المبطلة للصّلاة هى كل زيادة تكون من جنس الصّلاة أى جنس المزيد عليه، أو لا يعتبر ذلك، بل تصدق الزيادة و إن كانت من غير جنس الصّلاة.

الحق هو الأوّل لأنّ ظاهر الزيادة كونها من جنس المزيد عليه، فلو طلب المولى من أحد عبيده كأسا من الماء بشرط عدم الزيادة، فلو أتى العبد بكأسين من الماء تصدق الزيادة لأنّ الزائد من جنس المزيد عليه، و لكن لو أتى بكأس من الماء مع كأس من اللبن، فلا يقال: إنّه زاد فى الماء لأنّ الزائد لا يكون من جنس المزيد عليه، كذلك فى الصّلاة فلو زاد المصلّى فى أحد أجزائها تصدق الزيادة، مثلا أتى بركعة زائدة، و أمّا إن كان ما أتى به غير مسانخ مع أجزاء الصّلاة فلا تصدق الزيادة، و فى مثل التكفير لو قيل بصدق كونه زيادة فى الصّلاة، فهو من باب توهّم المكفّر بأنّه جزء من الصّلاة و من سنخها فى نظره باعتبار جعل الرواية فى طرقهم على اعتباره فيها، فالظاهر من الزيادة ما يكون من سنخ أجزاء الصّلاة.

ثمّ إنّه هل يكون المراد من الزيادة المبطلة فى الرواية الثالثة من الروايات المتقدمة، بل الثانية منها بناء على كونها رواية مستقلة، هو مطلق الزيادة الّتى تكون من سنخ الصّلاة، سواء كانت ركعة، أو ركوعا، أو سجودا، بل و إن كانت قراءة، أو سورة، أو غيرهما من الأجزاء، أو تختص بخصوص زيادة الركوع، و السجود، و الركعة، أو تختص بخصوص الركعة.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۳۹

[فى ذكر كلام المحقّق الحائرى رحمه اللّه و الاشكال عليه]

قال بعض الأعاظم (آية اللّه الحائرى «۱» رحمه اللّه) لا يبعد ظهور اللفظ فى ما يكون الزائد مقدارا يطلق عليه الصّلاة مستقلا كالركعة، لا أن يكون الزائد شيئا من الصّلاة، سواء كان ركعة أو غيرها، و لا مطلق الشيء و إن كان من غير سنخ أجزاء الصّلاة.

و فيه أنّ هذا دعوى بلا دليل إذ الزيادة تصدق على كل ما يكون من سنخ المزيد عليه، و ما يكون مسانخا لأجزاء الصّلاة ليس خصوص الركعة، بل الركوع الزائد و السجدة الزائدة تعد زيادة، لكونهما من سنخ أجزاء الصّلاة.

و أمّا ما قال: من أنّ الزائد لا بد و أن يكون خصوص الركعة لأنّها مقدار يطلق عليه الصّلاة مستقلا.

فنقول: بأنّ الركعة مصداق الزيادة، و لكن لا انحصار بها لعدم لزوم كون الزائد بمقدار يطلق عليه الصّلاة، و المثال الّذى مثّل به ليس كذلك، فإن قال الشخص بأحد: زاد اللّه فى عمرك، ليس المراد خصوص عشر سنة أو عشرين سنة، بل كلما يطلق عليه العمر فهو زيادة فى العمر و إن كان يوما، بل و لو كان ساعة، فكذلك لا يلزم أن تكون الزيادة فى الصّلاة خصوص الركعة، فكلامه ليس فى محله.

ثمّ إنّه قال بعض: بأنّه إن قلنا بكون عموم أو إطلاق للرواية يلزم تخصيص الأكثر لأنّ زيادة غير الركوع و السجدتين و الركعة إذا كانت عن سهو فلا توجب بطلان الصّلاة للأدلة الخاصة، فلا بدّ من تخصيص قوله (من زاد فى صلاته) بتخصيصات كثيرة، بل يلزم تخصيص الأكثر، لأنّ أكثر أجزاء الصّلاة لا توجب

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقق الحائرى، ص ۳۱۲.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۰

زيادتها إبطال الصّلاة.

و قال بعض فى جوابه: بأنّ تخصيص الأكثر مستهجن، و أمّا تقييد الأكثر فليس بمستهجن، و المقام من هذا القبيل.

[لا تفرض الزيادة فى غير الركوع و السجود]

إذا عرفت ذلك كله نقول: أمّا أوّلا فأجزاء الصّلاة غير الركوع و السجود، كالقراءة و السورة و أذكار الركوع و السجود و غيرها، غير دخيل فيها كمية خاصة، بمعنى عدم دليل على أنّها اخذت فى الصّلاة بشرط لا عن الزيادة من مرة واحدة فعلى هذا فى غير الركوع و السجود لا تفرض الزيادة حتّى يقع الكلام فى ان الروايات المتقدمة تشملها أو لا لأنّ هذه الروايات تدلّ على ان من زاد فى صلاته فعليه الاعادة و هذا يفرض فى كل جزء يفرض فيه الزيادة و هو الركوع و السجود. «۱»

و أمّا ثانيا فالدليل دلّ على عدم بطلان الصّلاة بزيادة غير الركعة و الركوع و السجدتين (و التكبير) إن وقعت الزيادة سهوا فلا يبقى للروايات مورد إلّا فى زيادة الركعة و الركوع و السجدتين سهوا.

فهل الروايات المتقدمة تدلّ على بطلان الصّلاة بزيادة خصوص الركعة، أو تعم الركوع أيضا أو تعمهما و السجدتين أيضا فنقول: أمّا الرواية الرابعة فتدلّ على

---

(۱)- أقول: قلت بحضرة آية اللّه العظمى سيدنا الاستاد مدّ ظلّه العالى: بأنّ المتلقاة من المتشرعة من الصدر الأوّل إلى زماننا هذا هو إتيان فاتحة واحدة، و سورة واحدة، و تشهد واحد و هذا يكفى فى كونها جزء بكمية خاصة لأنّ هذه الكمية الخاصّة تلقّى من الشرع و إلّا فكيف يكون العمل عليه من الصدر الأوّل إلى زماننا هذا، و بعد ما قلت ذلك بحضرته مدّ ظله العالى قال:

و لو فرض ذلك نقول: و أمّا ثانيا فالدليل ... (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۱

وجوب الاعادة فى صورة زيادة ركعة من صلاة العصر أو ركعتين، و أمّا الرواية الخامسة و السادسة فيحتمل كونهما متعرضتين لزيادة الركعة، و يحتمل كون المراد من الركعة- الّتى حكم فيها باعادة الصّلاة لأجل زيادتها- هى الركوع للتعبير من الركوع بالركعة فى بعض الأخبار كما قلنا سابقا من أنّ قوله مثلا فى بعض الروايات (ثمّ ينهض إلى الركعة) اى: إلى الركوع، و هذا الاحتمال لا يكون بعيدا، و أمّا الرواية الاولى فتعرضت لزيادة الركعة، و أمّا الثالثة فهى مطلقة، و مفادها بطلان بمطلق الزيادة، و كذا الرواية الثانية بناء على كونها غير الرواية الاولى، و لكن كما قلنا يمكن دعوى عدم إطلاق لها يشمل غير الركعة من الركوع و السجدتين لعدم اعتبار كمية خاصة فى غيرها من الأجزاء حتّى تصدق الزيادة، و إلّا لو لم نقل بذلك فلا بد من الالتزام بتخصيصها أو تقييدها بغير الركعة و الركوع و السجدتين (و التكبير) لأنّ زيادة غيرها لا توجب بطلان الصّلاة، و لا يبعد كون زيادة الركوع و السجدتين سهوا موجبا للبطلان من باب كونهما مقومين للركعة، فلو زاد الركوع أو السجدتين فقد زاد ركعة لأنّهما مقومان لها.

[القدر المتيقن من الزيادة هو زيادة الركعة]

ثمّ يأتى الكلام إنشاء اللّه فى أنّ زيادة الركوع أو السجدتين توجب الاعادة أم لا بعد التعرض لذكر الطائفة الثانية من الأخبار المتعارضة مع الأخبار المتقدمة، هذا كله فى الروايات الدالة على بطلان الصّلاة بالزيادة.

أمّا زيادة خصوص الركعة، أو الركوع أيضا، أو هما و السجدتين، فقدر المسلم من صورة بطلان الصّلاة بالزيادة السهوية هو زيادة الركعة إمّا من باب أنّ مورد الأخبار أو ظاهرها هذا، و إمّا من باب أنّه لو كان لبعض الروايات إطلاق فالركعة فرد المتيقن من المطلق.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۲

[فى ذكر الروايات المربوطة بالباب]

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى بعض الأخبار الدالة على عدم بطلان الصّلاة بزيادة الركعة سهوا إذا جلس بعد الرابعة قدر التشهد على ما فى بعضها، أو جلس بقدر التشهد على ما فى بعضها الاخرى، و فيما يمكن أن يقال فى مقام التعارض بين هذه الطائفة و الطائفة المذكورة، فنذكر الأخبار أولا ثمّ ما ينبغى أن يقال فيها ثانيا بعونه تعالى فنقول:

الرواية الاولى: و هى ما رواها جميل بن دراج عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن رجل صلّى خمسا، قال: إن كان قد جلس فى الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته). «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها عن جميل بن دراج عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال فى رجل صلّى خمسا: إنّه إن كان جلس فى الرابعة بقدر التشهّد فعبادته جائزة). «۲»

و هل الروايتان رواية واحدة باعتبار كون الراوى فيهما الجميل، غاية الامر روى تارة بنفسه و تارة عن زرارة مضافا إلى اتحاد مضمونها تقريبا، أو هما روايتان باعتبار كون الراوى فى إحداهما زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام، و فى إحداهما جميل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام مضافا إلى اختلافهما من حيث المتن، كل محتمل، و على كل حال تدلّان على أنّ مجرد الجلوس بقدر التشهّد كاف فى عدم البطلان و إتمام و لو لم يتشهد، أو تدلّان على إتيان التشهّد و كون التعبير بقوله (إن كان جلس فى الرابعة بقدر التشهد) كناية عن وقوع التشهّد و أنّه لو تشهد فقد تمت صلاته، لأنّ من يجلس

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۳

بعد الرابعة يجلس للتشهد.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها العلاء بن محمد بن مسلم (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل استيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمسا، قال: و كيف استيقن؟ قلت: علم، قال: إن كان علم أنّه كان جلس فى الرابعة فصلاة الظهر تامة، فليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعة و سجدتين، فتكونان ركعتين نافلة و لا شىء عليه). «۱»

الرواية الرابعة: و هى ما رواها العلاء عن محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن رجل صلّى الظهر خمسا، قال: إن كان لا يدرى جلس فى الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات هنا الظهر و يجلس و يتشهد، ثمّ يصلّى و هو جالس ركعتين و أربع سجدات و يضيفها إلى الخامسة فتكون نافلة). «۲»

[فى ذكر تعارض بين الطائفة الاولى و الثانية من الروايات]

و من المحتمل كون الروايتين الثالثة و الرابعة رواية واحدة و إن كان محمد بن مسلم يروى إحداهما عن أبى جعفر عليه السّلام و الاخرى منهما عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و كان بين متنهما اختلاف، و لكن بعد كون الراوى فى كليهما هو العلاء، و هو يروى عن محمد بن مسلم فلا يبعد كونهما رواية واحدة.

و الرواية الرابعة غير خال عن الاضطراب لأنّها تدلّ على أنّه يجلس بعد الركعة الخامسة و يتشهد ثمّ يصلى ركعتين جالسا و أربع سجدات، فإن كانت الركعة الخامسة مع الركعتين من جلوس نافلة، فما معنى التشهّد بعد الركعة الخامسة أى: بين

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۱۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۴

النافلة مضافا إلى أنّه على هذا تكون النافلة ثلاث ركعات، إلّا أن يقال: بان ركعتين من جلوس يحسب ركعة، مضافا إلى دلالتها على أنّ مجرد الشّك فى الجلوس بعد الرابعة كاف فى عدم كون الركعة الخامسة مبطلة للصّلاة، و الحال أنّ مقتضى الرواية الثالثة عدم كونها زيادة مبطلة إذا علم بجلوسه بعد الرابعة، فمن هذا الحيث تنافى مع الثالثة.

و اعلم أنّ ما نحتمل قويّا هو أنّ الرواية الرابعة حيث رويها الصّدوق رحمه اللّه و هو نقلها عن حفظ اشتبه فى مقام النقل، فهذه التعبيرات و المخالفات مع الرواية الثالثة وقعت من هذه الجهة لانه رحمه اللّه كان حافظا للأخبار و ربما ينقل عن حفظ فيقع الاشتباه، كما رأينا منه رحمه اللّه ذلك غير مرة، فكون الرواية الرابعة غير الثالثة غير معلوم.

و على كل حال تدلّ الثالثة على أنّه لو جلس المصلّى بعد الرابعة لا تكون الخامسة زيادة فى الصّلاة، و لعلّ قوله عليه السّلام (إن كان علم أنّه جلس فى الرابعة) كناية عن شىء آخر، و هو أنّه أتى بالتشهد، بل بالسلام أيضا، فلا تكون الخامسة زيادة لأنّها وقعت بعد التشهّد و السلام، فلا تكون الركعة الخامسة زيادة فى الصّلاة، فلا يبقى على هذا ما يعارض مع الطائفة الاولى من الأخبار الدالة على بطلان بزيادة الركعة إلّا الرواية الاولى و الثانية من الطائفة الثانية الدالة على أنّه لو جلس بعد الرابعة بقدر التشهّد فقد تمت صلاته لو زاد بعدها ركعة.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الطائفة الاولى تدلّ على بطلان الصّلاة بزيادة ركعة سهوا جلس بعد الركعة الرابعة بقدر التشهّد أم لا، و تدلّ الرواية الاولى و الثانية من الطائفة الثانية على التفصيل بين الجلوس بقدر التشهّد بمفهومها، فهل يكون بينهما جمع

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۵

عرفى، و بعبارة اخرى جمع دلالى بين الطائفتين أم لا، و قبل التعرض لذلك نذكر الأقوال فى المسألة فنقول بعونه تعالى:

[فى أن فى المسألة قولان للعامّة و قولان للخاصّة]

إنّ فى المسألة قولين للعامة: أحدهما و هو المشهور بينهم صحة الصّلاة مع زيادة الركعة نسيانا مطلقا حصل فصل بجلوس و غيره بينها و بين الركعة الأخيرة أم لا، و ثانيهما ما ذهب إليه أبو حنيفة، و هو أنّه إن كان قعد فى الرابعة بقدر التشهد، قام إلى الخامسة تمت صلاته الفريضة بهذا القيام، و انعقدت صلاته نافلة صحيحة يقوم و يضيف إليها اخرى، و قد صحت فريضة و صحت له الركعتان نافلة، و إن لم يكن قعد فى الرابعة بطلت فريضته بهذا القيام.

و أمّا عندنا فالمسألة ذات قولين:

القول الأوّل: البطلان سواء جلس بقدر التشهّد بعد الرابعة أم لا،

القول الثانى: الصحة إن جلس بعد الركعة الرابعة، و الفساد إن لم يجلس بعدها، و هو مختار الشيخ رحمه اللّه فى التهذيب «۱» و المحقق «۲» رحمه اللّه و العلّامة «۳» (فى بعض كتبهما).

فظهر لك أنّ المسألة ذات قولين عندنا و عند مخالفينا، غاية الأمر قول المشهور عندهم هو عدم بطلان الصّلاة بزيادة الركعة السهوية، و قول المعروف بل المشهور عندنا هو البطلان مطلقا، و قول الغير المشهور عندهم أعنى: قول أبى حنيفة هو كون القيام للركعة الخامسة مخرجا عن الصّلاة فتقع الصّلاة تامة، و كون الزيادة

---

(۱)- التهذيب، ج ۲، ص ۱۹۴.

(۲)- المعتبر، ج ۲، ص ۳۸۰.

(۳)- تحرير الاحكام، ج ۱، ص ۴۹.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۶

خارجا عن الصّلاة و قوله: بأنّ القيام إلى الخامسة بعد الجلوس بقدر التشهّد سببا لعدم وقوع الزيادة فى الصّلاة متفرع على مبناه الفاسد من أنّ المخرج من الصّلاة كل شيء وقع بعدها و إن كان الحدث بخلاف مذهبنا من أن المخرج منحصر بالسلام، و لهذا قال: بأنّ الخروج من الصّلاة يتحقّق بمجرد القيام بعد الجلوس فى الركعة الرابعة، فتقع الركعة الخامسة بعد تمامية الصّلاة، فلا توجب إبطال الصّلاة.

فيظهر لك أنّ التزامه بالصحة فى فرض الجلوس بعد الركعة الرابعة و القيام إلى الخامسة يكون من باب كون الصّلاة تامة لعدم كون التشهّد و السلام واجبا عنده، و تحقق المخرج من الصّلاة و هو القيام إلى الركعة الخامسة.

و أمّا قول الغير المشهور من القولين عندنا و هو التفصيل بين الجلوس بعد الرابعة و بين عدم الجلوس بعدها، فلا توجب زيادة الركعة السهوية اعادة الصّلاة فى الاولى، و تفسد الصّلاة فى الثانية، فمنشؤه ليس ما كان منشأ قول أبى حنيفة من التفصيل، لأنّ نظر المفصّلين منّا كما يظهر من المحقق رحمه اللّه فى المعتبر «۱» هو كون مجرد الجلوس سببا لعدم وقوع الزيادة فى الصّلاة من باب أنّه بعد الجلوس فإن ترك التشهد و السلام فتركهما نسيانا، و تركهما نسيانا غير مضر بالصّلاة، فصارت صلاته تامة، و على هذا تقع الركعة الخامسة بعد الصّلاة و لا تضر بالصّلاة، لعدم كون الزيادة فى الصّلاة.

و بعبارة اخرى ليست الفتوى بالتفصيل من باب اختيار كون زيادة الركعة زيادة فى الصّلاة و مع ذلك مغتفرة فى صورة وقوعها سهوا إذا جلس بعد الركعة الرابعة، بل يقول المفصّل بأنّ الجلوس بعد الرابعة و ترك التشهّد و السلام سهوا بعد

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۳۸۰.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۷

كونهما مغتفرين لعدم إيجابهما الاعادة إذا تركهما سهوا، فالصّلاة فى هذا الفرض صارت تامة، فوقوع الركعة الخامسة يكون بعد الصّلاة، فلم تقع زيادة فيها تكون مبطلة لها، فظهر لك الفرق بين القول بالتفصيل عندنا و بين القول بالتفصيل عندهم.

[فى ذكر وجهين للجمع بين الطائفتين من الاخبار و رد الوجه الاوّل]

ثمّ بعد ما عرفت الأقوال فى المسألة، فما يمكن أن يقال فى مقام الجمع- بين الطائفة الاولى من الروايات الدالّة على بطلان الصّلاة بزيادة ركعة سهوا، و بين الطائفة الثانية من الأخبار الدالّة على عدم بطلان الصّلاة بزيادة الركعة السهوية إذا جلس عقيب الركعة الرابعة بقدر التشهّد- وجهان:

الوجه الأوّل: أن يقال: بأنّ الطائفة الاولى تكون مطلقا و الثانية تكون مقيدا، فمقتضى الجمع العرفى هو حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة بطلان بزيادة ركعة سهوا إذا لم يجلس المصلّى عقيب الركعة الرابعة بقدر التشهد، و عدم البطلان إذا جلس بقدره.

و يضعّف هذا الجمع أنّ مقتضاه كون الركعة مع كونها زيادة فى الصّلاة تكون مغتفرة لأجل الجلوس بقدر التشهد، و بعبارة اخرى يقتضى هذا الجمع كون الفرد الخارج فردا خارجا، أعنى: إنّ الركعة الزائدة بعد الجلوس زيادة، و مع هذا لا تضر زيادتها تعبدا من باب حكم الشارع بكون الجلوس سببا لعدم كون هذه الزيادة محكومة بحكم غيرها، و هى الزيادة الركعة الغير المفصولة بالجلوس بينها و بين الصّلاة، و هذا الفرق مشكل بنظر العرف لأنّهم لا يرون فرقا من حيث زيادة ركعة سهوا بين الفصل بالجلوس و عدمه.

الوجه الثانى أن يقال: بأنّ مفاد الطائفة الاولى كون زيادة الركعة سهوا مبطلة للصّلاة و مفاد الطائفة الثانية عدم كون الركعة الواقعة بعد الجلوس بقدر

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۸

التشـهد زيادة أصـلا، فتكون الطائفة الثانية تخصـصا بالنسـبة إلى الطائفة الاولى لا تخصـيصا «۱» فلا تنـافى بين الطائفتين من الأخبار و وجهه يظهر ممّا بينا فى مقام ذكر القول بالتفصـيل عندنا أعنى: مختار الشّيخ و المحقق و العلّامة رحمهم اللّه تعالى لأنّه بعد أنّ المصلّى مع جلوسه الفاصل بين الركعـة الأخيرة من الصّـلاة و الركعة الخامسة و نسـيانه التشـهّد و السـلام، فرغ من الصّـلاة، فالركعة الواقعة بعد الجلوس وقعت بعـد الصّـلاة، فلم تكن زيادة فى الصّـلاة، فلا تنافى بين الطائفتين المتقـدمتين من الأخبار، لأنّ الاولى تـدلّ على بطلان الصّلاة بزيادة ركعة سهوا فيها، و الثانية تدلّ على عدم كون الركعة الواقعة عقيب الجلوس ركعة زائدة فى الصّلاة، فافهم.

[قبول الوجه الثانى فى الجمع الدلالى]

و هـذا الوجه وجيه لو بينا على الجمع العرفى بخلاف الوجه الأوّل، هـذا غاية ما يمكن أن يقال فى مقام الجمع العرفى بين الطائفتين، و لكن الالتزام بهذا الجمع و الافتاء بعدم بطلان الصّلاة بزيادة ركعة سهوا لو جلس بعد الركعة بقدر التشهّد مشكل.

ثمّ بعـد عـدم إمكان الجمع بين الطائفتين و كون التعارض بينهما فالترجيـح مع الطائفـة الاولى من الروايات لأنّ أول المرجحات يكون الشـهرة، و الشـهرة على طبقها فتوى و روايـة، فإن كانت الشـهرة الروائية، كما قال الشّيخ الانصارى رحمه اللّه، مرجحا فالطائفة الاولى مشـهورة بحسب الروايـة، و إن كـانت الشـهرة الفتوائيـة أول المرجحـات، كمـا اخترنا فى محله، فأيضا الترجيـح مع الطائفـة الاولى لأنّ المشهور أفتوا على طبقها، فلا بدّ من الأخذ بالطائفة الاولى، و تكون النتيجة بطلان بزيادة الركعة السهوية سواء جلس بقدر التشهّد بعد الرابعة أم لا.

ثمّ إنّه لو لم تدلّ رواية أبى بصير و رواية زرارة و بكير المتقدمتان و غيرهما

---

(۱)- أقول: بل تكون حاكما. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۴۹

من الروايـات الطائفـة الاـولى على أزيـد من بطلاـن الصّـلاة بزيـادة خصوص الركعـة سـهوا فمـا الـدليل على بطلانهـا بزيادة الركوع و السجدتين؟ بعد عدم كون زيادة سجدة واحدة سهوية موجبة للاعادة، و كذا غير الركوع و السجدتين (و التكبير) من أجزاء الصّلاة.

[ما الدليل على بطلان الصّلاة بزيادة الركوع او السجدتين]

قد يقال: بدلالة الرواية الخامسة أعنى: رواية منصور بن حازم «۱»، و الرواية السادسة أعنى: رواية عبيد بن زرارة «۲» من الطائفة الاولى على بطلان الصّـلاة بزيادة ركوع سـهوا لأنّ قوله عليه السّـلام فى الاولى منهما (لا يعيد صلاة من سجدة و يعيدها من ركعة) و قوله فى الثانيـة منها (لا يعيـد صـلاته من سـجدة و يعيـدها من ركعة) دالّ عليه بدعوى كون المراد من ركعة فيهما هو الركوع لوقوع التعبير من الركوع بالركعة من باب اشتمال الركعة على الركوع، فالمراد من الركعة هو الركوع، و اطلقت الركعة مقام الركوع لاشتمالها عليه.

و فيه أنّه و إن قلنا بذلك نحن أيضا و أن السر فى تعبير عن الركوع بالركعة اشتمالها على الركوع، لكن لا يمكن أن يقال: بأنّ فى كل موارد إطلاق الركعـة اريـد منها الركوع، بل الظاهر منها الركعـة لا الركوع، و الركوع و السـجدة الواحدة و إن يكونا فى بعض الموارد بنفسـهما بـدون شـىء آخر محققى الركعـة، مثل ما إذا نسـى المصـلّى القراءة و سـجدة واحـدة و ذكر بعد الركوع و السـجود، فيتحقق الركعة بالركوع و سجدة واحدة فى هذا الفرض، و لكن لا يوجب ذلك كون الحكم الثابت للركعة ثابت للركوع و السجود، فلا يلزم أن يقال ببطلان الصّلاة بزيادة الركوع سهوا أو سجدة

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۴ من ابواب الرکوع من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۱۴ من ابواب الرکوع من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۵۰

واحدة سهوا لو قلنا ببطلانها بزیادة رکعة، کما لم نقل فی زیادة سجدة واحدة سهویة، فظهر لک عدم دلالة الروایتین المتقدمتین علی بطلان الصّلاة بزیادة الرکوع سهوا.

إن قلت: إنّ المراد من رکعة فی الروایتین هو الرکوع بقرینة مقابلتها مع السجدة لأنه علیه السّلام قال (لا یعید صلاته من سجدة و یعیدها من رکعة) فجعل الرکعة فی قبال السجدة فیکون الرکوع مقابل السجود، فالمراد من الرکعة الرکوع.

قلت: إنّ هذا کلام سخیف لأنّه إن کانت زیادة الرکعة سهوا مبطلة فهی تکون مقابل السجدة و لا یقتضی عدم کون سجدة، زائدة موجبا لابطال الصّلاة أن یکون فی مقابلها زیادة الرکوع موجبة للابطال، و لا وجه لأنّ یعبر عن الرکوع بالرکعة إن کان زیادة الرکوع واقعا موجبا للابطال.

فهاتان الروایتان تدلّان علی عدم بطلان الصّلاة بزیادة سجدة واحدة إذا زادها سهوا، و بطلانها بزیادة رکعة سهویة، و کما قلنا سابقا لا وقع لما یتخیل من أنّ وجه إطلاق الرکعة بالرکعة هو کونها مشتملة علی الرکوع، فیراد من الرکعة الرکوع، لأنّه و لو فرض کون منشأ إطلاق الرکعة هذا، و لکن هذا لا یوجب کون المراد من الرکعة الرکوع فی إطلاقاتها، بل الظاهر و المتبادر عند المتشرعة من الصدر الأوّل إلی الحال من الرکعة هو الرکعة لا الرکوع، فارجع الأخبار مثل الروایة الواردة فی صلاة جعفر علیه السّلام و غیرها «۱»، فافهم.

[الکلام فی زیادة السجدتین سهوا فی الصّلاة]

أمّا الکلام فی زیادة السجدة أمّا زیادة سجدة واحدة سهوا فلا توجب بطلان الصّلاة لدلالة بعض الأخبار علی ذلک، مثل الروایة ۵ و ۶ من الطائفة الاولی، أعنی:

روایة منصور بن حازم و روایة عبید بن زرارة المتقدمتان، و أمّا زیادة السجدتین

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱ من ابواب صلاة جعفر بن ابی طالب.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۵۱

معا سهوا فقد یقال: بدلالة هاتین الروایتین علی کون زیادتهما سهوا موجبة لبطلان الصّلاة، لأنّ منطوقهما یدلّ علی عدم البطلان بزیادة سجدة، و التعبیر بسجدة منکرا یدلّ علی الوحدة، فمفهومه وجوب الاعادة و بطلان الصّلاة بزیادة السجدتین.

و فیه أنّ قوله علیه السّلام فیهما یکون جوابا عن سؤال السائل، و حیث إنّه سئل عن زیادة سجدة واحدة فأجاب علیه السّلام بعدم موجبیة زیادتها للاعادة، و هذا لا یدلّ علی وجوب الاعادة إذا زاد سجدتین و إلّا فإن کان قوله علیه السّلام بعدم وجوب الاعادة فی سجدة مفهومه وجوب الاعادة فی زیادة أکثر من سجدة واحدة، یلزم أن یکون قوله علیه السّلام بوجوب الاعادة فی رکعة دالا بالمفهوم علی عدم وجوب الاعادة فی زیادة أزید من رکعة واحدة و لأنّ کلمة رکعة تدلّ علی الوحدة مثل کلمة سجدة، مضافا إلی أنّ لازم هذا المفهوم الّذی قیل هو بطلان الصّلاة بزیادة أزید من سجدة واحدة سهوا و لو کانت فی رکعات متعددة، مثلا زاد سجدة فی الرکعة الاولی و سجدة فی الثانیة من الصّلاة، و لا یلتزم به القائل.

[لا تشمل حدیث لا تعاد لزیادة الرکوع و السجدتین]

و مع قطع النظر عن الروایتین نقول فی زیادة الرکوع و زیادة السجدتین: بأنّه لا وجه للتمسک بحدیث (لا تعاد) فی وجوب الاعادة فی

زيادتهما السهوية بتوهم أنّ الركوع و السجود من جملة المستثنى فى الحديث، فيدلّ الحديث على وجوب الاعادة بالاخلال الحاصل فى الصّلاة من ناحيتهما سواء كان بنقصهما أو بزيادتهما، لما قلنا فى طى الجهات الراجعة إلى الحديث: بأنّ الحديث لا يشمل الزيادة أصلا بل متعرض للنقيصة.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّه و إن لم يمكن استفادة بطلان الصّلاة بزيادة الركوع و السجدتين من الأخبار، و لكن يدلّ على ذلك الشهرة المسلمة عند القدماء قدّس سرّهم بل ادعى عليه الاجماع، و لكن هنا كلام، و هو أنّه و إن قلنا بكون الشهرة كافيا فى إثبات

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۲

الحكم لكون الشهرة القائمة بين القدماء من أصحابنا قدّس سرّهم فى غير المسائل التفرعية كاشفة عن وجود نصّ عندهم لم يصل بأيدينا، و لكن فى المسألة يمكن كون منشأ الاشتهار عندهم بعض هذه النصوص المتقدمة ذكرها، و قد بيّنا عدم دلالتها على بطلان الصّلاة بزيادتهما، فلا يبقى اعتماد لنا بكون نصّ آخر موجودا فى المسألة عندهم و لم يصل بأيدينا، فاستفادة هذا الحكم من الشهرة مشكلة.

و على كل حال لو قلنا ببطلان الصّلاة و وجوب إعادتها بزيادة الركوع و السجدتين سهوا إمّا من باب دلالة بعض الروايات المتقدمة، و إمّا من باب الشهرة أو الاجماع، فيقع الكلام فى جهة اخرى، و هى أنّ مقتضى الدليل الدالّ على بطلان الصّلاة بزياد السجدتين سهوا سواء كان الدليل الشهرة أو غيرها هل هو بطلان الصّلاة بزيادة السجدتين إذا وقعتا بعد السجدتين الواقعتين جزء للصّلاة، أو يعم ما إذا وقعتا غير محسوبتين جزء لها و لو لم تتقدمهما سجدتان الواقعتان جزء للصّلاة.

مثلا تارة يأتى المصلّى بوظيفته المفروضة، و هى إتيان السجدتين بعد الركوع من كل ركعة، ثمّ يزيد بعد هاتين السجدتين سجدتين اخراوتين سهوا، مثل ما إذا سجد سجدتين، ثمّ نسى أنّه أتى بهما و تخيّل عدم إتيانهما فسجد سجدتين مجددا، فتقع السجدتان المأتى بهما بعد السجدتين الاولتين زيادة سهوية لأنّه زاد سهوا فرض اللّه تعالى عليه من السجدتين، فيصدق زيادة السجدتين، و شمول الدليل الدالّ على بطلان الصّلاة بزيادتهما السهوية لهذا المورد مسلم.

و أمّا لو أتى بالسجدتين ثمّ بعد إتيانهما لم تكن هاتين السجدتان قابلة لصيرورتهما جزء للصّلاة لعلة، فلا بدّ المصلّى من الاتيان ثانيا بسجدتين، فيكون آتيا بما هو جزء للصّلاة، فبعد ما يسجد سجدتين مرة اخرى، فهل يصدق على

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۳

السجدتين المأتى بهما أوّلا أنّهما زيادة فى الصّلاة باعتبار عدم قابلتهما لصيرورتهما جزء للصّلاة، و ما صار جزء واقعا هو السجدتان المأتى بهما ثانيا، أو لا يصدق عليهما الزيادة بمقتضى الدليل.

و بعبارة اخرى الدليل الدالّ على بطلان الصّلاة بزيادتهما السهوية كما يدلّ فى المثال الأوّل بان السجدتين المأتى بهما بعد السجدتين الاولتين الواقعتين جزء تصير زيادة فى الصّلاة، تدلّ فى المثال الثانى على كون السجدتين المأتى بهما أوّلا- بعد عدم قابلتهما لصيرورتهما جزء تتصفان بالزيادة فتبطل الصّلاة بهما بعد ما تصير السجدتان المأتيان بهما بعد السجدتين الاولتين جزء للصّلاة، أو لا يدلّ على كون هاتين السجدتين زيادة مبطلة فى الصّلاة.

[القدر المتيقن من زيادة السجدتين الصورة الاولى]

و لا- يخفى أنّ القدر المتيقن من الدليل الدالّ على بطلان الصّلاة بزيادة السجدتين هو الصورة الاولى لأنّ فيها يصدق أنّه زاد السجدتين، و شمول الدليل لغير هذه الصورة غير معلوم سواء كان المدرك و الدليل هو الاجماع أو غيره، لأنّ متيقنه هذه الصورة.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى فرع تقدم ذكره، و هو ما إذا نسى المصلّى الركوع و تذكر بعد إتيان السجدتين.

اعلم أنّه كما قلنا سابقا فى طى المباحث المتعلقة بنسيان الأجزاء عند التكلم فى نسيان الركوع حين دخوله فى السجود أو بعد فراغه من

السجدتين و أنّه هل مضى محل تدارك الركوع فى هذا الحال أم لا: بأنّه تارة نقول: إنّ وقوع السجدتين قابلتان للصحة التأهلية، و قابليتهما لأن تصيرا جزء موقوف على وقوعهما بعد الركوع و إلّا

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۴

لا تقعان قاتلين لأنّ تصيرا جزء للصّلاة، و تارة نقول: بعدم دخل تقدم الركوع عليهما فى قابلية وقوعهما جزء للصّلاة.

[فى ذكر فرع فى الباب]

فإن اخترنا الثانى فنقول: بأنّه على ما بيّنا لك من أنّ الدليل الدالّ على بطلان الصّلاة بزيادة السجدتين سواء كان الاجماع أو الشهرة أو بعض الأخبار فالمتيقن منه هى الصورة الّتى توجد السجدتان زائدتين فى أوّل وجودهما، و هى تكون إذا أتى بالسجدتين، ثمّ يزيد السجدتين الأخراوين نسيانا، فتصدق على السجدتين الأخراوين أنّهما زيادة فى الصّلاة و تشملهما الدليل، و لكن إذا لم يكن كذلك، بل السجدتان لم تقعا فى أوّل وجودهما زائدتين و إن لم تقعا جزء للصّلاة، و السجدتان المتعقبان بهما صارتا جزء للصّلاة، فلا تكن السجدتان الموجدتان أولا متصفتين بالزيادة لعدم شمول الدليل الدالّ على بطلان الصّلاة بزيادتهما السهوية لهذه الصورة، و السجدتان الموجودتان ثانيا على الفرض لا تكونا زائدتين لأنّهما صارتا جزء للصّلاة من باب عدم صيرورة السجدتين الاولتين جزء لها، فتكون النتيجة هى وجوب تدارك الركوع بعد إلقاء السجدتين ثمّ اتيان السجدتين، فتصح لأنّ المصلّى بعد إلقاء السجدتين أتى بالركوع المنسى و لم يمض محل تداركه لأنّ السجدتين المأتى بهما قبل الركوع لا تصير جزء لعدم قابليتهما لذلك، فالمصلّى إذا أتى بركوعه ثمّ بالسجدتين الأخراوين تصح صلاته، و لا وجه لبطلانها، لا لأجل الركوع لأنّه أتى به فى محله، و لا لزيادة السجدتين لأنّ السجدتين المأتى بهما بعد الركوع صارتا جزء لها و لم تقعا زائدتين، و السجدتان المأتى بهما قبل الركوع لنسيان الركوع و إن لم تصيرا جزء لها، و لكن لا تتصفان بالزيادة لعدم شمول الدليل الدالّ على بطلان الصّلاة بزيادة السجدتين سهوا لهذا المورد.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۵

[فى ذكر رواية محمد بن مسلم]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه يدلّ على هذا الحكم- أى: وجوب إلقاء السجدتين، ثمّ إتيان الركوع و السجدتين، و ساير أجزاء الصّلاة و عدم وجوب شىء عليه و صحة الصّلاة فى ما نسى الركوع و دخل فى السجدتين و أتى بهما، ثمّ بعد ما فرغ منهما تذكر نسيان الركوع- الخبر ۲ من الباب ۱۱ من أبواب الركوع، و هى ما رويت بعدة طرق عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شك بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: فإن استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما فيبنى على صلاته على التمام، و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف، فليقم فليصل ركعة و سجدتين و لا شىء عليه) و رواه الصدوق رحمه اللّه باسناده عن العلاء و رواه ابن ادريس فى آخر السرائر (و متنها غير موافق مع المتن الّذى نقله الشّيخ رحمه اللّه فراجع).

[روايات أربعة قبال تلك الرواية]

و فى قبال تلك الرواية روايات أربع نذكرها حتّى يعلم أنّها معارض مع الرواية المذكورة أم لا فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: و هى ما رواها رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن رجل ينسى ان يركع حتّى يسجد و يقوم قال: يستقبل). «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها إسحاق بن عمار (قال: سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال: يستقبل حتّى يضع كل شىء من ذلك موضعه). «۲»

الرواية الثالثة: و هى ما رواها أبو بصير (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل نسى أن يركع، قال: عليه الاعادة). «۳»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۶

الرواية الرابعة: و هى ما رواها الشيخ «۱» فى التهذيب عن صفوان عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصّلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع، استأنف الصّلاة). «۲»

و هذه الرواية بهذا النقل مرسلة بابهام الواسطة، لأنّ صفوان لا يمكن أن يروى بحسب طبقته عن أبى بصير بلا واسطة، نعم بناء على نقل الشيخ «۳» رحمه اللّه فى التهذيب عن صفوان عن منصور عن أبى بصير لا يكون إشكال فى الرواية من هذا الحيث إلّا أنّ فى سندها إشكال اخر من حيث أنّ الراوى هل يكون منصور بن حازم أم منصور بن يونس الّذى كان من الواقفية.

و على كل حال يقع الكلام فى دلالة هذه الروايات حتّى يعلم أنّها تتعارض رواية محمد بن مسلم المتقدمة أم لا، فنقول بعونه تعالى: أمّا الرواية الاولى و الثانية فقوله عليه السّلام فيهما (يستقبل) يحتمل أن: يكون المراد منه الاستقبال نحو الصّلاة، و بعبارة اخرى (يستقبل) أى: يأتى بالصّلاة و يعيدها من أوّل الامر و يستأنفها فعلى هذا تعارضا مع رواية محمد بن مسلم لأنّه الاولى تدلّ على وجوب استيناف الصّلاة و بطلانها إذا نسى الركوع و تذكر بعد ما سجد و قام و كذلك الثانية، و الحال أنّ رواية محمد بن مسلم تدلّ على إلقاء السجدتين و إتيان الركوع، و لا تبطل الصّلاة. «۴»

---

(۱)- التهذيب جلد ۲ ص ۱۴۸ حديث ۵۸۰.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۳)- التهذيب، ج ۲، ص ۱۴۹، ح ۵۸۷.

(۴)- أقول: إنّ فى الرواية الثانية قال السائل (عن الرجل ينسى أن يركع، قال: يستقبل يضع

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۷

[فى ذكر احتمالين فى الروايتين]

اشارة

و يحتمل أن يكون المراد من قوله (يستقبل) الاستقبال إلى الركوع و إتيانه فعلى هذا لا تكون الرواية الاولى و كذا الثانية معارضتان مع رواية محمد، و بعد كون محتمل الروايتين هذين الاحتمالين:

الأوّل كون المراد من قوله عليه السّلام فيهما (يستقبل) استقبال الصّلاة

و استينافها.

كل شىء من ذلك موضعه) فتذكر نسيان الركوع تارة يكون قبل السجود فلا إشكال فى بقاء محلّه و غير معارض هذا الخبر على هذا مع رواية محمد بن مسلم، و تارة تذكره يكون بعد ما سجد سجدتين، فقوله (يستقبل) قابل لأن يكون المراد من الاستقبال استقبال

الصّلاة و استينافها، فتعارض رواية محمد بن مسلم، و تارة تذكره يكون بعد الصّلاة قبل فعل المنافى، فمعارضته مع رواية محمد بن مسلم إن كان المراد من الاستقبال استقبال الصّلاة و استينافها لأنّ الفقرة الاخرى من رواية محمد بن مسلم تدلّ على وجوب القيام إلى الركعة و إتيان الركوع و السجود و لا شيء عليه، و تارة تذكره يكون بعد فعل المنافى و يكون المراد من قوله (يستقبل) استقبال الصّلاة فتعارض رواية محمد بن مسلم لو كان إطلاق لفقرتها الاخيرة يشمل حال وقوع المنافى أيضا، و أمّا لو كان المراد من قوله (يستقبل) فى الرواية الثانية استقبال الركوع و إتيانه ثمّ الأجزاء اللاحقة عليه فلا تعارض بينها و بين رواية محمد بن مسلم نعم قوله عليه السّلام فى الرواية الثانية (يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك مواضعه) يعارض رواية محمد بن مسلم و لو حمل قوله عليه السّلام (يستقبل) على استقبال الركوع لأنّ مفاد الفقرة الأخيرة من رواية محمد بن مسلم بنقل الشّيخ رحمه اللّه هو أنّه لو تذكر نسيانه بعد الانصراف يقوم إلى ركعة و يركع و يسجد و لا شيء عليه، فلو نسى الركوع من الركعة الاولى مثلا و تذكر نسيانه بعد الانصراف تدلّ هذه الفقرة من رواية محمد بن مسلم على أنّه يأتى به فى هذا الحال بدون أن يعيد ما بعده من الركعات اللاحقة عليه، و الحال أنّ مقتضى قوله عليه السّلام فى الرواية الثانية (حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه) بناء على حمل يستقبل فيها على استقبال الركوع أنّه يرجع و يركع ثمّ يسجد، ثمّ يأتى بكل ما وقع بعد الركوع، فلو نسيه فى الركعة الاولى لا بد بعد إتيانه على هذا إتيان الركعات اللاحقة، و هذا مضافا إلى عدم إمكان الالتزام به للزوم زيادة الركعة و الركوع و السجود معارضة على هذا الفقرة الاخيرة من خبر محمد بن مسلم، هذا كله ما خطر ببالى فى بدو النظر، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۸

و الثانى كون المراد من قوله (يستقبل) الاستقبال إلى الركوع

و إتيانه بعد التذكر، فعلى الاحتمال الأوّل تتعارضان مع رواية محمد بن مسلم، و على الثانى لا تعارض بينهما، و لا ترجيح لأحد الاحتمالين، فلا يبقى ظهور للروايتين فى الاحتمال الأوّل حتّى تكونا متعارضتين لها، هذا بالنسبة إلى الرواية الاولى و الثانية.

و أمّا الرواية الثالثة فلا تدلّ إلّا على أنّ نسيان الركوع يوجب إعادة الصّلاة، و بعد كون مفاد رواية محمد بن مسلم أن يلقى السجدتين و يركع، نفهم كون محل تداركه باقيا فتكون شارحة أو واردة على الرواية الثالثة، لأنّها تدلّ على وجوب الاعادة بنسيانه، و يطلق النسيان إذا مضى محلّ الشيء، و مع بقاء المحل لا يقال إنّه صار منسيا، و رواية محمد بن مسلم يبين أنّ المحل الّذى يصدق أنّه المنسى ليس بعد إتيان السجدتين، بل محلّ تداركه باق بعد إتيان السجدتين أيضا، فلا تعارض بينهما أصلا.

و أمّا الرواية الرابعة فقوله عليه السّلام (إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة) ظاهرة فى أنّ تحقق اليقين يكون بعد الفراغ عن الصّلاة، لأنّه لا يقال على من يكون داخلا بعد فى الصّلاة بأنّه ترك ركعة لأنّه مع كونه فى الصّلاة يأتى بالركعة الباقية و لا يقال: ترك ركعة، فظاهر هذه الفقرة هو كون محل تذكر نسيان الركعة و تركها بعد الفراغ عن الصّلاة، و أمّا قوله عليه السّلام بعد ذلك (و قد سجد سجدتين و ترك الركوع) فالمراد به إمّا أنّ الامام عليه السّلام قال: إنّ الشخص المفروض فى الكلام هو الّذى ترك ركعة بأن سجد سجدتين و ترك الركوع، فمعنى يقينه بترك الركعة ترك الركوع فقط، فقوله (و قد سجد سجدتين و ترك الركوع) بيان لنحو ترك الركعة، و إمّا أن يكون مراده عليه السّلام هو أنّ هذا الشخص الّذى تيقن ترك ركعة تيقن أنّه سجد سجدتين و ترك ركوعا آخر من

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۵۹

ركعة غير الركعة الّتى تركها، و هذا خلاف الظاهر.

و على كل حال بعد كون زمان اليقين بترك ركعة بعد الصّلاة لما قلنا من أنّ ترك ركعة لا يفرض إلّا بعد الصّلاة، فظاهر قوله (و قد سجد سجدتين و ترك الركوع) هو كون اليقين باتيان السجدة و ترك الركوع فى ظرف اليقين بترك ركعة، أعنى: بعد الصّلاة، فإذا كان مفاد الرواية استيناف الصّلاة إذا تيقن بعد الصّلاة ترك ركعة أى: ركوعا و ترك ركعة و ركوع على الاحتمالين المتقدمتين، و

قدر المتيقن من ذلك صورة كون تذكر ترك الركعة بعد الصّلاة بعد وقوع المنافى، و لو فرض إطلاق لها يشمل ما إذا تذكر ترك الركعة بعد الصّلاة قبل فعل المنافى، و ما إذا تذكر بعد وقوع المنافى، و يقال بإطلاق الفقرة الأخيرة من رواية محمد بن مسلم الدالة على أنّه لو تذكر بعد الانصراف نسيان الركوع يقوم و يركع و يسجد سجدتين، لأنّ إطلاقه يشمل ما إذا تذكر قبل وقوع المنافى و ما إذا تذكر نسيانه بعد فعل المنافى،

[فى التعارض بين رواية محمد بن مسلم و الرواية الرابعة]

فإن كان لهذه الفقرة من رواية محمد بن مسلم إطلاق و للرواية الرابعة إطلاق، يقع التعارض بينهما، لأنّ مفاد رواية محمد بن مسلم بإطلاقها هو وجوب القيام إلى الركعة و الركوع و السجود حتّى إذا تذكر بعد الصّلاة و بعد فعل المنافى، و مفاد الرواية الرابعة بإطلاقها، بل متيقنها هو استيناف الصّلاة إذا تذكر نسيان الركوع بعد الصّلاة و بعد وقوع فعل المنافى، فيقع التعارض لأنّه لو تذكر نسيانه بعد الصّلاة و بعد فعل المنافى تدلّ رواية محمد بن مسلم على عدم البطلان و عدم وجوب استيناف الصّلاة، و مفاد الرواية الرابعة استينافها.

نقول: إنّه يمكن الجمع مع ذلك بينهما بحمل الظاهر من كل منهما بنص الآخر، فيحمل ظاهر رواية محمد بن مسلم و هو صورة التذكر بعد فعل المنافى الدالّ على

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۰

عدم وجوب استيناف الصّلاة على نصّ الرواية الرابعة الدالّة على الاستيناف فى هذا الفرض، لأنّ هذا متيقنها، و يحمل ظاهر هذه الرواية و هو الاستيناف فى صورة تذكر نسيان الركوع بعد الصّلاة قبل فعل المنافى على النصّ من رواية محمد بن مسلم لأنّ المتيقن من فقرتها الأخيرة و التذكر بعد الصّلاة و عدم البطلان، هو قبل فعل المنافى فعلى هذا الاحتمال، و حمل الرواية على تحقق اليقين ترك ركعة بعد الصّلاة كما هو الظاهر، لا تعارض بين رواية محمد بن مسلم و الرواية الرابعة.

و لكن لو قلنا كما يحتمل: بأنّ ظرف اليقين بترك ركعة باتيان سجدتين و ترك الركوع كان فى أثناء الصّلاة بعد ما سجد سجدتين، و بعبارة اخرى بعد ما سجد تذكر ترك ركعة و ترك ركعة هو ترك ركوعها، فأمر عليه السّلام باستيناف الصّلاة فى هذه الصورة فى الرواية الرابعة فعلى هذا يقع التعارض بينها و رواية محمد بن مسلم، لأنّ مفادها إلقاء السجدتين و إتيان الركوع، و لكن بعد كون الرواية الرابعة تحتمل فيها احتمالان، و على الاحتمال الأوّل لا تعارض بينها و بين رواية محمد بن مسلم، و لا ظهور للرواية فى الاحتمال الثانى، بل الظاهر منها الاحتمال الاول، فلا يبقى ظهور يقاوم ظهور رواية محمد بن مسلم لمجىء الاحتمالين فيها.

فظهر ممّا مر عدم وجود دليل ظاهر يعارض رواية محمد بن مسلم لأنّ هذه الروايات الأربعة ما صارت حجة بمدلولها على خلافها.

فبعد ذلك هل يمكن الأخذ برواية محمد بن مسلم و الإفتاء بمضمونها من أنّه لو نسى المصلّى الركوع و تذكر بعد ما سجد سجدتين يلقهما و يأتى بالركوع، ثمّ بالأجزاء اللاحقة أم لا؟

قد يقال: إنّ رواية محمد بن مسلم ممّا أعرض عنها الأصحاب، و مع إعراضهم

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۱

ليس فيه مقتضى الحجية، فلا يعمل بها، لكن نرى أنّ الشّيخ رحمه اللّه ينقل فى كتاب التهذيب «۱» و الخلاف «۲» و المبسوط «۳» أنّ بعض الأصحاب عمل بمضمونها، و هو أيضا عمل بمضمونها، غاية الأمر فى خصوص الركعتين الأخيرتين، و وجه حملها على الأخيرتين هو أنّ الأولتين لا تحتملان السهو، و لأجل هذا لم يعمل فى الأولتين بها، لا لضعف فى سندها، بل هذا طريق جمع بنظره الشريف، فحمل رواية محمد بن مسلم على الأخيرتين بقرينة بعض الأخبار الدالة على أنّ الأوّلتين لا تحتملان السهو، كأنّه جمع بين رواية محمد بن مسلم و بين ما يدلّ على بطلان الصّلاة بنسيان الركوع لو تذكر بعد السجدتين، بحمل رواية محمد بن مسلم على

الأخیرتین و حمل ما یقابلها علی الأوّلتین لکونه نصا فیهما، فلم یثبت إعراض الأصحاب عن روایة محمد بن مسلم. «۴»

[فی ذکر مسألة فی الباب]

مسئلة: لو شک فی الرکوع فرکع، ثمّ ذکر قبل رفع الرأس أنّه کان رکع، فهل

---

(۱)- التهذیب، ج ۲، ص ۱۴۹- ۱۵۰.

(۲)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۹.

(۳)- الاستبصار، ج ۱، ص ۳۵۶.

(۴)- أقول: لما بلغ الأمر إلی هنا لم یختر سیدنا الاعظم آیة اللّه العظمی مدّ ظله العالی أحد طرفی المسألة، و لعلّه یتعرض بعد ذلک إنشاء اللّه، و قلت بحضرته متعنا اللّه بطول بقائه إن شاء اللّه:

بأنّه لو قلنا بحجیة روایة محمد بن مسلم، و عدم تحقق إعراض فنعمل بها، و إن لم نقل بذلک من باب الاعراض، فلا یبقی لنا دلیل علی بطلان الصّلاة بنسیان الرکوع لو تذکر نسیانه بعد السجدتین، لأنّ الروایات الأربعة المتقدمة مع ما بیّنتم فی بیان مفادها لا یبقی لها ظهور دالّ علی بطلان الصّلاة فی الفرض، و لا وجه لدعوی الشهرة فی المسألة مع دعوی الشّیخ رحمه اللّه عمل بعض الأصحاب علی خلاف هذا الحکم أی: بطلان الصّلاة بنسیان الرکوع فی الفرض، فما الدلیل علی بطلان الصّلاة فی مفروض المسألة و ما نقول فی المقام. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۶۲

تبطل الصّلاة، کما قال المحقق رحمه اللّه فی النافع: الا شبهه البطلان، أو لا تبطل به الصلاة، بل یرسل نفسه إلی السجود کما قال به علم الهدی «۱» رحمه اللّه، و الشیخ رحمه اللّه فی النهایة، و ابن ادریس رحمه اللّه، و ابن حمزة رحمه اللّه، و ابن زهرة رحمه اللّه، و أفتی به الکلینی رحمه اللّه فی الکافی.

اعلم أنّ الشهید رحمه اللّه فی الذکری «۲» صار بسدد أن یصحح ما اختاره هذه الفحول من عدم البطلان علی طبق القاعدة، و حاصل ما قاله هو أنّ السجود موقوف علی الهوی إلیه، فهذا الهوی الّذی وقع فیه قصد الرکوع یکون مقدمة للسجود مسلّما، فهذا الهوی و إن کان بقصد الرکوع لکن حیث کان متضمّنا لما هو مقدمة للسجود فیقع مقدمة له، و لا یضرّ قصد الرکوع، و لم تقع زیادة فی الصّلاة، لأنّ ما صدر وقع مقدمة لجزء الصّلاة أی: السجود.

و ضعّف هذا الوجه صاحب المدارک «۳» رحمه اللّه و وجه الضعف علی ما یأتی بالنظر هو أنّ الرکوع من العناوین القصدیة فیصیر الخارج منطبق عنوان الرکوع إذا قصده، و علی الفرض قصد المصلّی الرکوع و الخارج أعنی: الانحناء الخاص صار منطبقه قهرا و تحقق الرکوع، و مجرد کون ذلک الهوی مقدمة للسجود لا ینافی صیرورته رکوعا أیضا بسبب قصده، و وقوع الخارج علی طبق قصده.

ثمّ صار صاحب المدارک «۴» بسدد توجیه کلامهم و جعله موافق القادة، و هو

---

(۱)- الجواهر، ج ۱۲، ص ۲۶۰ کافی، ج ۳، ص ۳۶۰ المبسوط، ج ۱، ص ۱۲۲ جمل العلم و العمل، ج ۳، ص ۳۵.

(۲)- الذکری، ج ۴، ص ۵۱.

(۳)- مدارک احکام، ج ۴، ص ۲۲۴.

(۴)- مدارک احکام، ج ۴، ص ۲۲۴.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۳

أنّه قال: بعد كون هذا الهوى الّذى قصد به الركوع باعتقاد عدم إتيانه الركوع الواجب فى الصّلاة مقدمة للركوع، فهذه الزيادة لا توجب تغيير هيئة الصّلاة، و لا خروجا عن ترتيبها الموظف و إن تحقق مسمى الركوع، فلا تكون هذه الزيادة مبطلة لانتفاء دليل دالّ على بطلان الصّلاة بهذه الزيادة.

و لكن فيه أنّ هذا التوجيه أيضا فى غير محله فإنّ مجرد عدم تغير هيئة و عدم الخروج عن الترتيب الموظف فى زيادة الركوع بهذا النحو لا يوجب عدم صدق الزيادة عليه، لأنّه إن كانت الزيادة المبطلة تحقق انحناء خاص بقصد الركوع فقد حصل على الفرض و إن حصل به مقدمة السجود.

و أيضا لأنّه بعد كون الركوع الانحناء الخاص مع القصد بدون كون حصول الطمأنينة و رفع الرأس عنه دخيلا فيه، ففى الفرض حصل هذا الركوع، فزاد المصلّى ركوعا فى صلاته، و ما دل على بطلان الصّلاة بزيادة الركوع يدلّ على بطلانه به.

ثمّ إنّ العلّامة الهمدانى رحمه اللّه قال فى صلاته: بأنّه يمكن توجيه ما قاله الشهيد رحمه اللّه بأنّ يقال: إنّ غرضه رحمه اللّه من عدم كون هذا الركوع ركوعا حقيقة ليس عدم كونه ركوعا عرفا، بل نظره إلى أنّ هذا الركوع ليس ركوعا صحيحا و ممضى شرعا بحيث يقع بهذا العنوان جزء للصّلاة، بل غرضه أنّ فعله الّذى أتى بعنوان الركوع قد انكشف عدم صحته بهذا العنوان، و لكن بعد كون هذا الهوى من حيث هو واجب مقدمة للسجود، و لا يعتبر فى صيرورته مقدمة للسجود قصد عنوان المقدمية، فللمصلى أن يصرف هذا الهوى- بعد انكشاف استغنائه عن الركوع بعد علمه باتيان الركوع- إلى الهوى الّذى هو مقدمة السجود، فإذا صرف هذا الهوى إلى الهوى المقدمى، فما زاد فى صلاته لأنّ الزيادة إنّما هى فى الأفعال لا فى القصد، فهو

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۴

على الفرض لم يتحقّق فعلا زائدا لأنّ ما وقع خارجا صار بانصراف قصده مقدمة لجزء الصّلاة، فلم يبق إلّا قصد فقط، و به لا تتحقق الزيادة. «۱»

و فيه أنّ هذا الكلام بمكان من الفساد لأنّه و إن لم يكن الهوى الّذى مقدمة للسجود فى حصوله محتاجا إلى القصد، لكن الركوع من العناوين القصدية، فما لم يقصد بالخارج عنوان الركوع لا يصير الخارج منطبق هذا العنوان فإذا قصد بما وقع خارجا عنوان الركوع يقع هذا الخارج ركوعا قهرا، و بعد وقوعه ركوعا لا ينقلب الفعل عما وقع عليه، فعلى الفرض قصد المصلّى بهذا الانحناء الخاص الركوع فإذا بلغ حد الركوع و الحال أنّه قصد الركوع بهذا الحد الخاص فقد تحقق الركوع قهرا، و بعد تحققه ركوعا كيف يمكن صرفه عنه، و مجرد عدم كون الهوى الّذى يكون مقدمة للسجود محتاجا إلى القصد لا يوجب صرف ما قصد به الركوع بعد تحققه خارجا عن موضوع الركوع.

نعم بعد عدم كون الهوى المقدمى محتاجا إلى القصد، فبهذا الفعل أعنى:

الانحناء إلى مقدار الركوع تحقق بعض ما هو مقدمة للسجود، لكن هذا غير مناف مع كون ما يقبل لأن يصير مقدمة لوجود السجود ركوعا أيضا كما فى الفرض، فعلى هذا يكون هذا التوجيه غير وجيه أيضا.

إذا عرفت ذلك كله يظهر لك أنّ كل هذه الوجوه الثلاثة- أعنى: الوجه الّذى ذكره الشهيد رحمه اللّه و صاحب المدارك رحمه اللّه و صاحب مصباح الفقيه رحمه اللّه- غير قابل لتصحيح هذه الفتوى الّتى أفتوا به هؤلاء الاعلام قدّس سرّهم من الحكم بالصحة فى الفرض

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۵۴۰.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۵

و إرسال النفس فى هذا الحال إلى السجود.

و ما ينبغى أن يتكلم فيه و يتمّ به المسألة هو أنّه هل تكون فتوى هؤلاء الأعلام من القدماء قدّس سرّهم كاف لتحقق الشهرة الكاشفة عن وجود نصّ معتبر عندهم فى هذا الحكم و لم يصل إلينا أو لا يكفى، فإن تحققت الشهرة فى المسألة، فيقال: بأنا نكشف من هذه الشهرة وجود نصّ معتبر مخصص للدليل الدال على بطلان الصّلاة بزيادة الركوع سواء كان هذا الدليل هو الاجماع أو غيره (أو يقال: إنّه مع فرض هذه الشهرة نكشف عدم كون مورد إجماعهم اى النص الّذى وقفوا عليه الدال على بطلان الصّلاة بزيادة الركوع شاملا لهذا المورد، فتكون النتيجة عدم بطلان فى الفرض، فالدليل من رأسه قاصر عن الشمول لهذا المورد).

و أمّا لو قلنا بعدم تحقق الشهرة فى المسألة فنقول ببطلان الصّلاة بزيادة الركوع بهذه الكيفية، و لعلّ ما قاله المحقق رحمه اللّه من كون البطلان أشبه كان من باب عدم تحقق الشهرة عنده، فافهم.

الأمر الثالث: [أن الركعتين الأولیين لا تتحمل السهو]

اشارة

من القواعد الّتى ينبغى التعرض عنها فى الخلل هى أنّ الركعتين الأوّلتين من كل رباعية، و كذا ركعات المغرب لا تتحمّل السهو، و الأصل فى ذلك روايات نتعرض لها إنشاء اللّه، فنقول بعونه تعالى و منّه و توفيقه:

[فى ذكر الروايات الواردة فى المورد]

الرواية الاولى: و هى ما رواها ابراهيم بن هاشم فى نوادره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال: ليس فى الركعتين الاولتين من كل صلاة سهو). «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها يونس عن رجل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۶

ليس فى الركعتين الاولتين من كل صلاة سهو). «۱»

و روى فى الوسائل عن يونس عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: ليس فى المغرب و الفجر سهو) «۲» و لعلهما رواية واحدة.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها عبد اللّه بن سليمان عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: عرج برسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نزل بالصّلاة عشر ركعات: ركعتين، ركعتين فلما ولد الحسن و الحسين عليهما السّلام زاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سبع ركعات، و إنّما يجب السهو فى ما زاد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فمن شك فى أصل الفرض الركعتين الأوّلتين استقبل صلاته). «۳»

الرواية الرابعة: و هى ما رواها الحسن بن على الوشاء (قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السّلام: الاعادة فى الركعتين الاولتين، و السهو فى الركعتين الأخرتين). «۴»

الرواية الخامسة: و هى ما رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا سهوت فى الاولتين فاعدهما حتّى تثبتهما). «۵»

الرواية السادسة: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام (قال:

سألته عن السهو فى المغرب، قال: يعيد حتّى يحفظ أنّها ليست مثل الشفع). «۶»

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۲ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۹ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۰ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱۵ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۶)- الرواية ۴ من الباب ۲ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۷

الرواية السابعة: و هى ما رواها زرارة بن أعين (قال: قال أبو جعفر عليه السّلام:

كـان الّـذى فرض اللّه على العباد عشر ركعات، و فيهنّ القراءة، و ليس فيهنّ و هم يعنى: سـهو، فزاد رسول اللّه سـبعا و فيهنّ الوهم، و ليس فيهنّ قراءة، فمن شك فى الأولتين أعاد حتّى يحفظ و يكون على يقين، و من شك فى الأخيرتين عمل بالوهم). «۱»

الرواية الثامنة: و هى ما رواها عامر بن جذاعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا سلمت الركعتان الأولتان سلمت الصّلاة). «۲»

الرواية التاسعة: و هى ما رواها الفضل بن عبد الملك (قال: قال لى: إذا لم تحفظ الركعتين الاولتين فاعد صلاتك). «۳»

(و غير ذلك ممّا يستفاد منه هذا الحكم).

[فى ان وردت روايات أخر الدالة على بطلان الصّلاة بالشك فى الركعة]

ثمّ اعلم أنّه قد وردت روايات اخر ربما تكون متواترة الدالة على بطلان الصّلاة بالشّك فى الركعة إذا كان الشّك فى الركعة الاولى و الثانية من كل صلاة، و فى كل ركعة من ركعات المغرب.

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنّ هذا الحكم، أعنى: أنّ الركعتين الاولتين من كل صـلاة و ركعات المغرب لا تتحمل السـهو، يكون من متفردات الامامية رضوان اللّه عليهم، و لم يكن بين المخالفين قائل به أصلا، و ما هو المتفق عليه مسلما فى هذا الحكم

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۳ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۶۸

عندنا هو الصورة السـهو المسـتتبع للشك فى خصوص سهو الركعة من الأوّلتين من صلوات اليومية مطلقا، و خصوص الركعة الاولى و الثانية و الثالثة من المغرب، و بعبارة اخرى إذا طرأ للمصلّى السهو و غرب عنه الواقع، فلأجل غروب الواقع صار جاهلا بالجهل البسيط، فشك فى أنّه هل صلّى ركعـة واحـدة أو اثنتين من الرباعية أو الثنائية، أو شك فى المغرب فى أنّه صـلّى ركعة واحدة أو ركعتين، أو صلّى ركعتين أو ثلاث ركعـات فتجب إعـادة الصّـلاة، لأنّ الأوّلتين من الرباعيـة، و الركعتين من الفجر، و ركعات المغرب لا تتحمل السهو، فهذه الصورة هى القدر المتيقن من الحكم المذكور الّذى تفردت به الامامية، و هنا فروع آخر يكون مورد الخلاف:

[فى ذكر الفروع المربوطة]

الفرع الأول: أن يكون السهو فى الأوّلتين من الصلوات أو فى الركعات الثلاثة من المغرب

، و لا یکون السـهو و غروب الواقع عن نظر المصلّی مستتبعا للشک، بل سها الواقع و صار جاهلا بالجهل المرکب، و اعتقد الاتیان، ثمّ زال سـهوه و علم بأنّه ترک الرکعـهٔ الاولی أو الرکعتین الاولتین، ففی هذا الفرع یکون السـهو فی الرکعهٔ لکن الفرق بینه و بین الصورهٔ السابقـهٔ المتفق علیهـا، هو أنّه فی الصورهٔ السابقـهٔ کـان السـهو مقارنا للشک، و هو مع بقاء سـهوه و غروب الواقع عن نظره لا یـدری أ واحـدهٔ صـلّی أم اثنـتین، و لکن فی هـذا الفرغ زال سـهوه و علم نقص الرکعـهٔ أو أزیـد و یظهر من الشـیخ رحمه اللّه و أتبـاعه شـمول الروایات لهذه الصورهٔ أیضا.

الفرع الثانی: إذا لم یکن السهو فی نفس الرکعهٔ من الأوّلتین من الصلوات،

بل سـها فی فعل من أفعال الصّـلاهٔ سواء کان رکنا أو غیر رکن، مثلا سها عن القراءهٔ أو عن الرکوع و السجود، سواء کان سهوه مقارنا للشک أو لا.

فهل یستفاد من الأخبار المذکور بطلان الصّلاهٔ بالسهو فی أجزاء الأولتین

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۶۹

و ثلاثهٔ المغرب أم لا؟

اختار الشّـیخ رحمه اللّه بطلان الصّـلاهٔ فی هذه الصورهٔ أیضا، و لهذا قال لو نسـی الرکوع و دخل فی السجدتین، أو فرغ منهما و تذکر نسـیانه، فـإن کـان فی الرکعتین الأـوّلتین فتبطـل الصّـلاهٔ لأنّهمـا لاـ تتحملان السـهو، و إن کان فی الأخیرتین فیلقی السـجدتین و یأتی بالرکوع و بما بعده من الأجزاء لروایهٔ محمد بن مسلم تعرضناها سابقا فی ضمن البحث عن نسیان الرکوع.

الفرع الثالث: إذا ظن بأحد طرفی الموضوع

، مثلاـ شـک فی الأوّلتین أو فی المغرب بأنّه هل أتی بالرکعـهٔ أم لا أو أتی الجزء الفلانی أم لا، فحصل له الظن بأحـد طرفی الوجود و العـدم فقـال بعض: لاـ عبرهٔ بـالظن فی الأوّلتین من الصـلوات و فی رکعات المغرب، و أمّا إن حصل الظن فی الأخیرتین إلّا فی الرکعهٔ الأخیرهٔ من المغرب، فیعمل المصلّی بظنه.

الفرع الرابع: إذا کان المکلف صلّی الصّلاهٔ الثنائیهٔ

، مثلا یصـلّی صلاهٔ الفجر ثم، بعد الفراغ منها قبل وقوع المنافی، تذکر نسیان رکعهٔ منها، فحیث یقال: بأنّه یقوم و یضیف إلیها رکعهٔ و صحت صـلاته، فقیل أو ربما یقال فی هذا الفرض: تبطل هذه الصّـلاهٔ لأنّه سـها عن رکعهٔ فتبطل صلاته لدلالهٔ الروایات المتقدمهٔ علی أنّ الأوّلتین لا تتحملان السهو.

و هـذه الفروع الأربعـهٔ الّتی ذکرناها هی الفروع المتفرعـهٔ علی الحکم الّـذی بیّنا من أنّ الاولتین من کل صـلاهٔ و الرکعات الثلاثـهٔ من المغرب لاـ تتحمـل السـهو، و یظهر للمتتبع فی کلمـات القوم کون هـذه الفروع محـلّ الکلام عنـد بعضـهم، و لکن فی موجبیـهٔ السـهو للبطلان فی نفس الأوّلتین من کل الصّلاهٔ و ثلاثهٔ المغرب إذا کان السهو

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۷۰

مستتبعا للشک لا یکون مورد الخلاف عنـدنا، فقـدر المسـلم من مورد هـذا الحکم هو هـذه الصورهٔ، و إنّما الکلام فی الفروع الأربعهٔ المتقدمهٔ.

[فی ذکر مقدمهٔ لبیان الفرع الأوّل]

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى شأنه: أمّا الفرع الأوّل فيظهر من ذكر مقدمة كون الأخبار شاملا له أو لا.

أمّا المقدمة فهى أنّه كما ذكرنا فى صدر مبحث الخلل بأنّ منشأ الخلل يكون غالبا هو السهو و غروب الواقع عن ذهن المصلّى، و السهو على قسمين، لأنّ من يسهو و يترك ما كان ينبغى فعله أو يفعل ما كان ينبغى تركه فى الصّلاة إمّا أن يسهو و جعل له فى حال بقاء سهوه و غروب الواقع عن نظره أحكام، و بعبارة اخرى يسهو و لأجل سهوه يتردد فى ما هو الواقع و يشك فيه، مثلا يسهو عن الركوع و لأجل سهوه هذا يشكّ فى أنّه هل أتى ركوع صلاته أو لا، فهذه الصورة هى الصورة المعبر عنها بالجهل البسيط، ففى هذه الصورة يكون منشأ الشّك فى إتيان الركوع و عدمه هو السهو فصار السهو عن الواقع منشأ للشك، فالشك كما قدمنا قسم من السهو لأنّ السهو صار سببا لطروه.

و أمّا أن يسهو و يترك ما كان اللازم فعله أو يفعل ما كان اللازم تركه، و لكن يزول سهوه بعد زمان، و يلتفت بترك ما كان اللازم فعله أو العكس، فهذا القسم من الساهى له حالتان: حالة يكون سهوه باقيا و لا يلتفت إلى سهوه، و حالة يزول سهوه و يلتفت إلى سهوه السابق.

أمّا فى الحال الّذى استمر سهوه و غرب عنه الواقع و لا يلتفت إلى سهوه فلأجل عدم الالتفات يعتقد خلاف ما هو الواقع، مثلا سها و ترك الركوع و لأجل عدم التفاته بسهوه يعتقد إتيان الركوع فهو فى هذا الحال أى: حال عدم التفاته

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۱

بسهوه جاهل بالجهل المركب لكونه معتقدا خلاف الواقع و فى هذا الحال لا يسأل عن سهوه حتّى يحكم عليه بشىء لأنّه مع اعتقاده بأنّ ما فعل كان مطابقا للواقع و أتى بالركوع لا يسأل عن حكم ترك الركوع.

و أمّا فى الحال الّذى يلتفت إلى سهوه و تركه الركوع للسهو و غروب الواقع عن نظره، فهو يعلم ترك الركوع، و لا يكون فى هذا الحال شاكا، و يمكن له السؤال عما تركه أو فعله نسيانا.

[فى أنّ الأخبار لا تشمل الّا السهو المقارن للشك و المستتبع له]

إذا عرفت كون السهو على قسمين: قسم مقارن للشك، و قسم غير مقارن له فنقول بعونه تعالى: إنّ الأخبار لا يشمل إلّا السهو المستتبع للشك و الترديد لأنّ الظاهر من الأخبار المذكورة (غير بعض منها لم يذكر فيه لفظ السهو كالرواية الثامنة و التاسعة) هو أنّ الحكم الثابت للسهو لا يكون فى الأوّلتين، و بعبارة اخرى يكون لسان هذه الطائفة من الأخبار الحكومة، و بلسانها تكون ناظرة إلى الأدلة المتكفلة لأحكام السهو، فيكون لسانها أنّ كل حكم ثبت للسهو مع قطع النظر عن هذه الروايات لا يكون فى الركعتين الأوّلتين من كل صلاة و فى ثلاثة المغرب، فإذا كان هذا لسان الأخبار فكل حكم ثابت فى الشرع للسهو فهو لا يكون للسهو فى الأوّلتين و ثالثة المغرب، فنظر إلى كل مورد ثبت لنفس السهو الطارى حكم نقول بأنّ المورد لا يحتمل السهو.

فنقول على ما بينا فى المقدمة: إنّ كل سهو صار سببا لطرو شك فهو يكون مورد الأخبار لأنّ من سها عن الركعة أو عن جزء آخر غير الركعة، ثمّ بسبب سهوه و زهوله عن الواقع صار شاكا فى أنّه هل أتى بها أم لا، أو هل زادها أو لا، فكل حكم مجعول له من قبل الشارع من البناء على الأكثر أو البطلان أو عدمه فهو

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۲

حكم ثبت على نفس السهو، لا أن يكون هذا حكم الجزء المشكوك تركه و فعله، بل الحكم حكم ثابت للسهو أى: للشاك، فإذا قال (لا سهو فى الأوّلتين) أو قال (السهو فى الأخيرتين) أو قال (لا سهو فى الفجر أو المغرب) فمعناه أنّ كل حكم ثابت لنفس السهو لا يكون فى هذا المورد، فشمول الروايات للسهو المستتبع للشك ممّا لا إشكال فيه.

و أمّا السهو الّذى لا يقارنه الشك، أعنى: السهو المصطلح عند الفقهاء قدّس سرّهم فى قبال الشك، فكما قلنا للساهى فى هذا القسم

يكون حالتان: حالة قبل زوال سهوه، و حالة بعد زوال سهوه و التفاته بسهوه.

أمّا قبل زوال سهوه فهو جاهل بالجهل المركب من باب سهوه و زهوله عن الواقع، و تخليه بأنّ الخارج وقع موافقا لما هو المطلوب واقعا، فمع سهوه عن الركوع و تركه واقعا يعتقد إتيانه، فهو جاهل مركب، و لأجل جهله هذا و اعتقاده على خلاف الواقع لا يسأل عن حكم سهوه حتّى يجاب عنه، بل ربما يبقى بجهله المركب إلى أن يموت، فهذه الصورة، أى: صورة عدم زوال سهوه، لا يكون محل الكلام و مورد الأخبار.

و أمّا بعد زوال سهوه و التفاته به، و علمه بأنّ سهوه السابق الزائل فعلا صار سببا لترك ركعة مثلا أو ترك ركوع، ففى هذا الحال حيث التفت بسهوه يسأل عن تكليفه، لكن يكون سؤاله من تكليفه من حيث تركه الجزء الفلانى، و المعصوم عليه السّلام أو الفقيه لو أجاب عن سؤاله و بين حكمه، يبين حكم الجزء المتروك نسيانا، و ما يورث تركه من بطلان الصّلاة أو إعادة الجزء أو غير ذلك أو لا يوجب شيئا، فكل حكم يكون مجعولا لهذا القسم من الناسى يكون مجعولا لنفس ترك الجزء أو وجود المانع،

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۳

و ما يورثه من الاعادة و غيرها لا أن يكون الحكم مجعولا لنفس سهوه، فبعد كون كل حكم مجعول فى هذه الصورة للناسى يكون مجعولا لنفس الجزء المتروك أو فعل المانع لا للسهو، و ليس السهو من حيث انّه سهو محكوما بحكم، فلا يمكن تنزيل الأخبار المتقدمة على هذا القسم من السهو أو الحكم بشمول الأخبار إطلاقا أو عموما لهذا المورد، لأنّ ظاهر الأخبار أنّ الحكم الثابت للسهو مع قطع النظر عن هذه الأخبار لا يكون هذا الحكم فى الأوّلتين و فى ثلاثة المغرب، و لا يكون حكم مجعول على السهو إلّا فى قسمه الأوّل أى: السهو المستتبع للشك الّذى لم يزل بعد، و لأجل عدم زواله يشكّ المكلف فى أنّه هل أتى بما ينبغى إتيانه أو ترك ما ينبغى تركه أو لا.

و أمّا فى القسم الثانى أعنى: السهو الزائل فلا يكون محكوما بحكم، بل كل حكم ثبت فى مورد ثبت للجزء، مثلا إن كان السهو عن القراءة، و تذكره بعد الدخول فى الركوع غير موجب للاعادة و إيجابه سجدتى السهو، فهو ليس حكما مترتبا على السهو، بل مترتب على نفس القراءة، و أن جزئيته ليست جزئية مطلقة، أو لو سها المصلّى عن الركوع و تذكر تركه بعد مضى محلّ تداركه، فالحكم بوجوب الاعادة ليس مترتبا على السهو، بل جزئية الركوع حيث كانت جزئية مطلقة اقتضت إعادة الصّلاة.

ففى هذا القسم ليس لنفس السهو حكم حتّى يقال: بأنّ لسان الأخبار الدالّ على عدم السهو فى الأوّلتين هو أنّ الحكم الثابت للسهو ليس فيهما بخلاف القسم الأوّل، ففيه يكون نفس السهو محكوما بأحكام، و مفاد هذه الأخبار عدم كون هذه الاحكام فى الأوّلتين من كل صلاة و فى ثلاثة المغرب، مثلا إذا قال (إذا سهوت

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۴

فشككت فى شيء فابن على الأكثر) فهو حكم ثابت للشك أعنى: السهو المقارن للشك، و الأخبار المتقدمة بعد دلالتها على عدم السهو فى الأوّلتين و فى ثالثة المغرب، فتدلّ على عدم كون الحكم بالبناء على الأكثر فى الأوّلتين من كل صورة و ثلاثة المغرب.

[فى الكلام المقرّر فى المورد]

فظهر لك ممّا مر شمول الأخبار المتقدمة الدالّة على أنّ الأوّلتين و ثلاثة المغرب لا تحتمل السهو لخصوص القسم الأوّل من السهو، و هو السهو المقارن للشك لا للقسم الثانى، فما يظهر من الشّيخ رحمه اللّه من شمول الأخبار للقسم الثانى أيضا ليس فى محلّه. «۱»

---

(۱)- أقول: يمكن أن يقال: بأنّ الأخبار المذكورة كما يظهر من لسانها ناظرة إلى الأحكام الثابتة للسهو، فيكون مفاد (لا سهو فى الأوّلتين) هو أنّ كلّ ما جعل فى الصّلاة باعتبار طروّ السهو فهو ليس فيهما، و من الواضح أنّ فى كل من القسمين المتقدمين من السهو

تكون الاحكام المجعولة بالاعتناء بالشّك أو عدم الاعتناء أو بالبناء على الأكثر باعتبار طروّ السهو للمصلّى، فهذه الأخبار بلسانها تدلّ على عدم مجىء السهو فى الأوّلتين و فى ثلاثة المغرب، و عدم تحملها السهو.

و أمّا ما أفاده سيدنا الاعظم و استادنا المعظم مدّ ظله العالى من الفرق بين القسمين من أنّ فى القسم الأوّل الّذى يكون السهو مقارنا للشك يكون للسهو بنفسه أحكام مجعولة فهذه الروايات تدلّ على عدم كون هذه الأحكام للسهو فى الأوّلتين و ثلاثة المغرب، و أمّا فى القسم الثانى فالأحكام المجعولة إنّما جعلت لنفس ترك ما ينبغى فعله أو بالعكس لا للسهو، فلا وجه لشمول هذه الأخبار له.

فيمكن أن يقال جوابا عما أفاده مدّ ظلّه العالى: بأنّ فى كل من الصورتين يكون كل حكم مجعول من الشارع مجعولا باعتبار طروّ السهو و كون السهو منشأه، فيكون لسان هذه الروايات من عدم السهو فى الأوّلتين و فى ثلاثة المغرب هو أنّ الحكم الثابت للسهو من البناء على الأكثر

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۵

[فى ذكر الفرع الثانى]

و أمّا الكلام فى الفرع الثانى من الفروع الاربعة المتقدمة، و هو أنّ الحكم المذكور الّذى انفردت به الامامية قدّس سرّهم من أنّ الأوّلتين من كل صلاة و ثلاثة المغرب لا تحتمل السهو أى: لا تحتمل الشك، هل يكون مختصا بما إذا كان السهو المقارن للشك فى خصوص ركعة من الأولتين من كل صلاة و خصوص الركعات من المغرب أو يعم الشّك فى غير الركعات، مثلا إذا سها عن الواقع فشك فى أنّه هل صلّى واحدا أو اثنتين أو فى المغرب سها و شك فى انّه صلّى اثنتين أو ثلاثا فلا- إشكال فى شمول الروايات المتقدمة لها و بطلان الصّلاة بهذا الشك.

إنّما الاشكال فى أنّه هل يشمل ما إذا سها الواقع فشك فى جزء من أجزاء الركعة، مثلا شك فى أنّه فى الركعة الاولى أتى بالركوع أو السجدتين أم لا، فهل تشمل الأخبار لهذا المورد أم لا؟

فإن قلنا بالشمول تبطل الصّلاة بهذا الشك، و إن لم نقل به فيكون فى هذا الشك حكما محكوما بما هو محكوم فى الأخيرتين.

قد يقال: بأنّ الأخبار المذكورة مطلقة لشمولها للركعة و لغير الركعة من الأجزاء، و الأخبار الدالّة على عدم الاعتناء بالشّك فى الأجزاء أو تجاوز عن المحل تكون مطلقة أيضا لشمولها للأولتين و الأخيرتين، فلكل طائفة من الطائفتين إطلاق من جهة، فتكون النسبة بينهما عموما من وجه، و يقع التعارض بينهما فى الشّك فى الأجزاء فى الركعتين الأوّلتين من كل صلاة و فى ثلاثة المغرب.

أو عدم الاعتناء أو غير هما ليس فى الموردين، و أنّهما لا يحتملان السهو، فيكون السهو فيهما موجبا للبطلان و إعادة الصّلاة فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۶

فتدلّ الطائفة الاولى على بطلان الصّلاة بمجرد طروّ الشّك فى جزء من أجزاء الأوّلتين و المغرب إن تجاوز عن المحل، و تدلّ الطائفة الثانية على عدم بطلان بهذا الشّك إن تجاوز عن المحل، فيقع التعارض بينهما فى هذه الصورة، و لا بدّ من أن يعامل بينهما عمل تعارض من العموم من وجه.

قد يقال: بأنّ لسان الطائفة الاولى الحكومة و شرحا للأدلة الدالة على عدم الاعتناء بالشّك بعد تجاوز المحل، لأنّ معنى (لا سهو فى الأوّلتين) أو (لا سهو فى المغرب) هو أنّ كل حكم ثبت للسهو ليس فى الأوّلتين و ثلاثة المغرب، فلا بدّ من تقديم الطائفة الاولى، و الحكم ببطلان الصّلاة إذا شك فى إتيان فعل من أفعال الأوّلتين و إن لم يكن المشكوك ركعة و إن تجاوز محل المشكوك.

و لكن مع ذلك نقول: بأنّ رواية زرارة، و هى الرواية ۱ من الباب ۲۳ من أبواب الخلل تكون نصّا فى عدم الاعتناء بالشّك بعد تجاوز

محله و إن كان الشّك فى جزء من أجزاء الركعة الاولى و الثانية، و هى هذه (عن زرارة قلت: لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل شك فى الأذان و قد دخل فى الاقامة، قال: يمضى، قلت: رجل شك فى الأذان و الاقامة و قد كبّر: قال: يمضى، قلت: شك فى التكبير و قد قرء، قال: يمضى، قلت: شك فى القراءة و قد ركع: قال: يمضى، قلت: شك فى الركوع و قد سجد، قال:

يمضى على صلاته، ثمّ قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره، فشككت فليس بشيء.

لدلالتها على أنّه لو شك فى الركوع و قد سجد لا يعتنى بشكه، و كذا القراءة، و السجدة، و المراد هو الشّك فى هذه الأجزاء فى الركعة الاولى لسياق الرواية، لأنّ السؤال كان من الأذان ثمّ من الأذان و الاقامة، ثمّ من التكبير ثمّ القراءة، و الركوع،

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۷

و السجود، فهذا الترتيب يقتضى كون السؤال و الجواب عن أجزاء الركعة الاولى، و تدلّ على عدم الاعتناء بالشّك فيها مع تجاوز محلّها.

فالرواية نصّ فى عدم الاعتناء بالشّك فى إتيان جزء من أجزاء الركعة الاولى مع تجاوز محلّه.

و مع نصوصية هذه الرواية يقتضى تقديمها على إطلاق ما يدلّ على عدم السهو فى الأوّلتين على فرض إطلاق له.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا إذا شك فى غير نفس الركعة فى جزء من أجزاء الركعة الاولى و الثانية من كل صلاة و خصوص ثلاثة المغرب و قد دخل فى الغير و مضى محله، نقول: بعدم البطلان، و عدم وجوب إعادة الصّلاة لأنّ رواية زرارة نصّ فى عدم وجوب الاعادة و عدم الاعتناء، و الرايات الدالة على عدم السهو فى الأوّلتين و فى المغرب، على فرض إطلاق لها يشمل هذه الصورة، تكون ظاهرة فى ذلك، و لا بدّ من حمل الظاهر على النصّ بمقتضى الجمع العرفى.

[الشك فى أجزاء الركعة قبل تجاوز المحلّ يعتنى به]

و لكن يبقى الاشكال فى الصورة الّتى شك فى الأجزاء فى الأوّلتين قبل تجاوز محله لا بعد تجاوز محله، فهل يقال بمقتضى الأخبار المتقدمة الدالة على أنّه لا سهو فى الأوّلتين و ثلاثة المغرب، ببطلان الصّلاة تمسكا بإطلاق هذه الاخبار، أو يقال بعدم بطلان الصّلاة فى هذا الفرض أيضا (من باب دلالة الأخبار الواردة فى الشّك بعد المحل على الاتيان إذا كان قبل انقضاء المحل لا البطلان).

اعلم أنّه يمكن أن يقال: بعدم بطلان الصّلاة فى ما إذا شك فى إتيان جزء و عدم اتيانه فى الأوّلتين و لو لم يتجاوز عن محله المشكوك و لم يدخل فى الغير بعد إمّا من باب أنّ الروايات الواردة فى عدم السهو فى الأوّلتين تكون آبية عن التخصيص

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۸

و التقييد بقرينة ما فى بعضها من أنّ كون الاولتين فرض اللّه تعالى صار موجبا لكونهما محكومين بحكم عدم مجيء السهو فيهما فى قبال الأخيرتين، و بعد كون عدم السهو فيهما هو كونهما فرض اللّه نفهم من ذلك عدم شمول هذه الطائفة من الأخبار إلّا لنفس الركعة، لا للأجزاء لأنّها لو كانت شاملة لغير الركعة من الأجزاء فاللازم تخصيصها أو تقييدها بالنسبة إلى الشّك فى الأجزاء بما قبل مضى المحل و الحال أنّ العلة و هو فرض اللّه موجودة سواء كان الشّك فى الجزء قبل المحل أو بعد مضى محل تداركه، لأنّ فى كليهما شك فى الأوّلتين، و بعد ما قلنا من عدم شمولها لما بعد التجاوز بقرينة رواية زرارة المتقدمة، فلا بدّ من تخصيصها بغير مورد الشّك فى الأجزاء إذا تجاوز عن المحل، فإمّا أن نقول: بعدم شمولها لما قبل تجاوز المحل، و بعبارة اخرى نقول: باختصاص الأخبار بالشك فى الركعة، و لا تشمل الشك فى الأجزاء سواء كان قبل مضى محلّها أو بعد التجاوز عنه من باب عدم إطلاق لها يشمل الأجزاء، فيبقى التعليل و هو كون الأوّلتين فرض اللّه بحاله.

و إمّا أن يقال: بشمول إطلاقها للأجزاء، غاية الأمر يقيد إطلاقها فى خصوص الشّك فى الأجزاء بعد تجاوز المحل، فلازمه تقييدها أو تخصيصها بغير هذا المورد، و الحال أنّ لسانها آب عن التخصيص خصوصا مع العلة المذكورة لأنّ كونهما فرض اللّه إذا صار موجبا

لكون السهو فى الجزء قبل تجاوز محله موجبا لبطلان الصّلاة، فكذا بعد تجاوز.

فلهذا نقول: بعدم شمول الأخبار راسا لغير الشّك فى الركعة، و نقول: إذا شك فى جزء من أجزاء الأوّلتين كالركوع و سجودهما فإن كان قبل مضى محله يأتى به، و إن مضى محله فلا يعتنى بشكه، و فى كلا الصورتين لا تبطل الصّلاة.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۷۹

و إمّا أن يقال: بعدم شمول الروايات للشك فى الأجزاء فى ما لم يتجاوز محلها، فهذا ممّا لا قائل له لأنّ القائلين بين من ينحصر الحكم، أى: عدم تحمل الأوّلتين السهو من كل صلاة و ثلاثة المغرب بصورة الشّك فى خصوص الركعة، و بين من يتعدى عن الشّك فى الركعة، و يقول بشمول هذا الحكم للشك فى أجزاء الأوّلتين من كل صلاة و ثلاثة المغرب أيضا سواء كان الشّك قبل التجاوز أو بعده. «۱»

الأمر الرابع: [فى اعتبار الظن]

اشارة

من القواعد الّتى نبحث عنه فى الخلل هو اعتبار الظن مطلقا أو عدم اعتباره مطلقا أو التفصيل، فنقول بعونه تعالى: أمّا عند العامة فالظاهر منهم عدم اعتباره مطلقا، نعم حكى عن أبى حنفية أنّه قال: لو تكرر الشّك يتحرى.

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد من رواية زرارة المتقدمة و بعض آخر من الروايات الواردة فى الشّك بعد تجاوز المحل مثل الرواية ۲ من الباب ۴۲ من أبواب الوضوء بأنّ الشّك إذا كان بعد تجاوز المحل فلا يعتنى به و إن كان قبل التجاوز فلا بد من الاعتناء بالشّك باتيان المشكوك حيث قال فيها (إنّما الشّك فى شىء لم تجزه) و قال جوابا عن ذلك: بأنّ الأخبار الواردة فى الشّك بعد تجاوز المحل متعرضة لخصوص صورة التجاوز و أنّ فى هذا الحال لا يعتنى بالشك، و أمّا قبل تجاوز المحل فغاية ما يدلّ عليه هذه الروايات، بمفهومها أو بمنطوق بعضها، هو عدم كونه مثل بعد التجاوز، و لكن لا تعرض لها بأنّ عدم كونه مثل ما بعد التجاوز حكما هل يكون حكمه المخالف لبعد التجاوز هو الاعتناء بالشك و إتيان المشكوك، أو بطلان الصّلاة فلا تعرض لروايات الباب لهذه الجهة حتّى يقال: بدلالة الروايات على عدم بطلان الصّلاة إن كان الشّك فى الجزء قبل التجاوز.

و لكن أقول: بعد كون ما بعد التجاوز مع الشّك فى إتيان الجزء و عدمه غير موجب للبطلان، فكيف يكون الشّك قبل التجاوز مع بقاء محل إتيانه موجبا للبطلان، فالمستفاد من الأخبار هو الفرق بين التجاوز و عدمه فى عدم الاعتناء و الاعتناء، و معنى الاعتناء هو فرض عدم إتيان الجزء فيأتى به فى محله إلّا أن يدعى منع كون هذا لسان الروايات. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸۰

[المعروف بين أصحابنا اعتبار الظن مطلقا]

و أمّا عند الخاصّة فنقول: المعروف بين أصحابنا حجية الظن فى الصّلاة سواء كان فى أفعالها أو عدد ركعاتها، كان فى الأوّلتين أو فى الأخيرتين، فحكى فى المختلف عن المرتضى رحمه اللّه و رأينا فى كتابه المسمّى بجمل العلم و العمل أنّه قال: كل سهو يعرض و الظن غالب فيه بشىء، فالعمل بما غلب على الظن، و إنّما يحتاج إلى تفصيل أحكام السهو عند اعتدال الظن و تساويه انتهى.

و به قال الشّيخ رحمه اللّه فى المبسوط و الاقتصاد و فى التهذيب و الاستبصار و الجمل و العقود، و به قال القاضى رحمه اللّه، و به قال السيّد أبو المكارم رحمه اللّه فى الغنية، و به قال ابن حمزة رحمه اللّه فى الوسيلة، و به قال بن أبى المجد رحمه اللّه فى الاشارة، و ابن

ادريس رحمه اللّه و كلامه مضطرب.

و فى قبال هذا القول هو ما يتراءى من الفقيه و المقنعة للصدوق رحمه اللّه و من الشيخ رحمه اللّه فى النهاية «۱» و الخلاف و من المراسم من قصر اعتبار الظن بالأخيرتين فى الرباعية، فيستفاد بعد المراجعة فى كلمات الفقهاء قدّس سرّهم أنّ المسألة ذات قولين بين أصحابنا قدّس سرّهم.

[فى ذكر الروايات المربوطة باعتبار الظن]

اشارة

و على كل حال ينبغى ذكر أخبار الباب فنقول بعونه تعالى:

الرواية الأولى: و هى ما رواها أبان عن عبد الرحمن بن سيابة

و أبى العباس جميعا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا و وقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث، و إن وقع رأيك على الأربع فابن على الاربع فسلّم

---

(۱)- النهاية، ص ۸۸.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸۱

و انصرف، و إن اعتدل وهمك فانصرف، و صلّ ركعتين و أنت جالس). «۱»

تدلّ الرواية على اعتبار الظن فى صورة كون الشّك بين الثلاث و الأربع، لأنّ المراد من وقوع الرأى على الثلاث أو على الأربع هو الظن بقرينة قوله عليه السّلام (و إن اعتدل وهمك) ففرض صورة عدم اعتدال الوهم و الظن على الثلاث أو الاربع، فحكم بالأخذ بالمظنون، و صورة اعتدال الوهم فأمر بالانصراف و الإتيان بركعتين من جلوس.

الرواية الثانية: و هى ما رواها جميل

(الرواية مرسلة) عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال فيمن لا يدرى أثلاثا صلّى أم أربعا و وهمه فى ذلك سواء، قال: فقال: إذا اعتدل الوهم فى الثلاث و الأربع فهو بالخيار إن شاء صلّى ركعة و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجدات و هو جالس الحديث).

هذا على نقل الوسائل عن الكافى، و لها ذيل على نقل الوسائل من الشيخ، و هى ما ذكرها فى الباب ۱۱ من أبواب الخلل، أعنى: جعلها الرواية ۵ من ۱۱، و هى هذه: (عن جميل عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال فى رجل لم يدر اثنتين صلّى أم أربعا و وهمه يذهب إلى الأربع أو إلى الركعتين، فقال: يصلّى ركعتين و أربع سجدات، و قال: ان ذهب وهمك إلى ركعتين و أربع فهو سواء، و ليس الوهم فى هذا الموضع مثله فى الثلاث و الأربع). «۲»

هذه الرواية تدلّ على اعتبار الظن فى ما تعلق بأحد طرفى الثلاث و الأربع

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸۲

بـالمفهوم لقوله علیه السّـلام (إذا اعتـدل الوهم فهو بالخیـار بین رکعـة عن قیـام و بین الرکعتین عن جلوس) کمـا علیه الفتوی و بعض أخبار اخر لأنّه بالخیار بین الرکعـة عن قیام و بین الرکعتین عن جلوس، و علی نقل التهذیب مضـطرب المتن أیضا، لأنّه لو ذهب الوهم إلی الاـربع أو إلی الرکعتین ففی کل منهما قال (یصـلّی رکعتین) و معنی ذلک عـدم اعتبار الظن رأسا فی الشّک بین الاثنتین و الاربع (إلّا أن یقال: بأنّ المسـتفاد من صدر الروایة علی نقل الکافی فی الجملة کون الحکم بصلوة الاحتیاط فی صورة اعتدال الشک و إن لا یمکن الأخذ بذیل الروایة و ما بیّن فیها فی صلاة الاحتیاط، فتأمل.

الروایة الثالثة: و هی ما رواها الحسین بن أبی العلاء

عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

ان استوی وهمه فی الثلاث و الأربع سلم و صلّی رکعتین و أربع سجدات بفاتحة الکتاب و هو جالس یقصر فی التشهد). «۱»

تـدلّ مفهومها علی عـدم هـذا الحکم مع عدم اسـتواء الوهم (و بعد عدم هذا الحکم فی صورة عدم اسـتواء الوهم فإمّا أن یکون حکم صورة الظن بالنسبة إلی أحـد طرفی الشّک هو العمل بالظن، أو البطلان فیقال. بقرینـة بعض الروایات الدالـة علی اعتبار الظن فی هـذا المورد بأنّه فی صورة الظن فی احد طرفی الشّک یعمل و یؤخذ بالظن) و المراد من القصـر فی التشـهّد فی الروایة الاقتصار علی مقدار الواجب منه، و عدم إتیان التشهدات الطویلة المشتملة علی بعض المستحبات.

الروایة الرابعة: و هی ما رواها أبو بصیر

(قال: سألته عن رجل صلّی فلم یدرأ فی الثالثة هو أم فی الرابعة؟ قال: فما ذهب وهمه إلیه إن رأی أنّه فی الثالثة و فی

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

قلبه من الرابعة شیء سلّم بینه و بین نفسه، ثمّ صلّی رکعتین یقرأ فیهما بفاتحة الکتاب). «۱»

تـدلّ علی اعتبار الظن فی ما إذا شک فی الثالثة و الرابعة بناء علی حمل الأمر باتیان الرکعتین بعد السّـلام علی الاسـتحباب کما لا یبعد ذلک، و لو حمل علی الوجوب لا یمکن العمل به لاعراض الأصحاب عنها.

الروایة الخامسة: ما رواها الحلبی

عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه قال: إذا لم تدر اثنتین صلّیت أم أربعا و لم یذهب وهمک إلی شیء فتشهد و سلّم ثمّ صلّ رکعتین و أربع سـجدات تقرأ فیهمـا بـأمّ الکتاب، ثمّ تشـهد و تسـلّم، فإن کنت إنّما صـلّیت رکعتین کانت هاتان تمام الأربع، و إن کنت صلیت أربعا کانتا هاتان نافلة). «۲»

تدلّ علی أنّه لو ذهب الوهم أیّ الظن إلی أحد طرفی الشّک المزبور یبنی علیه بالمفهوم.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

الروایة السادسة: ما رواها صفوان

عن أبى الحسين عليه السّلام (قال: إن كنت لا تدرى كم صلّيت و لم يقع وهمك على شىء فأعد الصّلاة). «۳»

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الروايـة الاولى و الثانيـة إن كان ما صدر من الامام عليه السّلام ما نقله الكافى و الرواية الثالثة و الرابعة تدلّ على اعتبار الظن فى خصوص ما إذا شك المصلّى بين الثلاث و الأربع، و ذهب وهمه أى: ظنه إلى الثلاث أو الأربع،

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸۴

و أمّا الرواية الخامسة و ذيل رواية الجميل أى: ذيل الثانية على النحو الّذى رواه الشيخ رحمه اللّه تدلّ على اعتبار الظن فى ما إذا شك المصلّى بين الاثنتين و الأربع و قد ذهب ظنه إلى أحد طرفى الشك، مع ما قلنا من الاضطراب فى ذيل رواية الجميل.

فعلى كل حال على فرض تماميـة دلالـة الروايات المتقدمـة تـدلّ هـذه الروايات، غير السادسة منها، على اعتبار الظن فى الموردين: فى الشّـك بين الثلاث و الأربع و فى الشك بين الاثنتين و الأربع، فلا عموم لهـذه الأخبار حتّى تـدلّ على اعتبار الظن فى مطلق الركعات، بل و لا فى مطلق الشّكوك الراجعة إلى الركعتين الأخيرتين، هذا حال الروايات غير السادسة منها.

و عمدة ما ينبغى أن يقع التكلم فى مفاده و مقدار دلالته هو الرواية السادسة أعنى: رواية صـفوان، فنقول بعونه تعالى: إنّ رواية صفوان تدلّ على وجوب إعادة الصّلاة فى ما إذا لم يدر كم صلّى مع عدم ذهاب وهمه على شىء، ثمّ إنّه يقع الكلام هو المراد من قوله عليه السّلام (إن كنت لا تـدرى كم صـلّيت) و أنّ المراد من هـذه الفقرة هل هو فرض كون الشّك فى كمية الصّلاة سواء كان الشّك فى الأوّلتين أو فى الأخيرتين.

و بعبـارة اخرى هـل يكون إطلاـق لهـذه الفقرة تشـمل لكـل من الأـوّلتين و الأـخيرتين، فيكون المراد أنّه متى يكون الشّـك فى عـدد ركعات الصّلاة، فإن حصل الظن على أحد طرفى الشّك يأخذ به، و إلّا فتجب الاعادة.

أو يكون المراد من هـذه الفقرة صورة خاصـة، و هى ما إذا كان الشّك بين الركعة الاولى فما زاد، فلا يدرى مثلا فى صـلاة الظهر بأنّ ما بيـده هل هى الركعـة الاولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة، ففى هذه الصورة أمر بوجوب الاعادة إلّا إذا ذهب الوهم إلى أحد الطرف الشك.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸۵

فـإن كـان المراد من قوله عليه السّلام (إن كنت لاـ تـدرى) الاحتمال الأوّل تشـمل الروايـة الركعتين الأوّلتين و الأخيرتين بالإطلاق، و مقتضاه هو الأخذ بالظن سواء كان فى الأوّلتين أو فى الاخيرتين.

و إن كان المراد من هذه الفقرة الاحتمال الثانى، فالرواية متعرضة لخصوص صورة، و هى الصورة الّتى لا يدرى كم صـلّى من ركعة و ركعتين و أكثر، فيقال بعد فرض اعتبار الظن مطلقا فى الأوّلتين و الأخيرتين.

فى هذه الصورة باعتبار الظنّ فى كل شك سواء كان الشّك متعلقا بالأوّلتين أو بالأخيرتين بعدم القول بالفصل.

[وقوع التعارض بين رواية صفوان و الاخبار الدالّة على اعتبار اليقين فى الركعتين الاوّلتين]

إذا عرفت ذلـك اعلم أنّه لو قلنـا بشـمول الروايـة إطلاقـا أو بعـدم القول بالفصـل بين الأـوّلتين و الأـخيرتين، فمفادهـا اعتبـار الظن فى الركعات سواء كان الظن الحاصل حاصـلا فى الشّك المتعلّق بالأوّلتين أو بالأخيرتين، فنقول: إنّه يقع الكلام فى جهة اخرى، و هى أنّه

قد وردت روايات بأنّ الأوّلتين لا تتحملان السهو أو بمضامين اخرى.
فإنّ كان مفاد هـذه الطائفـة من الأخبار هو اعتبار تحصيل اليقين فى الأوّلتين و عـدم مجىء السـهو فيهما سواء كان الذهول عن الواقع الموجب للشك مقارنا للشك المساوى طرفيه أو للشك المقارن للظن، و معنى ذلك عدم اعتبار الظن فى الأوّلتين، فيقع التعارض بين هـذه الطائفـة و بين الروايـة السادسـة المتقدمـة رواها صـفوان فى ما إذا حصل الظن بأحد طرفى الشّك فى الأوّلتين، لأنّ مفادها اعتبار الظن سواء كان فى الشك الواقع فى الأوّلتين أو فى الأخيرتين، و الحال أنّ مفاد هذه الطائفة عدم اعتبار الظن فيها.
و هكذا تعارض رواية صفوان مع بعض الروايات الدالّة على البناء على

الأكثر فى بعض الشّكوك مثل ما إذا شك بين الثلاث و الأربع و غيره، لأنّ مفاد هذا القسم من الأخبار هو البناء على الأكثر فى صورة الشـك، و مفـاد روايـة صـفوان وجوب الاعـادة لو لم يـذهب الوهم إلى أحـد طرفى الشـك، فيقع التعارض بينهما، فلا بـد لنا من رفع التعارض.

[فى نقل كلام المحقّق الحائرى رحمه اللّه فى المورد]

إذا عرفت ذلـك يظهر من العلّامـة الحائرى رحمه اللّه «۱» فى صـلاته بعـد ذكر النبوى (إذا شك أحدكم فى الصّـلاة فلينظر أىّ ذلك أحرى) و روايـة صـفوان بأنّه يحتمل فى رواية صـفوان احتمالان و ذكر الاحتمالين المتقدمين، ثمّ قال يجب تقديم رواية صـفوان على الأدلّـة الدالـة على اعتبار اليقين فى الأوّلتين إمّا بأن يقال: إنّ لسان روايـة صـفوان يكون جعل الظن معتبرا من باب الطريقة و أنّه بمنزلة العلم، فتكون حاكما عل هذه الأدلة، و إمّا بأن يقال: إنّ لسانها و إن لم يكن جعل الظن معتبرا من باب الطريقية، بل يكون وجه اعتباره و الأخذ بطرف الراجح تعبدا صرفا فأيضا تقدم على تلك الأدلة لأخصية مضمونها.
ثمّ استشـكل على ذلـك، و حاصـله يرجع إلى أنّ النبوى ضـعيفة السـند، و مجرد مطابقـة مضـمونها مع فتوى المشـهور لاـ يوجب جبر ضعف سندها لعدم معلومية كون استنادهم فى فتواهم بهذه الرواية، و أنّ رواية صفوان فالمحتمل كون المراد من قوله عليه السّلام فيها (أنت كنت لا تدرى كم صـلّيت) هو المتردد بين احتمالات كثيرة، فلا يدرى واحدة صلّى أو اثنتين أو ثلاث أو أربع، سواء كان متيقن فى البين أم لا، فتكون النسبة بين هذه الرواية و بين النصوص الدالة على اعتبار اليقين فى الأوّلتين عموما من وجه.

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۳۵۲ و ۳۵۳.

(لأـنّ مفاد روايـة صـفوان على هـذا هو صورة يكون التردد بين احتمالات كثيرة من الاولى و الثانيـة و الثالثـة و الرابعـة، فهى مطلق من حيث شمولها لما إذا كان فى البين متيقن أم لا، فحكم فيها باعتبار الظن سواء كانت الأوّلتان متيقنتين، و تردد بين احتمالات شتّى، مثل ما إذا يعلم باتيان الأوّلتين لكن يشكّ بين الثلاث و الأربع و الخمس، و غيره من الصور، أو لم تكن الأوّلتان متيقنتين، فالرواية من هذه مطلقـة و الأدلـة و النصوص الدالـة على اعتبـار اليقين فى الأـوّلتين مطلقـا من جهـة دلالتهـا على عـدم اعتبار غير اليقين سواء كان الغير الشّك المساوى طرفاه، أو غير المساوى طرفاه بأن يكون الاعتقاد بأحـد طرفيه راجحا، هـذا حاصل ما قاله) و يأتى بعد ذلك إنشاء اللّه تمامية كلامه أو عدمه تماميته).
إذا عرفت ذلـك نقول: حيث إنّه وقع الكلاـم فى تعـارض مفاد روايـة صـفوان مع ما يحتمل دلالتها على عـدم اعتبار الظن فى الأوّلتين نذكر الأخبار المربوطة بالمقام إنشاء اللّه كى تتضح حقيقة الحال، فنقول بعونه تعالى:
إنّ بعض الروايـات الراجعـة إلى عـدم السـهو فى الأـوّلتين و أنّهما لا تحتملان السـهو بلسانه غير معارض مع روايـة صـفوان، لأنّ رواية

صفوان تـدلّ على عـدم وجوب الاعادة لو شك فى الركعات و وقع وهمه على أحد طرفى الشّك و إطلاقها يشـمل ما إذا حصل الظن فى الأـخيرتين أو فى الأوّلتين، و الاعادة لو لم يـذهب الوهم إلى أحـد طرفى الشّك و اعتـدل الوهم، و مفاد هـذا البعض من الروايات ليس إلّا أنّ السهو لا يأتى فى الأوّلتين، أو أنّ الشّك فيهما يوجب الاعادة، أو أنّه إذا سلمتا سلمت الصّلاة.

[فى الجمع بين الروايات]

و كل ذلك قابل للحمل على ما لا ينافى رواية صفوان لأنّ المراد من السهو

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸۸

يحتمـل أن يكون السـهو المقـارن للشـك المتردد بين طرفيه، و كـذا الأـمر بالاعـادة فى ما إذا شك فى الأوّلتين قابل الحمل على كل شك يتساوى طرفيه، و كذا ما يدلّ منه على أنّه إذا سلمتا سلمت الصّلاة يحمل على السلامة من الشك.

(و لو فرض الاطلاـق لما دل على أنّه لا سـهو فى الأوّلتين يشـمل السـهو المقارن للشك و الظن كليهما، أو ما دل على وجوب الاعادة فى الشّـك الراجع إلى الأـوّلتين كـان له إطلاـق يشـمل الشّك و الظن أى: الشّك التساوى طرفاه، أو الشّك الراجـح أحـد طرفيه على الآخر فمع ذلك لا بـد من الأخـذ بروايـة صـفوان لما نقول فى مقام رفع التعارض بينها و بين بعض الروايات الدالـة على اعتبار اليقين، كاحـدى روايات زرارة، و إحدى روايتى محمد بن مسـلم، و روية أبى بصـير لأنّه بعد كون مفاد هذه الثلاثة اعتبار اليقين، نكشف أنّ المراد ممّـا ورد من أنّه لاـ سـهو فى الأـوّلتين أو تجب الاعادة فى الشّك فى الأوّلتين اذ إذا اسـلمنا سـلمت الصّـلاة، كما هو مفاد أكثر الروايـات الواردة فى هـذه الجهـة الّتى ذكر صاحب الوسائل أكثرها فى الباب ۱ من أبـواب الخلـل، هو أنّه يلزم تحصـيل اليقين، و بعد أخذ اليقين طريقا كما يأتى إنشاء اللّه تكون رواية صفوان حاكمة على ما دلّ على لزوم إحراز اليقين فى الأوّلتين).

هذا كله بالنسبـة إلى أكثر الروايات، فيبقى الكلام فى الرواية ۱ من الباب ۱ من أبواب الخلل رواها صدوق رحمه اللّه، و ينتهى السـند بحريز و هو يروى عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السّـلام: كان الّـذى فرض اللّه على العباد عشـر ركعات و فيهنّ القراءة، و ليس فيهنّ و هم يعنى: سـهوا، فزاد رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله سبعا و فيهنّ الوهم، و ليس فيهنّ قراءة، فمن شك فى الأوّلتين أعاد حتّى يحفظ و يكون على يقين، و من شك فى الأخيرتين عمل بالوهم.)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۸۹

تـدلّ ذيـل الروايـة على لزوم حفظ الأوّلتين من الشّك و أن يكون على يقين، و نقل الروايـة الكلينى رحمه اللّه فى الكافى بـدون هـذا الذيل، و لهذا يحتمل كون قوله (يعنى سـهوا الخ) من إضافات بعض الروات لا جزء كلام الامام عليه السّـلام، و كان قوله (فمن شـك الـخ) من إضافـات الصّـدوق رحمه اللّه و كـان هـو فتواه نقله فى ذيـل الروايـة، كمـا هو كـثيرا مـا دابه، فعلى هـذا يكون مـا صـدر من المعصوم عليه السّلام الصدر فقط، و الصدر لا يدلّ على اعتبار اليقين فى الأوّلتين.

لكن بعـد ما نرى من أنّ ابن إدريس رحمه اللّه نقل الروايـة فى آخر مسـتطرفات السـرائر مع هـذا الـذيل نطمئن بعـدم كون الـذيل من إضافات الصـدوق رحمه اللّه، بل يكون الذيل أعنى: من قوله (فمن شك) جزء الرواية و إن كانت جملة (يعنى سـهوا) من كلام بعض الواقع فى طريق الرواية.

و الرواية ۷ من الباب المذكور، و هى إحدى روايتى محمد بن مسـلم فى هذا الباب و هى هذه: حريز عن محمد بن مسـلم قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن الرجل يصـلّى و لا يـدرى واحـدة صـلّى أم اثنتين؟ قال: يسـتقبل حتّى يستيقن أنّه أتم، و فى الجمعة و فى المغرب و فى الصّلاة فى السفر.

تدلّ على وجوب استقبال الصّلاة أى: استينافها و تحصيل اليقين فى الأوّلتين و فى الجمعة و المغرب و الصّلاة فى السفر، و هذه الرواية رواها حريز عن محمد بن مسلم، كما أن راوى الرواية السابقة كان هو حريز عن زرارة.

و الرواية ۱۵ من الباب المذكور رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا سهوت فى الأوّلتين فأعدهما حتّى تثبتهما.

بناء على كون الاثبات كناية عن لزوم تحصيل اليقين.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۰

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ مفاد هـذه الروايات الثلاثـة لزوم تحصـيل اليقين فى الأوّلتين، و مفاد رواية صـفوان بإطلاقها كفاية تحصـيل الظن و اعتباره فى الركعات.

فإن قلنا بلزوم الأخذ بمفاد هذه الروايات الثلاثة، و عدم اعتبار الظن فى الأوّلتين يلزم طرح رواية صفوان فى مورد التعارض لأنّ مفادها اعتبـار الظن فى كـل من الأـوّلتين و الأـخيرتين، و معنى تقـديم الأخبار الثلاثـة عـدم اعتبار الظن فى الأوّلتين، و هـذا معنى طرح رواية صفوان بالنسبة إلى صورة الظن الحاصل فى الواقع فى الأوّلتين.

و أمّا لو قلنا بتقديم رواية صفوان فلا يلزم طرح الروايات الثلاثة لأنّا نقول:

بعـد كون مفـاد هـذه الروايـات اعتبـار العلم و اليقين فى الأـوّلتين فيقـال: إنّ وجه أخـذ اليقين فى الروايات لا يكون إلّا من حيث كون اليقين طريقا و كاشفا عن الواقع، و بعد دلالة رواية صفوان على لزوم الأخذ بالظن فى الركعات، نكشف كون الظن من أفراد الكاشف و الطريق، فتكون رواية صفوان حاكما على الروايات الثلاثة.

فيسـتفاد من مجموعهـا أنّ المعتبر فى الركعـات هو جامع الكاشف و الطريق، و يكون أخـذ كل من اليقين و الظن من باب كونهما فرد الكاشف و الطريق، فيجمع بين الروايات بهذا النحو، و لا يوجب طرح واحدة من الطائفتين: لا ما دلّ على اعتبار اليقين فى الأوّلتين و لا رواية صفوان المتقدمة.

فتكون النتيجـة اعتبـار الظن فى مطلق الركعـات من الأـوّلتين و الأـخيرتين كما هو مختار المشـهور أو قول الاشـهر بين قـدماء أصـحابنا رضوان اللّه عليهم.

و يؤيـد ما قلنا من اعتبار الظن فى مطلق الركعات بعض الروايات الواردة الدالّة على جواز الأخذ بقول شـخص واحد فى حفظ الصّـلاة كالرواية ۱ من الباب

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۱

۳۳ من أبواب الخلل «۱» و بعض الروايات الواردة الدالة على جواز الاعتماد فى حفظ الصّلاة بالخاتم و الحصى، فإنّه لا يحصل منها إلّا الظن فتأمّل جيدا، هذا كله فى اعتبار الظن و عدمه فى الركعات.

و أمّا الكلام فى اعتبار الظن و عدمه فى أفعال الصّلاة

اشارة

، مثل ما إذا شك فى أنّه أتى بالركوع أم لا، فظنّ إتيانه أو عدم إتيانه فهل يعتبر الظن و يجب الأخذ به أم لا؟

فنقول بعونه تعالى يظهر من كلام القدماء من الفقهاء قدّس سرّهم اعتبار الظن فى أفعال كل ركعة من ركعات الصّـلاة ان يكون الظن معتبرا فيهـا، فمن يقول باعتبـار الظن فى جميع الركعـات يقول باعتبـار الظن فى أفعال جميع الركعات، و من يقول باعتبار الظن فى غير الأـوّلتين و فى غير صـلاة المغرب، و انحصـر اعتباره بخصوص الأخيرتين من الرباعيـة، يقول باعتبار الظن فى خصوص أفعالهما لا غير هما.

ففى الحقيقـة هـذه الطائفـة أى: القـدماء قـدّس سرّهم مع اختلافهم فى مورد اعتبـار الظن فى الركعـات، متفقون على اعتبـار الظن فى الأفعال فى كل ركعة يكون الظن معتبرا فيها، و بعبارة اخرى أنّهم مع اختلافهم فى مورد اعتبار الظن فى الركعات، متفقون على التلازم بين اعتبار الظن فى الركعة، و بين اعتباره فى افعال هذه الركعة.

نعم یظهر من بعض المتأخرین عدم التلازم بین اعتبار الظن فی الرکعة و بین اعتباره فی أفعال الرکعة.

إذا عرفت ذلـک نقول: إنّ الکلام فی اعتبار الظن و عـدمه فی الأفعال یقع تارة بعـد مضـیّ المحل و التجاوز عنه، مثل ما إذا شک فی الرکوع بعد ما دخل فی السجود،

---

(۱)– أقول: و لکن فیها إشکال من حیث اشتمالها علی سهو الامام علیه السّلام. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۹۲

و تـارة یقع قبـل التجـاوز عنه، مثـل مـا إذا شـک فی حـال القیام، و فی کل منهما تارة یکون المصـلّی ظانا بالوجود، و تارة یکون ظانا بالعدم.

[فی ذکر الصور الاربعة فی المقام]

فنقول: إنّ فی الصورتین من هذه الصور الأربعة لا إشکال فی اعتبار الظن:

الصورة الاولی: ما إذا شک فی إتیان فعل من أفعال الصّلاة قبل تجاوز محله، و صار ظانا بعـدم إتیانه، ففی هذه الصورة مقتضـی کون الشّک قبل التجاوز الاتیان، فمع کون مقتضـی شـکه الاتیان، ففی صورة الظن بعـدم الاتیان یکون أولی، فیجب الأخذ بالظن و إتیان ما ظن عدم اتیانه.

الصورة الثانیـة: مـا إذا شـک فی إتیان فعل من أفعالها بعـد التجاوز عنه، و ظن إتیان الفعل المشـکوک، فلو لم یکن ظنّ بالامتثال کان مجرد الشّک فی الاتیان موجبا لعدم الاعتناء لکون الشّک بعد المحل، فمع الظن یکون عدم وجوب الاتیان أولی.

فتبقی صورتان:

إحـداهما: الصورة الّتی شک فی فعل مع عدم تجاوز المحلّ و الحال أنّه ظن إتیان المشـکوک، ففی هذه الصورة مقتضـی بقاء المحل إتیـان المشـکوک لکون الشّـک قبـل التجـاوز، فهـل الظن معتبر فی هـذه الصورة حتّی یکون أثره عـدم الاعتناء بهـذا و إن لم یتجاوز المصلّی عن المشکوک أولا؟

الثانیـة: الصورة الّتی شک فی إتیان فعل و قـد تجاوز عنه، و لکن یظن عدم إتیانه، فمقتضـی قاعدة التجاوز عدم وجوب الاتیان و عدم الاعتنـاء بهـذا الشـک، و لکن إن کان الظن معتبرا فی هـذه الصورة یکون أثره وجوب إتیان المشـکوک و إن تجاوز عن المحل، فهل الظن معتبر فی الصورتین أم لا.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۹۳

[من اعتبار الظن فی الرکعة نکشف اعتبار الظن فی الافعال]

اعلم أنّ من ظن باتیـان الرکعـة أو بعـدم إتیانهـا ینحل ظنه بظنون متعـددة بحسب عـدد أفعال الرکعـة، فمن ظن باتیان رکعـة یظن قهرا باتیان القیام من الرکعـة و رکوعها و سـجودها، فبعـد کون الظن بالرکعـة منحلا بظنون نقول: بأنّ حکم الشارع باعتبار الظن فی الرکعة ینحل قهرا باعتبار هذه الظنون المتعددة لأنّ الرکعة لیست إلّا هذه الأفعال، فجعل الشارع الظن باتیان الرکعة أو عدم إتیانها معتبرا ینحل إلی جعلـه الظـن بالقیـام، و الظن بـالرکوع، و الظن بالسـجود معتـبرا، لأـنّ الظن بهـا منحـل إلی الظن بهـا، و صـیرورة الظن بالقیـام، أو بالرکوع، أو بالسـجود معتبرا بهذا البیان لیس إلّا من باب تعلق الظن به لا بغیره، فالظن بالرکوع معتبر لأجل تعلق الظن به، لا لأجل تعلق الظن به و بالقیـام و السـجود، فـإذا کـان الأـمر کـذلک، فمن جعـل الظن معتبرا فی نفس الرکعـة نکشف اعتبار الظن فی أفعال الرکعة بطریق الأولی، فلأجل هذا نقول باعتبار الظن. «۱»

[فى ذكر مسألة فى المورد]

ثمّ إنّ هنا مسئلة نتعرض لها، و هى أنّه بعد فرض عدم تأتى السهو أى: فى الأوّلتين كما بيّنا، و تأتى الشّك فى الأخيرتين، يقع الكلام فى ما يتحقّق به إكمال الركعتين، و أنّه هل هو برفع الرأس عن السجدة الثانية من الركعة الثانية كما نسب إلى المشهور، أو باكمال الذكر الواجب من السجدة الثانية كما اختار بعض، أو

(۱)- أقول: ما أفاده مدّ ظلّه من أنّه بعد كون الظن بالركعة منحلا بالدقة بالظن بأفعال الركعة و إن تم لا يصير سببا لأن يكون جعل الشارع الظن فى الركعة حجة جعلا لحجية الظن بالقيام، أو بالركوع، أو بالسجود من الركعة مضافا إلى أنّه لو كان الأمر كذلك ليست الاولوية، بل هذا كشف مراد الشارع و أنّ حكم الصادر منه باعتبار الظن فى الركعة يقتضى كون الظن حجة فيها و فى أبعاضها بتنقيح المناط إلّا أن يقال: بأنّه بعد جعل الشارع الظن حجة فى تمام الركعة، نفهم حجيته فى بعض الركعة بالأولوية، و لكن كلا من تنقيح المناط و الاولية قابل للمنع، فتأمّل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۴

بالدخول فى السجدة الاولى كما احتملنا سابقا، أو بالدخول فى الركوع كما قيل حكى عن سيد بن طاوس رحمه اللّه فى البشرى، أو باكمال التشهّد الأوّل كما قال به العلّامة الحائرى رحمه اللّه و قال: لو لا كونه مخالف الاجماع لكان هذا الوجه وجيه.

[محقّق اكمال الركعة هو رفع الرأس من السجدة الثانية]

قد يقال: بأنّ محقّق إكمال الركعة هو رفع الرأس من السجدة الثانية لأنّه متى لم يرفع رأسه منها لا يصدق خروجه من الأوّلتين، بل يصدق أنّه فى الأوّلتين، و يؤيده بعض ما ورد فى كيفية صلاة جعفر عليه السّلام لأنّ فى بعض رواياته ما يدلّ على ذلك، مثل ما فى واحدة منها بعد بيان ما شرع من التسبيحات قال: (فإذا رفعت رأسك من السجدة الثانية قلت: عشر مرات و أنت قاعد قبل أن تقوم، فذلك خمس و سبعون تسبيحة فى كل ركعة) يستفاد منها أنّ تماميّة الركعة برفع الرأس عن سجدتيها لعده عليه السّلام على ما فى الرواية تمام خمس و سبعين تسبيحة من الركعة و الحال أنّ عشرا منها يقرأ بعد رفع الرأس من السجدة الثانية، فهل نقول: بأنّ محققه هو رفع الرأس من السجدة الثانية من الركعة الثانية أو الفراغ من الذكر من السجدة الثانية، أو مجرد الدخول فيها، أو مجرد الدخول فى السجدة الاولى كما احتملنا سابقا، أو بمجرد تمامية الركوع من الركعة الثانية؟

أمّا كون تمامية ركوع الركعة الثانية محققا لاكمال الركعتين كما حكى عن سيد بن الطاوس رحمه اللّه فى البشرى على المحكى عن مصابيح بحر العلوم رحمه اللّه فلا وجه له، و لا منشأ لهذا التوهّم إلّا إطلاق الركعة على الركوع فى بعض الأخبار، و هذا غير مفيد فى المقام لأنّه من الواضح كون السجود من أجزاء الركعة، فما لم يسجد يكون المصلّى فيها، فمن يكون بعد ركوع الركعة الثانية و لم يسجد بعد فهو فى الأوّلتين، و ليس له الأوّلتان متيقنا، فلا يكون ركوع الركعة الثانية محققا لتمامية الأوّلتين.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۵

و أمّا ما احتملنا من كون محققها الدخول فى السجدة الاولى من الركعة الثانية فهو كان من باب أنّ فرض اللّه من الركعة هو الركوع و السجدة الاولى فقط لا الثانية، كما يظهر من الرواية المنقولة فيها حديث المعراج الدالّة على أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعد رفع رأسه من السجدة الاولى رأى عظمة اللّه، فسجد سجدة ثانية.

فالمستفاد منها كون فرض اللّه من الركعة هو الركوع و السجدة الاولى، و فى هذه الروايات الدالّة على عدم السهو فى الأوّلتين ما يدلّ على أنّ عدم تأتى السهو فيها من باب كونهما فرض اللّه، فاذا حصل فرض اللّه من الأوّلتين فقد تم ما هو صار موجبا لعدم السهو.

و لكن هـذا مجرد الاحتمال، و لا يعتنى به مع ما يظهر من الأخبار الدالّة على أنّ الأوّلتين لا تحتملان السـهو من أنّه متى يكون الشّـك فى الأوّلتين و لم يتيقنهما تبطل الصّلاة ما دام لم يسجد الثانية.
و كـذلك الاحتمال الّـذى احتمل بعض من أنّ محقّق تمامية الأوّلتين مجرد الدخول فى السـجدة الثانية، لأنّ السـجدة الثانية مع كل ما يعتبر فيها جزء للركعة، فمن دخل فى السجدة و لم يأت بذكرها ما تمّ الركعة لبقاء جزء منها و هو الذكر.

[فى ذكر الاحتمالان فى المورد]

فيبقى فى المقام احتمالان: أحدهما كون محقّق تمامية الأوّلتين رفع الرأس من السجدة الثانية من الركعة الثانية، و ثانيهما كون محققها الفراغ من الذكر من السجدة الثانية من الركعة الثانية و لو لم يرفع رأسها عنها.
قد يقال بالاحتمال الثانى كما حكى عن الشّيخ الانصارى رحمه اللّه بدعوى أنّه بعد كون المصلّى فى السجدة الثانية و قد أتى ذكرها فقد أتى بما هو محقّق ماهية الرّكعة و إن لم يفرغ بعد من جزئها لعدم رفع رأسه منها، فيصدق عليه أنّه أتى بالركعتين الأوّلتين،
تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۶
فالشك فى هـذا الحال لم يكن إلّا بعـد يقينه بالأوّلتين لحصولهما فى الخارج، فيكون وجودهما يقينا و هـذا الشّك لم يتعلق بالأوّلتين، فلهـذا بمجرد فراغ المصلّى عن ذكر السـجود الثانى من الركعة يتحقّق ما هو موضوع تمامية الركعة، و يكون السـهو فى هذا الحال غير مبطل للصّلاة.

[فى ذكر كلام الشيخ رحمه اللّه]

إذا عرفت ذلك نقول: كما يظهر من روايات الباب لا تحتمل الأوّلتان السهو فتدلّ هذه الروايات بظاهرها على أنّ الشّك إذا كان ظرفه و محله الأـوّلتين و متعلقـا بهمـا يوجب البطلاـن، فليس الميزان كون الشّك فى الأوّلتين و ظرفه فيهما فقط بـدون كونه متعلقا بالأوّلتين كمـا أنّه ليس الميزان كون المشـكوك الركعتين الأـوّلتين و لو لم تكونـا ظرف الشـك، فـإذا كـان المصـلّى فيهما و لم يفرغ منهما، و شك فى الركعة، مثلا شك فى أنّه صلّى ركعة واحدة أو ركعتين، فمعنى (لا سهو فى الأوّلتين) بطلان الصّلاة بهذا الشك.
فإذا كان الأمر كـذلك فنقول: بأنّه مع كون المصـلّى فى الركوع من الركعـة الثانيـة، أو فى السـجدة الاولى منها، أو فى السـجدة الثانية منها قبل إتيان ذكرها لو شكّ كان شـكه فى الأوّلتين و ليستا متيقنين، و أمّا إذا فرغ من ذكر السجدة الثانية من الركعة الثانية قال الشّيخ رحمه اللّه: تحقق ما تتمّ به الركعة لأنّه فى هذا الحال تحققت طبيعة الركعة.
و الحق أنّه إن قلنـا: إنّ ظـاهر روايـات البـاب هو أنّ الشّك لو كان فى الأوّلتين يوجب البطلان نقول: بأنّه بعـد كون السـجود الحاصـل بوضع الجبهة على الأرض يمكن تحصـله فى ضـمن الفرد القصـير، و يمكن تحصـله فى ضمن الفرد الطويل، ففى الفرض بعد ما وضع المصـلّى جبهته على الأرض بقصـد السـجدة الثانيـة من الركعة الثانية و أتى بذكرها، فرفع رأسه فورا تحقق فرد السـجود، و امتثل الأمر بالسجدة،
تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۷
و لو بقى بعد الذكر فى السـجدة فهو فى السجود، و كل هذا الوجود الخاص سجود، فلا وجه لكلام الشّيخ رحمه اللّه لأنّه على الفرض فى السـجود و لم يفرغ بعد منه، فلو كان مفاد الروايات بطلان الصّلاة إذا كان ظرف الشّك الأوّلتين فما لم يرفع رأسه من السجدة وقع الشّك فى الأوّلتين، لأنّ المصلّى شك فى حال كونه فى جزء من الركعة الثانية و هو السجود الثانى منها.
و أمّا لو كان مفاد الروايات الدالّـة على عـدم السـهو فى الأوّلتين هو أنّه متى لم يكن وجود الأوّلتين متيقنا و يحصل الشّك له فصـلاته باطلة، و أمّا إذا طرأ الشّك بعد كونهما متيقنة فلا تبطل الصّلاة نقول: بأنّه بعد طروّ الشّك بعد الذكر من السجدة الثانية قبل رفع الرأس

عنها يكون وجود الأوّلتين بأجزائهما متيقنا، لأنّه أتى بهما و لو لم يرفع رأسه بعد عن جزئها الاخر و هو السجدة، فيصح كلام الشّيخ رحمه اللّه بعد مقدمتين:

[فى ذكر مقدمتين لكلام الشيخ رحمه اللّه]

الاولى: عدم كون رفع الرأس من السجدة الأخيرة من أجزاء الركعة (أو من جزء جزئها أو شرطها) لأنّه لو كان رفع الرأس من الأجزاء أو الشرائط لم يكن وجود الأوّلتين متيقنا حال طروّ الشك، بل يكون الشّك فيهما.

الثانية: أن يكون لسان الروايات هو أنّه مع عدم اليقين بوجودهما و طرو الشك فيهما تبطل الصّلاة (و لا يتأتى السهو) و مع اليقين بهما و طرو الشّك يتأتى السهو، لأنّه على هذا يكون المجال لأن: يقال إنّه بعد الفراغ من ذكر السجدة الأخيرة و لو لم يفرغ من جزء الركعة و لكن وجود الركعة متيقنا و الشكّ طار بعد اليقين بوجودهما، و امّا لسان روايات الباب ان كان دالا على بطلان الصّلاة لو طرأ فى الأوّلتين، ففى الفرض طرأ الشّك فيهما، لأنّه ما دام يكون المصلّى فى السجدة

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۸

الاخيرة من الركعة الثانية يصدق وقوع الشّك فيهما.

و لا يبعد كون تمامية الركعة برفع الرأس من السجدة الثانية لأنّ المصلّى متى يكون فى السجدة الثانية لم يخرج من الركعة، بل هو واقع فى جزئها الأخيرة و هو السجدة، و إذا رفع رأسه عنها يعدّ خارجا عن الركعة، و يؤيده بعض الروايات الواردة فى صلاة جعفر عليه السّلام كما بينا سابقا الدالّة على أنّه بعد رفع الرأس تتمّ الركعة فعلى هذا كون محقّق تمامية الأوّلتين رفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية غير بعيد. «۱»

---

(۱)- أقول: أمّا لو كان الوجه فى كون رفع الرأس من السجدة محقّق لتمامية الركعة بعض ما ورد فى صلاة جعفر عليه السّلام ففيه أنّه لو كنا و هذه الروايات لا بد من الالتزام بأنّ محقّق الاتمام هو الجلوس بعد الركعة لأنّ مفادها هو أنّه بعد ما يجلس المصلّى بعد الركعة و يسبح خمس عشرة تسبيحة فقد تمت الركعة، لأنّه قال فيها: إنّه فى كل ركعة خمس و سبعون تسبيحة، و من جملة هذا العدد عشر تسبيحات بعد الجلوس بعد السجود، فهذا دليل على أنّ الجلوس بعد السجدة جزء من الركعة أيضا فعلى هذا تدلّ هذه الأخبار على خلاف المطلوب، و هو كون محقّق تمامية الركعة رفع الرأس من السجدة.

و لكن الحق هو أنّ إطلاق الركعة تارة يكون فى قبال فرد من الركعة، و تارة فى مقام بيان عدد الصّلاة فى قبال صلاة اخرى، مثلا تارة يقال الركعة الاولى فى قبال الثانية، ففى هذا الاطلاق ليست الركعة إلّا مجموع ما هو واجب فيها، ففى هذا الاطلاق لا يبعد أن تكون الركعة محققة بمجرد وجود سجدتها الأخيرة، و رفع الرأس منها و الجلوس بعدها ليسا جزءين أو شرطين لها، بل يرفع رأسه لأن يقوم إلى الركعة الثانية أو الثالثة.

و تارة تطلق الركعة فى قبال صلاة اخرى مثلا يقال: إنّ صلاة الظهر أربع ركعات و فى هذا الاعتبار يعدّ التشهّد و السلام جزء الركعات، و كلامنا فى المقام فى القسم الأوّل و أنّه لا يأتى السهو فى الأوّلتين، فالمراد هنا نفس الركعة.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۹۹

الأمر الخامس: [فى قاعدة التجاوز]

اشارة

من القواعد الّتى يبحث عنها فى الخلل هو قاعدهٔ التجاوز و قاعدهٔ الفراغ ...
و مفاد هذه القاعدهٔ عدم الاعتناء بالشّک فى الشيء إذا تجاوز محله، و كذلک عدم الاعتناء بالشّک فى شيء ممّا يعتبر فى الصّلاهٔ بعد فراغ المصلّى عن الصّلاهٔ.
و هل تكون قاعدهٔ الفراغ قاعدهٔ مستقلهٔ غير قاعدهٔ التجاوز، أو هما قاعدهٔ واحدهٔ يأتى الكلام فيه إنشاء اللّه، و مدرك قاعدهٔ التجاوز أخبار نذكرها بعونه تعالى و ما هو مفادها إنشاء اللّه فنقول:

[فى ذكر الاخبار فى المورد]

الروايهٔ الأولى: و هى ما رواها زرارهٔ

اشارهٔ

(قال: قلت: لابى عبد اللّه عليه السّلام رجل شک فى الأذان و قد دخل الاقامهٔ، قال: يمضى، قلت: رجل شک فى الأذان و الاقامهٔ و قد كبر، قال: يمضى، قلت: رجل شک فى التكبير و قد قرء، قال: يمضى قلت: شک فى القراءهٔ و قد ركع، قال: يمضى، قلت: شک فى الركوع و قد سجد، قال: يمضى على صلاته، ثمّ قال: يا زرارهٔ إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره فشكک

إذا عرفت ذلک يظهر أنّ الجزم بكون المحقق فى تماميهٔ الأولتين هو رفع الرأس من السجدهٔ الاخيرهٔ مشكل، كما أنّ الجزم بقول الشّيخ رحمه اللّه مشكل أيضا، فلو استظهرنا من الروايات أنّ المراد منها أنّ الشّک إذا كان ظرفه الأوّلتين تبطل الصّلاهٔ لا بد من الالتزام بأنّ تماميهٔ الأوّلتين برفع الرأس من السجدهٔ كما لا يبعد ذلک.
و اعلم أنّ كلما يقال فى المقام من الأقوال إن دلّ عليه دليل فهو، و إلّا فلا إجماع فى المقام على واحد منها لأنّه كما عرفت لم يتعرض القدماء قدّس سرّهم للمسألهٔ، و أوّل من حكى عنه التعرض للمسألهٔ سيد بن طاوس رحمه اللّه فى البشرى، ثمّ إنّ طريق الاحتياط معلوم. (المقرر)
تبيان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۱۰۰
فليس بشىء). «۱»

[الكلام فى المستفاد من روايهٔ زرارهٔ]

و الظاهر من الموارد الّتى سئل عنها زرارهٔ كون الشّک فى أصل وجودها، فيكون شاكّا فى إتيانه و عدمه لأنّ ظاهر قوله (رجل شک فى الاذان و قد دخل فى الاقامهٔ) سؤاله عن تعلق شكه بالأذان بعد دخوله فى الاقامهٔ، و كذلک ساير الأسئلهٔ التى سألها تعلق الشّک بشيء يكون المشكوک وجوده و عدمه، لا أن يكون الشّک فى صحته و فساده بعد العلم بوجوده لأنّ ظاهر لفظ (فى) كون الشّک فى الوجود لا فى الصحهٔ و فساد، الموجود هذا بالنسبهٔ إلى الموارد الّتى وقع السؤال عنها.
و أمّا قوله عليه السّلام فى ذيل الروايهٔ (يا زرارهٔ إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره فشكک فليس بشيء) هل المراد منه بيان القاعدهٔ الكليهٔ أيضا لما إذا تعلق الشک بنفس وجود الشيء و عدمه، أو يعم هذه الصورهٔ و ما إذا كان الشّک فى صحهٔ الشيء و عدمه بعد مفروغيهٔ وجوده.
قد يقال: بالتعميم نظرا إلى أن ظاهر قوله عليه السّلام (إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره) يدلّ على أنّه بعد الخروج من الشيء و الدخول فى الغير لا يكون الشک مورد الاعتناء، سواء كان بعد الخروج و الدخول فى الغير شاكا فى أصل وجوده و عدمه، أو كان

شاكّا فی صحته و فساده، فظاهر هذه الفقرة التعميم (إن لم نقل بكون الشّك فی الصحة و الفساد متيقنها، أو هو موردها بالخصوص من باب أنّ فرض الخروج من الشیء يصح فی ما إذا أتی به و خرج منه، فلا بدّ من أن يكون الفرض خروجا عن نفس الشیء مسلما، و يكون الشّك فی صحة ما خرج

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۳ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۱

منه و فساده).

و لكن لا يبعد ظهور هذه الفقرة أيضا فی خصوص الشّك فی الوجود بقرينة المذكورات فی الصدر، فإنّه بعد كون الظاهر من الموارد المذكورة فرض الشّك فی أصل وجودها يكون الامام عليه السّلام فی بيان قاعدة كلية، و القدر المتيقن من هذه القاعدة ما إذا كان الشّك فی أصل الوجود.

و لكن لو قلنا: باختصاص الفقرة الأخيرة من الرواية بما إذا كان المشكوك أصل وجود جزء و عدمه فمع ذلك نقول: بعدم الاعتناء بالشّك فی صحة جزء و فساده إذا خرج منه و دخل فی الغير من باب الأولوية، لأنّه بعد ما كان الشّك فی أصل الوجود ممّا لا يعتنی به عند الشارع، فالشك فی صحته و فساده لا يعتنی به بطريق الأولی عند الشارع أيضا، و أمّا الكلام فی اعتبار الدخول فی الغير فی عدم الاعتناء بالشّك و عدم اعتباره فيأتی الكلام فيه بعد ذلك إنشاء اللّه. «۱»

الرواية الثانية: و هی ما رواها فضالة عن حماد بن عثمان

(قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام: أشك و أنا ساجد، فلا أدری ركعت أم لا، قال: امض). «۲»

الرواية الثالثة: و هی ما رواها صفوان عن حماد بن عثمان

(قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام: أشك و أنا ساجد، فلا أدری ركعت أم لا، فقال: قد

---

(۱)- أقول: يمكن أن يقال: إنّ الشّك فی الصحة و الفساد ليس إلّا من باب الشّك فی إتيان ما اشترط وجوده أو عدمه، فيكون الشّك فی الشیء مثلا إذا شك فی صحة القراءة لأجل الشّك فی أنّه جهر بها فی محل الجهر أم لا، فهو شاك فی هذا الشرط، فهو إذا شك فيصح أن يقال: بأنّه خرج منه أی: عن محله و شك فيه فبهذا الاعتبار تشمل الرواية الشّك فی الصحة. (المقرر)

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۳ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۲

ركعت أمضه). «۱»

و لا يبعد كون الروايتين رواية واحدة، و علی كل حال تدلّان علی المضی و عدم الاعتناء بالشّك فی خصوص الركوع بعد ما شك فيه فی السجود.

الرواية الرابعة: و هی ما رواها العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم

عن أحدهما عليهما السّلام (قال: سألته عن رجل شك بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: يمضی فی صلاته). «۲»

الرواية الخامسة: و هی ما رواها أيضا العلاء عن محمد بن مسلم

عن أبى جعفر عليه السّلام (فى رجل شك بعد ما سجد أنّه ركع، قال: يمضى فى صلاته حتّى يستيقن الحديث (و لا يبعد كون الروايتين رواية واحدة و إن كان المروى عنه فى واحدة منهما ابى جعفر عليه السّلام و فى الاخرى أبى عبد اللّه عليه السّلام). «۳»
و تدلان على اعتبار قاعدة التجاوز فى الركوع، و مورد الشّك بعد ما سجد.

الرواية السادسة: و هى ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه

(قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر ركع أم لم يركع، قال: قد ركع). «۴»
و نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه رواية اخرى عن عبد الرحمن، و هى ما يروى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۳ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱۳ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۳)- الرواية ۷ من الباب ۱۳ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۴)- الرواية ۶ من الباب ۱۳ من ابواب الركوع من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۳

أن يستوى جالسا، فلم يدرأ سجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائما، فلم يدرأ سجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد). «۱»
و لكن اعلم أنّهما رواية واحدة، لأنّ الراوى فى كل منهما هو احمد بن محمد بن أبى نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فهما رواية واحدة.

الرواية السابعة: و هى ما رواها عبد اللّه بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر

(قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: إن شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك فى السجود بعد ما قام فليمض، كل شىء شك فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه). «۲»
ذكر صاحب الوسائل هذه الرواية فى الباب ۱۵ من أبواب السجود أيضا، و هى رواية ۴ و تدلّ الرواية على عدم الاعتناء بالشّك بعد تجاوز محله.
و الكلام فى أنّها قاعدة فى خصوص الصّلاة أو مطلقا، و فى أنّها مختصة فى أصل الوجود أو يعم الشّك فى الصحة و الفساد، و فى أنّ موردها بعد التجاوز عما شك فيه أو يعتبر الدخول فى الغير، و فى أنّ الغير الّذى يعتبر الدخول فيه على تقدير اعتباره هل هو مطلق الغير أو ما يكون من سنخ المشكوك، بمعنى أن يكون جزء من الأجزاء، يأتى الكلام فيه إنشاء اللّه. «۳»

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۱۵ من ابواب السجود من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۳ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۳)- أقول: و هذه الرواية كالرواية الاولى فى الدلالة على قاعدة التجاوز، و يشمل الشّك فى الوجود و فى الصحة من جهة الشّك فى وجود الشرط). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۴

الرواية الثامنة: و هى ما رواها العلاء عن محمد

عن أحدهما عليهما السّلام (فى الّذى يذكر أنّه لم يكبّر فى أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن). «۱»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۵

[الأمر السادس فى] قاعدة الفراغ

اشارة

و أمّا القاعدة الفراغ- و هى الأمر السادس من الامور الّتى يبحث عنها فى المقصد الأوّل- فتدل عليها روايات:

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

الرواية الأولى: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(فى الرجل شك بعد ما ينصرف من صلاته، قال: فقال: لا يعيد و لا شيء عليه). «۱»

الرواية الثانية: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام

(قال كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض و لا تعد). «۲»

تدلّان على عدم الاعتناء بالشّك بعد الفراغ فى خصوص الصّلاة، و لا تستفاد منها قاعدة كلية تشتمل غير الصّلاة كالصّلاة.

الرواية الثالثة: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

أنّه (قال:

إذا شك الرجل بعد ما صلّى فلم يدر ثلاثا صلّى أم أربعا، و كان يقينه حين انصرف

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۷ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۷ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۶

أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصّلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك). «۱»

الرواية الرابعة: و هى ما رواها ابن بكير

اشارة

عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: كلما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو). «۲»
و مفادها قاعدة الفراغ لأنّ الفرض كون الشّك فى الصحة لا فى الوجود حتى يقال: إنّه مفاد قاعدة التجاوز لأنّه عليه السّلام قال (كلما شككت فيه ممّا قد مضى) و المضىّ لا يصدق إن كان الشّك فى الوجود لأنّه مع مضيه منه يكون أصل الوجود مفروغا عنه. «۳»

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۲۷ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۲۳ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- أقول: و يحتمل كون مورد الرواية قاعدة التجاوز إن لم يكن ظاهرها، لأنّ المضى يكون باعتبار المضىّ عن المحل، كما قلنا فى الرواية الاولى من الروايات المتمسك بها لقاعدة التجاوز، فإنّ قوله عليه السّلام فيها (إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره) قلنا بأنّ المراد هو الخروج عن المحلّ بقرينة الموارد المذكورة فى الرواية، أو كما يجىء بعدا إنشاء اللّه لا حاجة إلى تقدير المحل مع كون المراد الشّك فى الوجود، و قوله عليه السّلام فى هذه الرواية (كما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه) يكون مثله فى الظهور فى المضىّ عن المحل، فالرواية لو لم تكن ظاهرة فى قاعدة التجاوز، ليست ظاهرة فى قاعدة الفراغ.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام فى ذيل الرواية الاولى أعنى: رواية زرارة (إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره) و كذا قول المعصوم عليه السّلام فى هذه الرواية (ممّا قد مضى) فى حدّ ذاته هو الخروج و التجاوز عن نفس الشىء، فيكون الشّك فى الصحة و يكون مفادهما قاعدة الفراغ، لكن فى الرواية الاولى نضطر إلى حمل (خرجت) على الخروج عن المحلّ باعتبار ذكر الموارد الّتى لا يناسب إلّا مع الشّك فى نفس الوجود، فيتصرف فى الذيل بقرينة الصدر.

و أمّا فى هذه الرواية لا بد من حفظ الظهور لعدم مانع فيه، فتكون هذه الرواية دليلا على

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۷

[يستفاد من رواية ابن بكير قاعدة كليّة غير مختصة بالصّلاة]

و يستفاد من هذه الرواية قاعدة كلية، و هى أنّه بعد الفراغ عن كل عمل مركب أو بسيط لا يعتنى بالشك، سواء كان منشأ الشّك فيه الشّك فى إتيان أجزاء المركب أو فى صحتها، فعلى هذا لا اختصاص للقاعدة بخصوص الصّلاة.

لكن روى ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام رواية اخرى الدالّة على اختصاص هذه القاعدة بخصوص الطهارة و الصّلاة، و هى ما نذكرها بعنوان الرواية.

الرواية الخامسة: و هى ما رواها ابن بكير عن محمد بن مسلم

(قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكرا، فامضه و لا اعادة عليك فيه). «۱»
و يحتمل كونهما رواية واحدة و إن كان المروى عنه فيهما مختلفا، لأنّ المروى عنه فى واحدة منهما أبو جعفر عليه السّلام و فى الآخرة أبو عبد اللّه عليه السّلام مع إمكان كون هذا الاختلاف بين النقلين عن اشتباه بعض الوسائط فى نقل الرواية، فبعد هذا الاحتمال

قاعدة الفراغ.

لكن بعد ما يأتى بالنظر عند التكلم فى لزوم تقدير المحلّ و عدمه، أنّه لا حاجة إلى تقدير المحل أصلا، لأنّ المراد من التجاوز عن الشىء إمّا يكون التجاوز عنه واقعا فإن كان هذا فلا معنى للشك، لأنّه قد تجاوز عن الشىء واقعا فلا معنى للشك فى وجوده، فلا بدّ

من أن يكون المراد التجاوز عن الشىء بحسب اعتقاده، لأنّه من يكون فى مقام إتيان شىء و ينتقل عنه و يدخل فى غيره، ليس معنى خروجه عنه إلّا خروجه بحسب اعتقاده، فعلى هذا نقول فى كل من القاعدتين، سواء كانتا قاعدتين أو قاعدة واحدة: بأنّ التجاوز عن الشىء، لكن بحسب الاعتقاد، فعلى هذا لا إشكال فى حمل كل من الروايتين على قاعدة التجاوز. (المقرر)

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۴۲ من ابواب الوضوء من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۸

لا يمكن الاعتماد على وجود رواية دالّة على كون قاعدة الفراغ قاعدة كلية فى كل عمل فرغ منه الشخص.

و على كل حال دلالة هذه الرواية على قاعدة الفراغ فى الجملة واضحة بناء على كون (من) فى قوله عليه السّلام (من صلاتک الخ) بيانية لا تبعيضية، و لا يبعد كونها بيانية.

و هل يكون مورد الرواية صورة الشّک أو يكون صورة النسيان بقرينة قوله عليه السّلام (فذكرته تذكرا) فعلى الأوّل يشمل ما إذا شک بعد الفراغ فى صحته و فساده، و على الثانى يتذكر نسيان بعض ما يعتبر فى العمل بعد الفراغ، لا يبعد كون موردها الأوّل.

الرواية السادسة: و هى ما رواها زرارة

عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: إذا كنت قاعدا على وضوئک فلم تدر أ غسلت ذراعيک أم لا فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنّه لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّى اللّه ما دمت فى حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه، و قد صرت فى حال اخرى فى الصّلاة أو غيرها، فشككت فى بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليک فيه وضوئه، لا شىء عليک فيه (الحديث). «۱»

و هذه الرواية تدلّ على عدم جريان قاعدة التجاوز فى الوضوء، و جريان قاعدة الفراغ فيه.

الرواية السابعة: و هى ما رواها عبد اللّه بن أبى يعفور

اشارة

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴۲ من ابواب الوضوء من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۰۹

(قال: إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شككک بشىء، إنّما الشک إذا كنت فى شىء لم تجزه). «۱»

و هذه الرواية تدلّ على قاعدة الفراغ إن قلنا بأنّ ضمير فى (غيره) يرجع إلى الوضوء لا إلى (شىء) لأنّه إن كان يرجع إلى (شىء) يكون المراد كون الشّک فى شىء من أجزاء الوضوء لا فى نفس الوضوء، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به لعدم إجراء قاعدة التجاوز فى أفعال الوضوء.

و أمّا لو كان ضمير فى (غيره) راجعا إلى نفس الوضوء كما لا يبعد ذلک تكون مفاد الرواية أنّه إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غير الوضوء يعنى:

كان الشّک بعد الفراغ من الوضوء، و شككت فى صحته بأن شككت فى إتيان جزئه الفلانى و عدمه فليس شككک بشىء، فتكون الرواية من جملة أدلة قاعدة الفراغ و اعتبارها فى الوضوء. «۲»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴۲ من ابواب الوضوء من الوسائل.

(۲)- أقول: بعـد كون الرواية ذا احتمالين و على الاحتمال الأوّل بعد كون دلالة الرواية السابقة عليها نصّا فى عدم اعتبار قاعدة التجاوز فى الوضوء، فلا بـدّ من تخصـيص عموم ذيل هـذه الروايـة فى باب الشّك فى أجزاء الوضوء بالروايـة السابقة و تخصـيص عمومها فى خصوص المورد مسـتهجن، و لا يكون عرفيا، لأنّه على هذا الاحتمال صدر هذه الرواية يكون دالا على عدم اعتبار الشّك بعد التجاوز فى الوضوء، فتخصـيص عموم الـذيل بباب الوضوء بقرينة الأدلة السابقة مسـتهجن، بل غير ممكن، لأنّ عموم الذيل على هذا الاحتمال نص فى اعتبار قاعدة التجاوز فى باب الوضوء، فكيف يمكن تخصيص عموم ذيل هذه الرواية بالرواية السابقة، فيقع بينهما التعارض، و حيث إنّ هذه الرواية ذو احتمالين و يكون مجملا يؤخذ بالرواية السابقة، و النتيجة عدم حجية قاعدة التجاوز فى باب الوضوء، و يكون نتيجة إجمال هذه الرواية عدم صحة التمسك

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۰

[المستفاد من الرواية السابعة كون الشك فى الموضعين]

ثمّ إنّه نقول: يسـتفاد من هـذه الرواية امر آخر و هو أنّ الدخول فى غير ليس غير التجاوز من المشـكوك كما ربما يحتمل ذلك، لأنّ الظاهر من الرواية كون الشّك فى شيء فى موضعين:

الموضع الاول: ما إذا كان الشّك فيه و دخل فى غيره،

الموضع الثانى: كون الشّك فيه قبل التجاوز عنه، فبعـد كون المراد من الذيل هو المورد الّذى لم يتجاوز عن المشـكوك، و المراد من صدرها ما إذا تجاوز عن المشكوك، غاية الأمر يتحقّق التجاوز بالدخول فى الغير، فلم يكن الدخول فى الغير امرا آخر ما وراء التجاوز عن المشكوك و هو عين التجاوز.

بها لا لقاعدة التجاوز و لا لقاعدة الفراغ.

إن قلت: يمكن الجمع بين الروايتين بتخصـيص هذه الرواية بالرواية السابقة، بناء على كونها ظاهرة فى قاعدة التجاوز مع الرواية السابقة الّتى نصّ فى عدم اعتبار قاعدة التجاوز فى الوضوء، و حجية قاعدة الفراغ فيه، لأنّ مقتضى هذه الرواية على احتمال كون مفادها قاعدة التجاوز هو عـدم اعتناء بالشّك بعـد التجاوز عنه، و حيث إنّ الشّك تارة يمكن أن يحـدث فى أثناء الوضوء، و تارة يمكن أن يحدث بعد الفراغ عن الوضوء، و إطلاقه يشـمل كلا من الصورتين تخصيصها بصورة عروض الشّك فى الأثناء بالرواية السابقة، فتكون النتيجة أنّ الشّك فى الجزء إن حدث قبل إتمام الوضوء يعتنى به، و إن حدث بعد الفراغ لا يعتنى به.

قلت: لو فرض إمكان تخصيص صدر هذه الرواية و هو قوله عليه السّلام (إذا شككت فى شيء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شككت بشـيء) لكن ما يصنع بقوله (إنّما الشّك إذا كنت فى شيء لم تجزه) فلو حمل على قاعدة التجاوز يقتضى مفهومه عدم اعتبار كل شك تجاوز عنه و إن كان بالـدخول فى الجزء البعـد حتى تمام العمل، فالـذيل يعارض مع الصـدر، فلا بدّ إما عن الالتزام باجمال الروايـة، أو بكونها متعرضـة لقاعدة الفراغ، أو يقال: بأنّ الصدر فرضا صار مجملا، و لكن لا مانع من الأخذ بمفهوم الذيل و هو يساعد مع قاعدة التجاوز. (المقرر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۱

الرواية الثامنة: و هى ما رواها ابن أبى عمير عن محمد بن مسلم:

(قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل شك فى الوضوء بعد ما فرغ من الصّلاة، قال: يمضى على صلاته و لا يعيد). «۱»

و اعلم أنّه سقطت الواسطة بين ابن أبى عمير و محمد بن مسلم فى سند الرواية لأنّه لا يمكن أن يروى بحسب الطبقة ابن أبى عمير عن

محمد بن مسلم بلا واسطة.

الرواية التاسعة: و هى ما رواها بكير بن أعين

(قال: قلت له عليه السّلام: الرجل يشك بعد ما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك). «۲»

هـذا كله الروايـات الواردة فى البـاب، إذا عرفت ذلـك نقول: بـأنّه تـارة يقع الكلام فى أنّه من يكون بنائه إتيان مركب ذى الأجزاء و الشـرائط، أو أمر بسيط غير مركب و قد فرغ منه يشكّ فى أنّه أتى به على وجه الصحة أم لا، و بعبارة اخرى إنّ الشخص، بعد ما يزعم أنّه أتى بالمأمور به، يشكّ بعد فراغه عنه فى صحة ما أتى به و فساده من باب شكه فى أنّه أتى بجزئه أو شرطه الفلانى أم لا.

و بعبارة ثالثة بعد ما يأتى المكلف بالمأمور به و يفرغ عنه و يزعم فعل المأمور به كما هو، يشكّ بعد الفراغ فى أنّه هل أتى به صحيحا و موافقا للواقع أم لا، فيكون شكه فى صحة ما أتى به و عدمها بعد الفراغ عن وجوده و إن كان شكه هذا مسببا عن الشك فى إتيان ما يعتبر فيه وجودا أو عـدما و عـدم إتيانه، ففى هذا الفرض يكون أصل وجود الشـىء مفروضا، و إنّما يكون الشّك فى صـحة ما وجد و فساده.

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۴۲ من ابواب الوضوء من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۴۲ من ابواب الوضوء من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۲

و تارة يقع الكلام فى أصل وجود الشـىء و عدمه، فإمّا يكون فى محلّه فلا بدّ من إتيانه، و إمّا يكون بعد تجاوزه عن محله، فالشخص، بعـد تجاوزه عن المحل المقتضـى لاتيان الشـىء فى هـذا المحل، يشكّ فى أنّه هل أتى به أم لا، ففى هذا الفرض لا يكون الشك فى صحـة المـأتى به و فسـاده، بـل يكون الشّـك فى أصـل الوجود و اتيانه و عـدمه بعـد التجاوز، و المراد بالتجاوز عن المشـكوك ليس التجاوز عن نفسه، لأنّه فى الفرض نفس الشيء يكون مشكوك الوجود، بل المراد التجاوز عن محلّه.

[فى أنّ الكلام يقع فى مقامين]

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ الكلام يمكن أن يقع فى المقامين:

المقام الاول: فى ما إذا كان الشّك فى صحة المأتى به و فساده بعد الفراغ عنه.

و المقام الثانى: فى ما إذا كان الشّك فى أصل وجود الشيء و إتيانه و عدمه بعد تجاوز الشخص عن محلّ المشكوك.

فلاـ بـدّ لنا من فهم أنّ أىّ روايـة من الأخبار المـذكورة متعرضـة لحكم المورد الاوّل، و أىّ روايـة منها متعرضـة لحكم المورد الثانى، فنقول بعونه تعالى: إنّ الروايات المتعرضة لحكم قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ تبلغ سبع عشرة رواية.

ثمّ اعلم أنّ بعض الروايـات المتقدمـة الواردة فى الشّـك بعـد التجاوز يـدلّ على المضـىّ و عـدم الاعتناء فى موارد خاصـة مثل الرواية الثانية و الثالثة و الرابعة و الخامسة و السادسة و الثامنة، و بعضا منها تدلّ على هذا الحكم و غير مختص بمورد خاص من أجزاء الصّـلاة مثل الرواية السابعة حيث قال عليه السّـلام فيها (كل شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه) و مثل الرواية الاولى من الروايات المتقدمة فى طى أخبار قاعدة التجاوز فإنه فيها قال (يا زرارة إذا خرجت من شيء

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۳

ثمّ دخلت فى غيره فشككت فليس بشيء).

نعم يمكن النزاع فى أنّ المسـتفاد منهمـا هـل هو وجوب المضـى فى خصوص الصّـلاة أو تعمـان غيرها من المركبات، و كـذلك هل

يستفاد منهما وجوب المضى و عدم الاعتناء فى خصوص ما إذا كان الشّك فى أصل الوجود أو يعمان لما إذا كان الشك فى صحة ما تجاوز عنه بعد الفراغ عن وجوده حتّى لا يكون المراد من (غيره) فى كلامه عليه السّلام خصوص الجزء المرتب على الجزء المشكوك و كان أعمّ منه، هذا بالنسبة إلى الروايات المتعرضة لقاعدة التجاوز.

[الكلام فى الروايات الدالة على قاعدة الفراغ و كون الشك فى صحّة المأتى به]

و أمّا الروايات الواردة فى قاعدة الفراغ المتعرضة لحكم الشّك بعد الفراغ عن العمل المركب الّذى فعله لترتب أثر عليه كامتثال الأمر المتعلّق به، و كونه معتقدا عند الفراغ بواجدية العمل لذلك، سواء كان الشّك فى إخلاله بجزء أو شرط أو غيرهما ممّا يعتبر فيه، فيرجع الشّك فيه إلى الشّك فى صحة العمل المأتى به و تماميته، فقد ذكرنا رواياته الواردة بعضها فى باب الصّلاة مثل الرواية الخامسة، و بعضها فى باب الوضوء مثل الرواية الثامنة و التاسعة، و كذا السادسة بناء على إرجاع ضمير فى (غيره) إلى الوضوء لا إلى (شىء) كما لا يبعد ذلك بقرينة قوله عليه السّلام فى ذيلها (إنّما الشك فى شىء لم تجزه) لظهور هذه الفقرة فى أنّ الشّك الّذى يعتنى به هو الشّك الّذى وقع فى شىء لم تجزه أى: فى العمل الّذى لم تفرغ منه على أن يكون ظرف الشّك العمل الّذى لم تفرغ منه، و لو لم تسلم ذلك تصير الرواية مجملة.

فعلى احتمال تكون متكفلا لحكم قاعدة التجاوز، و هى على هذا غير معمول بها لعدم اعتبار قاعدة التجاوز فى الوضوء، و على احتمال تكون متكلفة لحكم قاعدة الفراغ، و على فرض كون الرواية فى مقام بيان قاعدة التجاوز نقول: حيث إنّ العرف

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۴

لا يرى فرقا بين الوضوء و الصّلاة تدلّ الرواية على اعتبار قاعدة التجاوز فى الصّلاة، و أمّا فى الوضوء فغير معلوم لعدم اعتبارها فيه كما عرفت، و تدلّ الرواية على قاعدة الفراغ بالأولوية. «۱»

و بعض رواياتها وارد فى الصّلاة مثل الاولى و الثانية و الثالثة من الروايات التى ذكرناها فى جملة أخبار قاعدة الفراغ، و بعضها فى الصّلاة و غيرها مثل الرواية الرابعة (إن كان غير الرواية الخامسة الدالّة على خصوص الصّلاة و الطهور كما ذكرنا احتماله سابقا) هذا حال الروايات، و قد عرفت دلالة بعضها على خصوص قاعدة التجاوز، و بعضها على قاعدة التجاوز، و الفراغ على احتمال و بعضها على خصوص قاعدة الفراغ.

[هل يكون جامع بين الشكين المذكورين او لا؟]

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى أنّه هل يكون جامع بين الشكين المذكورين بحسب مقام الثبوت و الاثبات، و دلالة الأدلة على أن يكون الحكم بالمضى و عدم الاعتناء فيهما بملاحظة هذا الجامع حتّى يكون موضوع الحكم هذا الجامع، فلا تكون هاتان القاعدتان قاعدتين مستقلتين كل واحد منهما فى قبال الاخرى، أو لا يكون كذلك، بل لا يكون جامع بينهما و يكون لخصوصيات الشكين دخل فى ثبوت الحكم لهما، و تكونان قاعدتين مستقلتين بحسب مقام الاثبات.

[هل تشمل رواية إسماعيل بن جابر لغير الصّلاة]

فنقول بعونه تعالى: بأنّ الروايات الدالة على حكم الشّك فى الأثناء بعد دخول المصلّى فى غيره بعضها خاصة لدلالته على الشّك فى الركوع أو السجود بعد التجاوز، و بعضها مطلق مثل الرواية السابقة من الروايات المذكورة، و هى رواية

---

(۱)- أقول: اما أفاده أخيرا فى فرض كون الرواية متعرضة لقاعدة التجاوز محل تأمل.

(المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۵

إسماعيل بن جابر فإنّ قوله عليه السّلام (كل شيء الخ) يشمل الركوع و السجود و غيرهما من أجزاء الصّلاة، و هل تشمل بإطلاقها غير الصّلاة إذا شك الآتى به فى شيء من أجزائه بعد تجاوزه عن محلّه أم لا؟ و هكذا هل تشمل الشّك بعد الفراغ بإطلاقه أم لا؟

الاظهر الثانى لأنّ ضمير قوله (شك) فى قوله (كل شيء شك فيه) يرجع إلى ما يرجع إليه ضمير قوله (إن شك فى الركوع و إن شك فى السجود) و هو المصلّى كما هو الظاهر، و لو لم نسلم ذلك فهو مردد بين المصلّى و غيره، فأيضا لا يتم الاستدلال بظاهر الروايات على شمولها لغير الصّلاة.

و أمّا الرواية الاولى من الروايات المتقدمة فى طى أخبار قاعدة التجاوز، و هى رواية زرارة فإنّ قوله (إذا خرجت من شيء) مطلق يشمل غير الموارد المذكورة فى صدر الرواية من الأجزاء، كما أنّه يشمل غير الصّلاة من المركّبات، و أمّا الشمول للشك بعد الفراغ عن العمل، فإن كان الشّك فى الصحة راجعا إلى الشّك فى وجود جزء غير السلام، فيشمله هذه الرواية، لا لأنّ هذا الشّك شك فى صحة المأتى به بعد الفراغ مع الاعتقاد بتماميته حين الفراغ، بل لأنّه شك فى الجزء بعد الدخول فى غيره، و أمّا إن كان الشّك من جهة وجود شرط أو طروّ مانع أو قاطع فالظاهر عدم شموله له. «۱»

و أمّا الأخبار الدالة على الشّك بعد الفراغ فهى متعرضة لخصوص حكم ما إذا كان الشّك فى صحة الصّلاة و الطهور أو غيرهما بناء على إطلاق لها يشمل غير

(۱)- أقول: و قد بينا فى طى الرواية الاولى بأنّ الشّك فى وجود الشرط يكون الشّك فى وجود الشيء، نعم لا يمكن دعوى شموله لما إذا كان الشّك فى الصحة لاجل الشّك فى المانع أو القاطع. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۶

الصّلاة و الطهور بعد الفراغ عنه، فلا يستفاد منها جامع يكون هذا الجامع موجودا فى مورد قاعدة التجاوز.

[لا يستفاد من الأخبار وجود جامع بين الشكين]

فقد ظهر لك ممّا مرّ عدم إمكان استفادة جامع بين أخبار باب التجاوز و باب الشك بعد الفراغ حتّى يقال: باتحاد القاعدتين من هذا الحيث، بل الروايات الواردة فى حكم كل من القاعدتين تكلفت لحكم مورد غير المورد الآخر.

و هل يمكن أن يقال: باتحاد القاعدتين من باب دعوى كون حكم كل من الموردين من باب وجود ملاك واحد أوجب الحكم بعدم الاعتناء أم لا، فلو فرض عدم جامع بينهما من باب كون مورد أدلة إحدى القاعدتين الشّك فى الوجود، و فى الاخرى الشّك فى الصحة، هل يمكن أن يقال: بأنّ الحكم بعدم الاعتناء بالشّك فى وجود الشيء بعد تجاوز محله، و بالشك فى الصحة بعد الفراغ عن العمل كما هو مفاد الأخبار يكون من باب ملاك موجود فى كل من الموردين أم لا؟

اعلم أنّ الحكم بعدم الاعتناء بالشّك بعد الفراغ من الطهارة أو من يكون من باب أمر لم يكن هذا فى قاعدة التجاوز، و هو أنّه كما أنّ أفعال المسلمين تحمل على الصحة، و به حكم الشرع و العقل، و منشأ ذلك هو أنّ حفظ النظام موقوف على ذلك، لأنّه لو لم يحمل فعلهم على الصحيح لاختل أمر نظام الناس، و يوجب العسر و الحرج الشديد، مثلا لو لم تكن صلاة الشخص محمولة على الصحة مع الشك فى صحّتها و فسادها، فلا يمكن الاقتداء رأسا بامام لأنّه لا يمكن إحراز صحة صلاة إمام بالقطع حتّى يجوز الاقتداء به، فلا بدّ إمّا من عدم حصول موضوع الجماعة خارجا و إمّا من الاكتفاء بأصالة الصحة فى فعل المسلم، و ليس المراد حمل فعل المسلم على الصحة عنده، لأنّه لو كان هذا لا يكفى أيضا لترتيب الأثر على فعله للغير، بل معناه حمل

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۷

فعله على الصحيح الواقعى، و كما أنّه لو لم يحمل فعل الغير على الصحيح، و لا تجرى أصالة الصحة فى فعل الغير لاختل النظام، كذلك لو لم تجر أصالة الصحة فى فعل الشخص نفسه أيضا يوجب العسر و الحرج و اختلال النظام.

و بعبارة اخرى من يعمل أعمالا لترتب آثار، ثمّ بعد الفراغ منها يشكّ فى صحتها و فسادها و لا يكون له قاعدة الفراغ، و أنّه لا يعتنى بهذا الشّك لاختل أمره و يقع فى عسر و حرج شديد، لأنّه قل فعل يصدر من الشخص تكون صحته بعد الفراغ محرزا عند الفاعل بالقطع، فلو كان البناء على الاعتناء بالشّك بعد الفراغ لكان اللازم الاشتغال فى ساعاته، و أيامه باتيان ما وجب عليه من المركبات و الأفعال لعدم القطع بصحتها، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فما هو ملاك قاعدة الفراغ هو ما قلنا، و لهذا يمكن أن يقال: باعتبار قاعدة الفراغ فى جميع الأفعال المركبة من الأجزاء شك فى صحتها بعد الفراغ عنها إذا كان منشأ الشّك فيها الشّك فى إتيان ما اعتبر فيها و عدمه كما يظهر ذلك من الرواية الرابعة من الروايات المذكورة فى ضمن أخبار القاعدة الفراغ، هذا ما يمكن أن يكون ملاك عدم الاعتناء بالشّك بعد الفراغ.

[ليس الملاك فى قاعدة التجاوز و الفراغ واحدا]

و هذا الملاك لم يكن موجودا فى الشّك بعد تجاوز محله، لأنّه لا يكون الحكم بعدم الاعتناء فى هذا الشّك من باب كون الاعتناء بالشّك موجبا للعسر و الحرج، و اختلال النظام، و مع هذا لا تجرى قاعدة التجاوز فى غير الصّلاة من الوضوء و غيره، كما يظهر ذلك من الرواية السادسة من الروايات المتمسّك بها على قاعدة الفراغ الّتى رواها زرارة، لأنّها تدلّ على عدم اعتبار قاعدة التجاوز فى الوضوء، فعلى هذا يستفاد عدم وجود ملاك واحد فى القاعدتين و إن حكم فى كل منهما بعدم

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۸

الاعتناء بالشك، بل هما قاعدتان مستقلتان. «۱»

إذا عرفت ما بينا لك من كون قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ موردا، و عدم كونهما متحدتين ملاكا، لا بد من عطف عنان الكلام إلى خصوص كل من القاعدتين و ما يتفرع عليهما، فنقول بعونه تعالى: يقع الكلام فى المقامين:

[فى قاعدة التجاوز]

اشارة

المقام الأوّل: فى قاعدة التجاوز، و قد عرفت كون موردها ما إذا خرج الشخص من محلّ جزء، ثمّ دخل فى غيره فشك فى أنّه أتى بما جاوز عن محله أم لا، فيكون الشّك فى الوجود فيقع الكلام فى امور:

---

(۱)- أقول: يمكن أن يقال: بكونهما واحدة لكون موردهما واحدا و هو الشّك فى وجود الشىء بعد التجاوز عنه أمّا فى مورد قاعدة التجاوز فواضح لكون الشّك فى الوجود.

و أمّا فى مورد قاعدة الفراغ ففيها و إن كان الشّك فى الصحة، لكن حيث يكون الشّك فى الصحة مسببا عن الشّك فى وجود الجزء أو الشرط للصّلاة، أو شرط الجزء من أجزاء و عدمه، يكون الحكم بعدم الاعتناء فى مورد الشّك فى الوجود أيضا.

ففى كل من القاعدتين يكون الشّك فى وجود الشىء و عدمه، فحكم بعدم الاعتناء فى موردهما، و إن أبيت عن شمول أخبار التجاوز للشك فى صحة الجزء و عدمها، و كذلك إن أبيت عن شمول أخبار قاعدة الفراغ لشمولها لما إذا كان منشأ الشّك الشك فى صحة جزء من أجزاء المركب نقول بشمول الطائفتين من الأخبار لهما بالأولوية القطعية فعلى هذا تكونان قاعدة واحدة.

نعم يبقى إشكال و هو أنّه على هذا لا بد من القول باعتبار قاعدة التجاوز فى غير باب الصّلاة لعموم بعض أخبارها مضافا إلى أنّه على ما قلت يكون المنشأ الشّك فى الوجود، فلا فرق بين و غيرها.

نقول فى جواب هذا الاشكال: بأنّه نلتزم بشمولها لغير الصّلاة، لكن لم نقل باعتبارها فى خصوص الوضوء لدلالة رواية زرارة، و هى السادسة من أخبار قاعدة الفراغ، على عدم اعتبار قاعدة التجاوز فى الوضوء. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۱۹

[فى ذكر أمور فى الباب]

الأمر الأول: اعلم أنّ هذه القاعدة تختص بالصّلاة

، و لا تتعدى إلى غيرها لأنّ بعض الأخبار يدلّ على عدم الاعتناء بهذا الشّك فى بعض الموارد كالركوع و السجود، و بعضها و إن كان المذكور فيهما بيان قاعدة كلية مثل رواية زرارة و إسماعيل، لكن المستفاد من ذيلهما كون هذا الحكم فى كل أجزاء الصّلاة حتّى ما لم يذكر فى هاتين الروايتين، و أمّا غير أجزاء الصّلاة فلا، و قد دلّت رواية زرارة المتقدمة فى أخبار قاعدة الفراغ عدم اعتبار قاعدة التجاوز فى الوضوء، فقدر المتيقن من محل اعتبار قاعدة التجاوز هو الصّلاة.

و أمّا ما ربما يتوهم شمولها لغير الصّلاة بقرينة رواية- زرارة لأنّ فيها عدّ من جملة ما لا يعتنى بالشّك فيه مع التجاوز عنه الأذان و الاقامة لأنّهما ليسا من أجزاء الصّلاة، فهذا يدلّ على عدم اختصاص القاعدة بخصوص الصّلاة- ففاسد لأنّ الأذان و الإقامة أيضا يعدّ من أجزاء الصّلاة بنحو من العناية باعتبار كونهما من جملة مقدماتها المقارنة، و كأنهما مدخل الصّلاة، و من جملة تشريفات الدخول فى الصّلاة، لهذا عدّهما من أجزاء الصّلاة فكونهما من صغريات القاعدة لا يوجب التعدى بغير الصّلاة.

الأمر الثانى: يستفاد من روايات الباب عدم الاعتناء بالشّك فى ما تجاوز عن الشيء

اشارة

و دخل فى الغير لقوله عليه السّلام فى رواية زرارة (يا زرارة إذا خرجت من شيء دخلت فى غيره فشككت فليس بشيء) و قال المعصوم عليه السّلام فى رواية إسماعيل بن جابر (كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه).

و المراد من قوله (إذا خرجت من شيء) ليس الخروج عن نفس الشيء إذ الخروج عن الشيء لا يجتمع مع الشّك فى الشيء، لأنّه لو يعلم خروجه عن شيء،

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۰

فكيف يشكّ فى وجود هذا الشيء، فالمراد من الخروج عن الشيء الخروج عن محلّ الشيء أى: المحل الّذى يقتضى ايجاد هذا الشيء فى هذا المحل، و يأتى منا وجه آخر فى قوله (إذا خرجت من شيء) و قوله (كل شيء ممّا قد جاوزه) من أنّ المراد من التجاوز الخروج عن الشيء بحسب الاعتقاد.

[المراد من الغير هل هو مطلق الغير]

و على كل حال يقع الكلام فى الأمر الثانى فى أنّه ما المراد من الغير الّذى إذا دخل فيه المصلّى فشكه ليس بشيء، هل المراد من الغير المحقق للتجاوز أو أمر آخر معتبر فى عدم الاعتناء بالشّك غير التجاوز عن المشكوك، هو خصوص الأجزاء المستقلة من الصّلاة كالتكبير، و القراءة، و الركوع، و السجود، و التشهد، و لا يعم غيرها، فإذا شك فى واحد منها مع الدخول فى واحد آخر منها لا يعتنى

بالشک، أو يكون المراد من الغير كلّ ما يكون غير المشكوک و إن لم يكن من الأجزاء المستقلة، كأبعاض الأجزاء مثل بعض القراءة، بل مطلق الغير و إن لم يكن بجزء و لا جزء الجزء أصلا مثل مقدمات الأفعال كالهوى إلى السجود، و النهوض إلى القيام، فيعمّ الأجزاء المستقلة و غيرها من أبعاض الأجزاء، و مقدمات الأجزاء.

قد يقال: بأنّ الغير خصوص الأجزاء المستقلة كالركوع لأنّ بعض الروايات المربوطة بالباب لا يدل إلّا على عدم الاعتناء بالشّک فى جزء بعد الدخول فى جزء آخر، مثل ما إذا شک فى الركوع و قد دخل فى السجود، و أمّا بعضها المطلقة مثل ذيل رواية زرارة و إسماعيل بن جابر فأيضا لا دلالة لهما على أزيد من ذلک، لأن ذيلهما و إن كانت دالة على عدم الاعتناء بالشّک فى الشىء بعد التجاوز عنه و الدخول فى الغير، و لم يقيد الغير بكونه من الأجزاء المستقلة إلّا أنّه بعد كون الصدر من الخبرين المفروض فيهما هو الشّک فى الشىء مع الدخول فى الغير الّذى هو جزء مستقل من

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۱

أجزاء الصّلاة،

[فى توضيح رواية زرارة و إسماعيل فى ما نحن فيه]

فاطلاق الذيل يقتضى شمول الحكم لكل جزء مستقل من الصّلاة لأنّ كلّ ما فرض من الغير فى رواية زرارة و إسماعيل بن جابر فهو جزء مستقل، مثل ما شک فى الأذان و قد دخل فى الاقامة، أو شک فيهما و قد دخل فى التكبير، و هكذا، ثمّ بعد ذلک قال (إذا خرجت الخ) فصار المعصوم عليه السّلام فى مقام ضابط كلى لعدم اختصاص هذا الحكم بخصوص المذكورات فى السؤال، بل يعم كل مورد شک فى جزء و قد دخل فى غيره، و لكن بقرينة الحكم بعدم الاعتناء بالشّک فى المذكورات بعد الدخول يكون كل أمثلته من الأجزاء المستقلة، لا يبقى للذيل ظهور فى غير الأجزاء المستقلة فقوله (إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره) لا يدلّ إلّا على أنّه إذا خرج من جزء و دخل فى جزء آخر لا يعتنى بالشک، لا أنّه إذا خرج من شىء و دخل فى غيره سواء كان هذا الغير جزء مستقلا أو غير مستقل أو لم يكن جزء أصلا.

و هكذا رواية إسماعيل بن جابر لأنّ ذيلها و إن كانت فى مقام إعطاء قاعدة كلية إلّا أنّه بقرينة ما فى صدرها من الشّک فى الركوع و قد دخل فى السجود، لا يمكن الاستظهار من الغير الواقع فى الذيل، من عدم الاعتناء بالشّک فى شىء إذا جاوز عنه و دخل فى الغير، إلّا الغير الّذى يكون من الأجزاء المستقلة.

و قد يقال: بالتعميم فى الغير لمطلق الغير سواء كان من الأجزاء المستقلة أم لا، و سواء كان من الأفعال مثل جزء الجزء أم لا مثل الهوى إلى الركوع، أو السجود:

أمّا أوّلا فلما يظهر من إطلاق ذيل رواية زرارة و إسماعيل بن جابر لأنّ إطلاق الغير يشمل كل غير و لو لم يكن فعل من الأفعال، بل كان من مقدمات الأفعال، و مجرد عدّ بعض الأجزاء المستقلة فى صدر الخبرين أفرادا للغير لا يوجب رفع اليد

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۲

عن إطلاق الذيل.

و أمّا ثانيا فإنّ الرواية السادسة أعنى: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع، قال: قد ركع) تدلّ على أنّ الغير يشمل كلّ ما يكون غير المشكوک و لو كان من مقدمات فعل اللاحق، لأنّه بمجرد الهوى إلى السجود حكم بعدم الاعتناء بالشّک فى الركوع.

[عند القدماء كون الغير المحقّق للتجاوز هو الاجزاء المستقلة]

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ المشهور عند القدماء کون المراد فی الدخول فی الغیر المصحّح لعدم الاعتناء بالشّک خصوص الأجزاء المستقلة، و لم یعملوا بهذه الفقرة من روایة عبد الرحمن الدالة علی أنّ الهوی إلی السجود من جملة الغیر المصحّح لعدم الاعتناء بالشک، لا من باب الأخذ بفقرتیها الأخرتین الدالتین علی أنّه لو رفع رأسه من السجود فشک فیه، أو نهض إلی القیام فشک فیه یجب علیه السجود و الاعتناء بالشک، بل ظاهرهم کون الغیر مع قطع النظر عن روایة عبد الرحمن خصوص الأجزاء المستقلة.

فهل نقول: باختصاص الغیر المحقق للتجاوز بالأجزاء المستقلة من باب أنّ الشهرة علی هذا القول، أو نقول: بأنّ المراد مطلق الغیر سواء کان من الأجزاء المستقلة أو غیرها؟

اعلم أنّه لو کنا نحن و روایات الباب مع قطع النظر عن الشهرة کان مقتضی القاعدة شمول الغیر لمطلق الغیر، لأنّ الغیر فی قوله علیه السّلام فی روایة زرارة (إذا خرجت من شیء، ثمّ دخلت فی غیره) و قوله علیه السّلام فی روایة إسماعیل بن جابر (کل شیء ممّا قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه) مطلق الغیر، لأنّ المستفاد من الفقرتین هو أنّ المصلّی- بعد کونه بحسب ارتکازه قاصدا لاتیان الأفعال مترتبا، و لا یوجب عدم

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۳

العمل علی ما ارتکزه إلّا الذهول و الغفلة، فلو وقع فی موضع لا یقع فیه إلّا بعد إتیان الأفعال السابقة بحسب ارتکازه- لو شک فی ما مضی من الأجزاء لا یعتنی به، فمن فی الجزء اللاحق، أو فی بعض الجزء اللاحق ممّا هو مترتب علی جزء جزء سابق أو دخل فی ما لا یدخل فیه إلّا بعد إتیان الجزء السابق من المقدمات کما إذا هوی إلی الرکوع فشک فی القراءة لا یعتنی بشکه.

فالظاهر من الفقرتین هو أنّ مجرد الدخول فی الغیر و التجاوز موجب لعدم الاعتناء بالشّک فی إتیان الجزء السابق، و الغیر مطلق فیعمّ کلّ ما یکون غیرا.

و مجرد ذکر الأجزاء المستقلة فی مقام الدخول فی الغیر فی الروایتین لا یوجب حصر الغیر بها لأنّ ما ذکر فی صدر روایة زرارة من کلام السائل، و مجرد حصر السؤال بالأجزاء المستقلة لا یوجب رفع الید من إطلاق الذیل لأنّ السائل و إن سئل عن هذه الموارد إلّا أنّ جواب الامام علیه السّلام یکون عنها و عن غیرها بحسب إطلاق کلامه.

و أمّا فی روایة إسماعیل بن جابر فهو و إن کان من کلام الامام علیه السّلام إلّا أنّه فرض موردا ثمّ بین قاعدة کلیة، فلا یوجب حصر الغیر بخصوص ما ذکر فی الصدر خصوصا مع إمکان کون فرض الشّک فی الرکوع و قد دخل فی السجود فی هذه الروایة من باب أنّ الشّک غالبا و نوعا یقع فی السجود، لأنّه بمجرد رفع الید عن الرکوع و الهوی إلی السجود لا یحصل الشک.

[لا یمکن رفع الید عن اطلاق ذیل الروایتین المتقدمتین]

فعلی هذا لا یمکن رفع الید عن إطلاق ذیل الروایتین بتوهم أنّ المذکور من الغیر فی صدر الروایتین هو الأجزاء المستقلة.

(و أمّا التعبیر ب (ثم) فی روایة زرارة فی قوله (ثمّ دخلت فی غیره) فلا یکون

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۴

مؤکدا لکون المراد من الغیر خصوص الأجزاء المستقلة بدعوی دلالتها علی التراخی، فلیس الهوی إلی الرکوع بعد القراءة أو إلی السجود بعد الرکوع غیرا لعدم کونهما مؤخّرا عما قبله من الأجزاء المشکوکة فینقض بالقراءة بعد التکبیر لأنّه لیست القراءة مؤخرة عن التکبیر و الّا یحصل الفصل بینهما و الحال أنّ المذکور فی الروایة کون الشّک فی التکبیر مع الدخول فی القراءة من موارد التجاوز، و لیس الرکوع مؤخرا عن القراءة حتّی یکون إطلاق (ثمّ) من باب تراخیه عنها، و کذا السجود عن الرکوع، فمصحّح إطلاق (ثم) مجرد المباینة الذاتیة بین السابق و اللاحق لا التراخی بحسب الزمان.

و أمّا روایة عبد الرحمن فنقول: نقل فی الوسائل عنه روایتین یرویهما الشیخ رحمه اللّه فی التهذیب.

الرواية الاولى: و هى هذه (و عنه عن أبى جعفر عن احمد بن محمد بن أبى نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع، قال: قد ركع). «۱»

الروايـة الثانيـة: و هى هذه (و عن سـعد عن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبى نصـر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوى جالسا فلم يدر اسجد أم لم يسجد قال: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائما فلم يدر اسجد أم لم يسجد، قال: يسجد). «۲»

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۱۳ من ابواب الركوع من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱۵ من ابواب السجود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۵

و لا يبعـد بحسب ما يأتى بالنظر عـدم كونهما روايتين مسـتقلتين، بل هما روايـة واحـدة، لأنّ المروى عنه فى كلتيهما أبو عبد اللّه عليه السّلام، و الراوى عنه واحـد و هو عبـد الرحمن، و الراوى عنه أيضـا واحـد و هو أبـان بن عثمان، و الراوى عنه واحـد و هو أحمـد بن محمد بن أبى نصر، فهما رواية واحدة و إن عدّه الشّيخ رحمه اللّه فى التهذيب روايتين و لكن لا يبعد كما قلنا كونهما رواية واحدة، و وقع التقطيع فى الرواية من أحد الروات قبل الشّيخ رحمه اللّه.

[المشهور لم يعتنوا برواية عبد الرحمن و المتأخرون عملوا بها]

فبعـد ذلـك نقول: بأنّ المشـهور لم يعتن بهـذه الروايـة، و قالوا باعتبار الـدخول فى الجزء المسـتقل فى تحقق التجاوز، و قال بعض من المتأخرين بكفايـة مطلق الغير و بالعمل بروايـة عبد الرحمن بالنسبـة إلى الهوى إلى السـجود، و أمّا الحكمين الآخرين المذكورين فيها من إتيـان السـجود لو شـك فيه بعـد رفع الرأس عنه و كـذا قبـل أن يسـتوى قائمـا، فهمـا و إن كانا على خلاف إطلاق روايـة زرارة و إسـماعيل بن جابر لكن نقول: بتقييـد إطلاق روايتهما فى هـذين الموردين بالخصوص بروايـة عبـد الرحمن، و نقول بالاعتناء بالشّـك لأجلها حتّى أن السيّد رحمه اللّه قال فى العروة «۱» الوثقى: لو نهض إلى القيام و شك فى السجود نقول بوجوب السجود، و إن نهض إلى القيام قبل أن يسـتوى قائما لو شك فى التشـهّد لا يعتنى بالشك، و الفارق بينهما النص، فإنّ روايـة عبد الرحمن تدلّ على الاعتناء فى خصوص الشّك فى السجود، و إن كان هذا التفصيل مشكل لو عملنا بالرواية. «۲»

---

(۱)- العروة، ج ۱، ص ۶۱۳- ۶۱۴، مسأله ۱۰.

(۲)- أقول: إن أمكن العمـل بالروايـة فمـا قاله السيّد رحمه اللّه تمام، لأنّ خروج الموردين من الاطلاق تعبـد خاص فى موردهما، فلا وجه للتعدى إلى التشهد. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۶

و لكن بعـد عـدم معلوميـة كون روايتى عبـد الرحمن روايتين، و عـدم بعد فى كونهما رواية واحدة يقع التعارض بين صدرها و ذيلها، لأنّ صـدرها تـدلّ على كفايـة الدخول فى كل غير و إن كان الهوى فى تحقق التجاوز، و الذيل على عدمها، و لكن المشـهور أعرض عن الرواية فليست فيها مقتضى الحجية موجودا. «۱»

اعلم بـأنّ الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن روايـة عبـد الرحمن، و تارة لا مع قطع النظر عنها أمّا مع قطع النظر عنها نقول: إنّ المسـتفاد من إطلاـق الغير فى ذيـل روايـة زرارة و إسـماعيل بن جـابر هـو مطلـق الغير و الشـهرة فى المقـام على كـون المراد من الغير خصوص

الأجزاء المستقلة ليست بكاشفة عن وجود نصّ لم يبلغ بنا حتّى نعتنى بالشهرة، لأنّ هذه المسألة ليست من الاصول المتلقاة عن المعصومين عليهم السّلام تلقاها منهم يدا بيد، بل من الخصوصيات الطارية على هذه الاصول، فالشهرة ليست بحجة فى المقام، فلا بدّ أن نقول بمقتضى ما استظهرنا من إطلاق ذيل روايتى زرارة و إسماعيل الواردتين فى بيان قاعدة كلية: بأنّ الغير المحقق للتجاوز فى قاعدة التجاوز مطلق الغير، فيعم الجزء المستقل كالركوع و السجود، و أبعاض الأجزاء كآية من القراءة، و كل ما يقع بعد الجزء المشكوك و إن كان من مقدمات الجزء اللاحق كالهوى إلى الركوع و السجود، و النهوض إلى القيام بعد السجود و بعد

(۱)- أقول: بعد ما بلغ بحث سيدنا الاعظم مدّ ظله العالى إلى هنا قلت بحضرته: إنّ هذه الشهرة ليس بشهرة قلت بكونها كاشفة عن وجود النصّ، بل كان منشأ فتوى المشهور استظهارهم من روايات الباب عدم كون محقّق التجاوز الدخول فى كل غير، بل خصوص ما يكون جزء مستقلا، فاختيارهم كون الغير خصوص الأجزاء المستقلة استنباطهم و فهمهم من الروايات، و ليس فهمهم بنفسه حجة لنا، فاذا قلت ذلك تعرض لما قلت فى اليوم اللاحق فى مجلس البحث، و قبل الاشكال، ثمّ قال: اعلم بأنّ الكلام ... الخ. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۷

التشهد، هذا كله مع قطع النظر عن رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه.

[فى توجيه رواية عبد الرحمن]

و أمّا روايته فيمكن توجيهها بحيث لا تنافى مع ما استظهرنا من الاطلاق من كون الغير أعمّ بأن يقال: إنّ الدخول فى الغير و إن كان من مقدمات الأجزاء كالهوى إلى الركوع كاف فى حقيقة التجاوز، لكن لا بدّ من كون هذا الفعل الواقع فى ظرفه الشك من الأفعال الواقعة بعد المشكوك المختصة إيجادها بعد الجزء المشكوك، فإن كان من الامور المشتركة بين السابق على الجزء و لاحقه لا يكون محققا للتجاوز، لعدم معلومية دخول المصلّى فى الغير و أنّه تجاوز عنه، و من هذا القبيل ما إذا شك فى السجود بعد رفع الرأس و فى حال الجلوس فإنّ هذا الجلوس مشترك بين كونه الجلوس السابق على السجود، أعنى: الجلوس المحقق بعد الهوى إلى السجود يسجد عن جلوس، و بين كونه الجلوس المحقق بعد السجود، فهو فى زمان يصير شاكا يكون شاكا فى أنّه تجاوز عن السجود أو لا، و الغير المحقق للتجاوز مشكوك، لعدم معلومية كون الجلوس الواقع فيه الجلوس السابق على السجود أو الجلوس اللاحق به بعده.

و كذلك فى النهوض إلى القيام، فهو و إن كان ناهضا إلى القيام و يشك قبل أن يستوى قائما فى أنّه سجد أم لم يسجد، لكن فى الآن الّذى يشكّ فى الجلوس لا يدرى أنّ هذا الآن هو الآن الّذى لا بد أن يهوى إلى السجود أو الآن الّذى لا بد و أن ينهض إلى القيام من باب كونه شاكّا فى أنّه هل سجد أم لم يسجد، فهذا الآن مشترك بين السابق على السجود و اللاحق عليه، فلم يتحقّق التجاوز حتّى يكون الشّك فى شىء بعد الخروج عنه و الدخول فى غيره.

فبما قلنا يمكن أن يقال: بعدم كون الحكم فى رواية عبد الرحمن بالسجود رفع رأسه و شك فى السجود قبل أن يستوى قائما بعد النهوض إلى القيام، منافيا مع كون

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۲۸

المراد من الغير أعمّ من الأجزاء المستقلة، لأنّه فى الموردين المذكورين فى هذه الرواية لم يكن الدخول فى الغير الواقع بعد السجدة و هو الجلوس بعدها، و النهوض بعد القيام منها معلوما حتّى يقال: إنّه مع وجود الدخول فيهما محكوم بالاعتناء بالشك على طبق هذه الرواية، فيقال: إنّ هذا مناف مع كون المحقق لعدم الاعتناء بالشك مطلق الغير. «۱»

(۱)- أقول كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بعد كون المفروض فى رواية عبد الرحمن كون الشك فى السجود بعد النهوض إلى

القيام قبل أن يستوى قائما، فنقول: إنّ هذا حال غير مشترك بين الهوى و النهوض حتّى يقال: بأنّ المصلّى لم يتجاوز و لم يدخل فى الغير، بل مفروض الكلام ما إذا شك بعد النهوض إلى القيام، فهذا الحال ظرف شكه، فهو فى حال يكون هذا حالا و هيئة يقع بعد السجود، و يكون غير السجود، فدخل فى الغير و شك، فتحقق ما هو موضوع الشّك بعد التجاوز، و ليس حال ينهض إلى القيام حالا مشتركا بين الهوى قبل السجود و بين النهوض بعده كما أفاده مد ظله.

ثمّ قال فى مقام الجواب: بأنّا لم نقل: إنّ النهوض إلى القيام مشترك بين الهوى إلى السجود و النهوض إلى القيام بعده، بل نقول: بأنّ المصلّى فى الآن الّذى يكون من جملة الآنات الّتى يتحقق فى ظرفها النهوض و يحصل له الشّك فى هذا الآن لا يدرى أنّ هذا الآن هل هو الآن الّذى قبل السجود و لا بدّ من أن يقع مقدمة للسجود، أو هو الآن بعد السجود الّذى لا بد و أن يقع مقدمة للقيام بعد السجود، لأنّ شكه فى أنّه سجد أم لا يصير سببا لأن لا يعلم أنّ هذا الآن من الآنات التى تكون مقدمة للسجود، أو من الآنات الّتى تكون مقدمة للقيام بعده، فهو لأجل عدم علمه بذلك لم يتحقّق له التجاوز عن السجود حتّى يقال: لا يعتنى بشكه فى السجود، فى هذا الحال من باب قاعدة التجاوز، لعدم كون الغير المحقق للتجاوز محققا عنده.

و لكن فيه أنّه إن قلنا بلزوم ذلك فى صدق التجاوز بمعنى: أنّه ما لم يكن ما دخل فيه ممّا يعلم كونه بعد المشكوك و من الأفعال الواقعة بعده المختصة بوقوعها بعد المشكوك و أنّ الحكم بالاعتناء فى الشّك فى السجود بعد النهوض إلى القيام فى رواية عبد الرحمن يكون من أجل

هذا، فلم حكم المعصوم عليه السّلام فى روايتها الاخرى- على تقدير عدم كونهما رواية مستقلة أو صدر هذه الرواية على تقدير كون روايتيه رواية واحدة- بأنّه لو هوى إلى السجود فشك فى الركوع لا يعتنى به، مع كون الآن الّذى يشكّ فيه حال الهوى على ما أفاده مشتركا بين كون هذا الآن من الآنات الّتى تكون مقدمة للركوع، أو من الآنات الّتى تكون مقدمة، للسجود فإن كان الميزان فى الغير المحقق للتجاوز هو الغير المختص بما بعد المشكوك، فكان اللازم أن يحكم المعصوم عليه السّلام فيما شك فى الركوع و قد أهوى إلى السجود بالاعتناء بالشك، لا بعدم الاعتناء.

و مع قطع النظر عن صدر الرواية إن كان المعتبر الدخول فى الغير المعلوم كونه الغير المختص بما بعد المشكوك كما أفاده، فلا بدّ و أن يلتزم فى الشّك فى الركوع حال الهوى إلى السجود قبل الوصول بحد الركوع بالاعتناء بالشك، لأنّ هذا الهوى مشترك بين الهوى للركوع و بين الهوى للسجود، هذا كله ما يرد عليه نقضا.

و أمّا حلا فكما يأتى إنشاء اللّه منه دام ظله عند التعرض لكلام الشّيخ أنصارى رحمه اللّه، لا بد أن يكون الدخول فى الغير بحسب اعتقاده الاتيان بشىء، فيدخل فى اللاحق منه، ثمّ بعد الدخول فى الغير يشكّ فى ما خرج عنه بحسب اعتقاده فعلى هذا نقول: إنّ النهوض إلى القيام يكون الغير الواقع فيه الشّك فى السجود بعد المضى و الخروج عنه باعتقاده، ثمّ فى حال النهوض يشكّ فى أنّه سجد أم لم يسجد، فيكون النهوض إلى القيام من الغير المحقق لموضوع عدم الاعتناء فى السجود، فلا يتم توجيهه مدّ ظلّه فى هذه الجهة.

ثمّ إنّه مد ظله العالى لم يتعرض لما هو الغير المحقق للتجاوز لو لم نقطع النظر عن رواية عبد الرحمن، فأقول: لو قلنا باعراض المشهور عنها فلا يكون فيها مقتضى الحجية، و أمّا لو لم نقل بذلك لأنّ ما يكون فى البين ليس إلّا الشهرة على كون الغير خصوص الأجزاء المستقلة، و هذه الشهرة ليست بشهرة كاشفة عن وجود نصّ معتبر لم يبلغ إلينا، و ليس منشأ عدم عملهم برواية عبد الرحمن إلّا فهمهم الاطلاق فى الغير، لا أنّهم أعرضوا عنها لخلل فيها من حيث الصدور أو جهة الصدور.

فنقول: إن قلنا: بأنّ حكمه عليه السّلام فى إحدى روايتى عبد الرحمن (رجل شك فى الركوع و قد

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۰

[فى نقل كلام الشيخ الانصارى رحمه اللّه]

اشارة

إذا عرفت ما بیّنا لک من الأخبار الدالّة علی قاعدة التجاوز و الفراغ و مورد هما نقول: یظهر من الشّیخ الانصاری رحمه اللّه فی الرسائل «۱» کون القاعدة الفراغ

أهوی إلی السجود) کان من باب أنّ المراد من الهوی السقوط، و کان فرضه کان الشّک واقعا حال السجود، فلا تکون هذه الفقرة دلیلا علی کفایة مطلق الغیر، لأنّ الشّک علی هذا لم یقع حال الهوی.

و إن لم نقل بذلک و قلنا: بأنّ الظاهر من هذه الفقرة کون الشّک حال الهوی، فإن قلنا بکون روایتیه روایتین مستقلتین یقع التعارض بینهما لو لم نقل بالتوجیه الّذی أفاده سیدنا الاعظم فی روایته الدالة علی الاعتناء بالشّک فی السجود حال رفع الرأس عن السجود أو حال النهوض إلی القیام، و کذلک لو قلنا بکونهما روایة واحدة کما هو ظاهر کلام سیدنا الاستاد مد ظله، فیقع التعارض بین الصدر و الذیل، فإذا بلغ الأمر إلی التعارض نقول: أمّا روایته الدالة علی عدم الاعتناء بالشّک لو شک فی الرکوع بعد الهوی إلی السجود تکون موافقا للقاعدة، لأنّا قلنا مقتضی بعض الاطلاقات کون المراد من الغیر مطلق الغیر، و هذه الروایة تدلّ علی ذلک، لأنّه عدّ فیها الهوی من جملة الغیر المحقق للتجاوز،

و أمّا روایته الاخری الدالة علی عدم الاعتناء بالشّک فی السجود لو طرأ الشّک حال النهوض إلی القیام، فنقول: بأنّها تخصیص للعام أو تقیید للمطلق الدالّ علی کفایة مطلق الغیر فی تحقق التجاوز کما قال السیّد رحمه اللّه فی العروة، و لکن تخصیص أو تقیید فی خصوص المورد المذکور فی الروایة لا غیره، فلو شک فی التشهّد و قد نهض إلی القیام نقول: بعدم الاعتناء، لأنّه لا بدّ من الاقتصار فی التخصیص علی مورده و إن کان سیدنا الاستاد قال: بأنّه علی تقدیر الأخذ بروایة عبد الرحمن الدالة علی هذا الحکم لا فرق بین کون الشّک فی حال النهوض إلی القیام من السجود، أو من التشهّد لعدم فرق بینهما، أو عدم کون هذا الحکم حکما تعبدیا فی خصوص الشک فی السجود.

لکن کما قلت: لا وجه للتعدی إلّا أن یستکشف ملاک قطعی موجود فی الشّک فی السجود حال النهوض، و بین الشّک فی التشهّد حال النهوض، فیقال، بعدم الفرق، و لیس لنا قطع بذلک، فلا بد من الاقتصار بمورد النص، فافهم. (المقرر)

(۱)- فرائد الاصول، ص ۴۱۰- ۴۱۱.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۱

راجعة إلی قاعدة التجاوز، و کون الأخبار کلها واردة فی بیان حکم واحد فی موضوع واحد، فإنّه رحمه اللّه نقل بعض أخبار الباب و لم یستقص کلها (و نحن ذکرنا کل الأخبار) و قال: بأنّ مفاد الأخبار لا یختص بباب الطهارة و الصّلاة، ثمّ قال: إن الکلام فی تنقیح مضامین الأخبار، و دفع ما یتراءی من التعارض بینهما یقع فی مواضع، و ذکر مواضع سبعة:

[فی ذکر مواضع سبعة فی الباب]

الموضع الأول: فی ما هو المراد من الشّک فی الشیء الوارد فی الأخبار

فقال ما حاصله یرجع إلی أنّ الظاهر من الشّک فی الشیء کون الشّک فی نفس وجود الشیء، و ما فی أخبار الباب من أنّ الشّک یکون فی الشیء بعد الخروج عنه و المضیّ عنه أو التجاوز عنه لا یمکن حمله علی الشّک فی الوجود، لأنّه یکون مفاده الشّک بعد الخروج عنه، فلا بدّ من أن یکون الوجود مفروغا عنه، و حیث أنّه لا یمکن حمل الروایات إلّا علی مورد واحد، فلا بدّ إمّا من أن یقال: إنّ مورد الروایات هو فی صحة الشیء من باب الشّک فی إتیان ما اعتبر فیه شطرا أو شرطا حتّی یصح أن یقال شک فی الشیء

بعـد الخروج عنه أو المضـی عنه بـأن یقـال: إنّه بعـد کون الخروج عن الشـیء مفروغـا عنه یکون الشّک فیه قهرا فی إتیانه علی الوجه المعتبر أم لا-و إمّـا من تقـدیر المحلّ بأن یقال: بأنّ المراد من الشّک فی الشـیء بعـد الخروج أو المضـی عنه هو خروجه و مضـیه عن محله، فیکون المراد الشّک فی نفس وجود الشیء بعد المضی عن محلّه.

أمّـا وجه عـدم إمکـان حمـل الروایـات علی کلا-الموردین- أعنی: مورد الشّـک فی الصـحة و الشک فی الوجود کلیهما- فلأنّه یلزم اجتماع اللحاظین، فلا یمکن إرادة الشک فی الوجود و الشک فی الصحة کلیهما فی استعمال واحد، فلا بدّ إمّا من حملها علی

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۲

الشک فی الوجود لدلالـة غیر واحـد من أخبار الباب علی ذلک، و قوله فی روایـة محمـد بن مسـلم فامضه کما هو أو ما فی روایة ابن ابی یعفور لقابلیـة حمله علی الشّـک فی الوجود کمـا هو ظـاهر بعض الآخر من الأخبار و إن کان قابلا للحمل علی الشّک فی الصـحة فاختـار الشـیخ رحمه اللّه فی الموضـع الأـوّل کون المصـحح من تعـبیر المعصوم علیه السّـلام بـالخروج عن الشـیء أو المضـی عنه أو التجاوز عنه مع کون الشّک فی أصل الوجود هو المحل یعنی أنّه أطلق الخروج عن الشیء باعتبار الخروج عن محلّ هذا الشیء.

الموضع الثانی: فی المراد من المحلّ الّذی به یتحقّق الخروج و المضیّ

، فهل هو المحلّ العقلی أو المحل الشـرعی أو العادی، فقال رحمه اللّه: بأنّ المراد من المحل (هی المرتبـة المقررة له بحکم العقل، أو بوضع الشـرع، أو غیره و لو کـان نفس المکلف من جهـة اعتیاده باتیان ذلک المشـکوک فی ذلک المحل، فمحل تکبیرة الاحرام قبل الشـروع فی الاسـتعاذة لأجـل القراءة بحکم الشـارع، و محـل (أکبر) قبـل تخلـل الفصل الطویل بینه و بین لفظ الجلالـة بحکم الطریقة المألوفة فی نظم الکلام، و محل (الراء) من أکبر قبل أدنی فصل یوجب الابتداء بالساکن بحکم العقل، و محل الغسل الجانب الأیسر و بعضه فی غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة قبل تخلل فصل طویل یخلّ بما اعتاده من الموالاة.

هذا کله ممّا لا إشـکال فیه إلّا الأخیر فإنّه ربما یتخیل انصـراف إطلاق الأخبار إلی غیره مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبة إلی العادة یوجب مخالفة إطلاقات کثیرة، فمن اعتاد الصّلاة فی أوّل وقته، أو مع الجماعة فشک فی فعلها بعد ذلک، فلا یجب علیه الفعل).

و ذکر أمثلة اخری من الفروع الّتی قال بعدم إمکان الالتزام به للفقیه

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۳

و الاعتناء بالشّک فی هـذه الموارد و إن کان الظاهر من قوله علیه السّـلام فی ما تقـدم (هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) أنّ هذه القاعـدة من بـاب تقـدیم الظـاهر علی الأصـل، فهو دائر مـدار الظهور النوعی و لو کـان من العـادة، و لکن العمل بعموم ما یسـتفاد من الروایة أیضا مشکل.

و یتحصل من کلامه فی الموضع الثانی أنّ المحل الّـذی صح باعتباره إطلاق الشک فی الشـیء مع الخروج عنه هو مطلق المحل الّذی یکون المقرر إتیـان هـذا الشـیء فی هـذا المحـل و لو کـان من باب العادة، ثمّ رأی أنّ ذلک یوجب ما لا یلتزم به بالنسـبة إلی المحل العادی بحسب النوع، فاستشکل و خرج عن المطلب مع الاشکال فی أنّه یکتفی المحل العادی بحسب النوع أم لا.

(و قال فی الدرر فی هذا المقام بکفایة المضی عن المحل العادی بحسب النوع).

الموضع الثالث: بأنّه هل یکون المعتبر الدخول فی الغیر أم لا

، فقال رحمه اللّه ما حاصـله: بأنّه إن کان الغیر ممّا لا یتحقّق بدونه التجاوز فهو و إن لم یکن دخیلا فی التجاوز، بل حصل التجاوز عن المحل به، فهل نقول: باعتبار الـدخول فی الغیر فی إجراء القاعـدة أم لا، ظاهر بعض الأخبار التقییـد بالـدخول فی الغیر و ظاهر بعضـها الاطلاـق، فهـل نحمـل الاطلاـق علی مورد التقییـد، و نقول: باعتبـار الـدخول فی الغیر، أو نحفظ الاطلاق و نحمل القیـد علی الغالب،

بمعنی: أنّ التقیید بالدخول فی الغیر فی بعض الأخبار یکون من باب أن ما یتحقّق به التجاوز غالبا الدخول فی الغیر لا ـ من باب موضوعیة للدخول فی الغیر، أو یحمل الاطلاق علی مورد التقیید من باب أنّ المطلق منزّل علی المتعارف، و المتعارف هو الدخول فی الغیر، و اکتفی رحمه اللّه فی هذا الموضع بذکر الاحتمالین فقط، أی: احتمال حفظ الاطلاق و حمل القید علی الغالب،

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۴

و احتمال حمل المطلق علی المقید إما من باب أنّ بعض الأخبار مقید بالدخول فی الغیر، و إمّا من باب حمل المطلق علی المتعارف و هو الدخول فی الغیر.

الموضوع الرابع: بخروج الطهارات الثلاث عن الکلیة المذکورة

إمّا من باب التخصیص، أو من باب کون الوضوء بنظر الشارع فعلا واحدا.

الموضع الخامس: هل الشّک فی الشروط یکون مثل الشّک فی الأجزاء

من حیث هذا الحکم أم لا، و حاصل ما قال فی المقام: إنّ الشّک فی الشرط إن کان بعد الفراغ عن مشروطه لا یعتنی به لقاعدة التجاوز، و أمّا لو کان الشّک فی أثناء المشروط قال بالتفصیل بین ما کان محلّ الموظّف لإحرازه قبل المشروط کالوضوء بالنسبة إلی الصّلاة، و بین ما لا یکون کذلک کشرطیة الاستقبال و النیة للصّلاة، ففی الأوّل لا یعتنی بالشک، و فی الثانی یعتنی به، و قال: المسألة محلّ إشکال.

الموضع السادس: بأنّ حکم الشّک فی صحة المأتی به هو الحکم فی الاتیان

، بل هو هو.

الموضع السابع: الظاهر أنّ المراد بالشّک فی موضوع هذا الأصل هو الطاری بسبب الغفلة عن صورة العلم

، فلو علم کیفیة غسل الید و أنّه کان بارز تماسها فی الماء لکن شک فی أنّ ما تحت خاتمه ینغسل بالارتماس أم لا، ففی الحکم بعدم الالتفات وجهان.

هذا کلّه فی المواضع الّتی تعرض لها الشّیخ الانصاری رحمه اللّه بعد زعمه کون مفاد الأخبار المتقدمة قاعدة واحدة، و هی القاعدة التجاوز، فذکر التفریعات المتقدمة.

إذا عرفت ذلک نقول: أمّا مفاد الروایات المتقدمة فقد عرفت کونه مختلفا فبعضها یدلّ علی مورد یکون الشّک فی أصل وجود الشیء، و بعضها یدلّ علی مورد

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۵

یکون الشّک فی صحة الشیء بعد مفروغیة أصل وجوده فالروایات متکلفة لبیان حکم الموردین بعضها علی المورد الأوّل غیر دال علی المورد الثانی، و بعضها بعکس ذلک، و بعضها قابل الحمل علی کل من الموردین کما أشرنا عند التعرض للروایات.

و علی کل حال لیست الروایات کلها واردة فی بیان حکم واحد، و هو قاعدة التجاوز، و لا جامع واحد یکون کل من قاعدة التجاوز و الفراغ فردا لهذا الجامع کما زعم بعض، بل بعضها متکفل لبیان حکم قاعدة التجاوز، و بعضها للفراغ، و أنّهما قاعدتان مستقلتان کما قال شیخنا العلّامة الخراسانی رحمه اللّه.

[فی ذکر مختار المحقّق الخراسانی رحمه اللّه]

إذا فهمت ذلـك و يأتى الكلام فيه بعـد ذلك إنشاء اللّه نعطف عنان الكلام إلى المواضع الّتى تعرض لها الشّيخ الأنصارى رحمه اللّه فنقول بعونه تعالى: أمّا ما قاله الشيخ رحمه اللّه فى الموضع الأوّل من لزوم تقـدير المحل لمصـححية الشّك فى الشـىء و قـد خرج أو جاوز عنه أو مضى منه.

فنقول: لا حاجـة إلى التقدير و التأويل أصـلا لا فى الأخبار الدالة على قاعدة الفراغ، و لا فى الأخبار الدالة على قاعدة التجاوز، لأنّه إن كان المراد من الخروج الخروج من المشكوك واقعا، فلا يعقل معه الشك، فمن الواضح أنّ المراد بالخروج و التجاوز عن المشكوك هو التجاوز و الخروج و المضـىّ بحسب اعتقاد الشـخص، فمن يدخل فى الفعل المترتب على المشـكوك بحسب وضـعه، و يكون فى صـدد إتيانه بهـذا الوضع المرتب، فهو لا يـدخل فى الفعل اللاحق عن المشـكوك بحسب وضـعه إلّا من باب الاعتقاد بأنّه أتى بالفعل الّذى يشـكّ فيه بعـد الخروج عنه، فمن يكون بنـائه على إتيـان الصّـلاة بوضـعها الموظّف شـرعا، و يكون الركوع بوضـعه سابقا على السجود، و السجود مترتب عليه، فهو لا يدخل فى السجود إلّا بعد اعتقاده إتيان الركوع،

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۶

فمعنى كون الشّك فى الشـىء بعد الخروج عنه أو المضـى أو التجاوز عنه الخروج عنه بحسب اعتقاد الشـخص، و مفاد الأخبار أنّه إذا خرج الشـخص عن الشـىء أو مضـى أو تجاوز عنه بحسب اعتقاده، و دخل فى الغير لا يعتنى بالشك، فمما قلنا يظهر لك عدم الحاجة إلى تقدير المحل أصلا فى أخبار الباب كما أفاد الشّيخ رحمه اللّه.

و إذا عرفت ذلك من كون معنى المضـىّ المضـىّ بحسب الاعتقاد لا يبقى مجال للموضع الثانى من المواضع الّتى تعرضها من أنّه بعد كون المضـى باعتبار المضـى عن محل الشـىء، فما هو المراد من المحل هل هو محلّه العقلى أو الشـرعى أو العادى لأنّه على ما قلنا لا حاجة إلى تقدير المحل من رأس حتّى يقع الكلام فى ما هو المراد من المحل.

و أمّا ما قاله فى الموضع الثالث فنقول: أمّا فى قاعـدة التجاوز يعتبر الـدخول فى الغير لأنّ المسـتفاد من أخبارها كون الـدخول فى الغير من مقومـات هـذه القاعـدة، بـل هو تمـام المنـاط فى إجرائها سواء كان الـدخول فى الغير محققا للتجاوز أو امر آخر غير التجاوز، لأنّ الظـاهر من أخبارهـا ذلـك حيث إنّ العمـدة فى مسـتند قاعـدة التجـاوز هى روايـة زرارة و إسـماعيل بن جـابر، و فى كـل منهما اعتبر الـدخول فى الغير، و ليس فى أخبارهـا خبر مطلق غير مقيـد بالـدخول فى الغير حتّى يقـال مـا قـاله الشّيخ رحمه اللّه من أنّه هل يحمل المطلق على المقيد أو يؤخذ بالإطلاق و يحمل القيد على الغالب.

و أمّيا فى قاعـدة الفراغ لا يعتبر الـدخول فى الغير كما قـدمنا، لأنّ رواياتها ساكتـة عن هـذه الجهـة، و لا يظهر منها إلّا كون الشّك بعد الفراغ عن العمل، و أمّا الروايـة الخامسة من رواياتها المتقدمة، أعنى: رواية زرارة ففيها و إن قال عليه السّـلام (فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت فى حال اخرى) لكن لا يستفاد منها كون الدخول و الصيرورة فى حال آخر معتبرا فى عدم الاعتناء بالشك، بل المراد أيضا

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۳۷

الفراغ بقرينة ساير رواياتها، و خصوصا مع ما فى ذيلها (و قد صـرت فى حال اخرى فى الصّلاة أو فى غيرها) و غيرها يشمل كل غير و إن كان السكوت بعد العمل، فلا يستفاد منها إلّا كون الشّك بعد الفراغ، و لا يعتبر الدخول فى الغير.

[فى ردّ بعض الأمور الّتى تعرّض لها الشيخ الأنصارى رحمه اللّه]

و أمّا الروايـة السادسـة من رواياتها ففيها و إن قال (و قـد دخلت فى غيره) لكن كون هـذه الروايـة من جملـة الروايات الدالّة على قاعدة الفراغ محل إشـكال لما قلنا عنـد ذكرها من أن ضـمير فى (غيره) يكون راجعا إلى (شـىء) أو إلى (الوضوء) فقـد ظهر لك ممّا مرّ أنّ

عـدم الاعتناء بالشّک فی قاعدهٔ التجاوز یعتبر فیه الدخول فی الغیر، و أمّا عدم الاعتناء بالشّک فی قاعدهٔ الفراغ لا یعتبر فیه الدخول فی الغیر.

فما قال الشّیخ الانصاری رحمه اللّه: من أنّ بعض الروایات مطلق من حیث الغیر و بعضـها مقیّد، فهل یقید المطلق أو یحمل القید علی الغـالب، لاـ یکون بصـحیح، لأنّ المطلقات الّتی قالها الشـیخ رحمه اللّه واردهٔ فی مقام بیان حکم قاعـدهٔ الفراغ، لأنّها متکفلـهٔ لحکم ما کان الشّک فی الصحهٔ کما قلنا، و لیس فی أخبارها ما یدلّ علی اعتبار الدخول فی الغیر أصلا.

و أمّا الأخبار المقیـدهٔ فهی واردهٔ فی بیان قاعدهٔ التجاوز، و هی روایهٔ زرارهٔ و إسـماعیل بن جابر و هما واردتان فی بیان قاعدهٔ التجاوز أعنی: فی ما کان الشّک فی أصل الوجود.

فالمطلقـات واردهٔ فی مقـام بیـان حکم غیر مربوط بـالحکم الّـذی تکون المقیـدات متکلفـهٔ لبیانه، فلا تعارض بینهما حتّی تصل النوبهٔ بحمل المطلق علی القید أو حمل القید علی الغالب، فمما مر ظهر لک ما فی کلامه رحمه اللّه فی الموضع الثالث.

[فی ذکر الفرق بین القاعدهٔ التجاوز و الفراغ]

اشارهٔ

و اعلم أنّه فرق بین قاعدهٔ التجاوز و الفراغ من بعض الجهات، و اشتراک من

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۱۳۸

بعض الجهات، أمّا الفرق بینهما:

الفرق الأوّل: أنّ مورد إجراء قاعدهٔ التجاوز، علی ما یظهر من أخبارها، کون الشّک فی أصل الوجود کما بیّنّا

، و مورد إجراء قاعدهٔ الفراغ ما إذا کان الشّک فی صحهٔ ما وجد و أنّ ما وجد وجد صحیحا و علی الوجه المعتبر أم لا.

فتشـمل هذه القاعدهٔ کل مورد یکون الشّک فی صـحهٔ الشـیء، سواء کان فی صـحهٔ العمل المرکب من الأجزاء و الشـرائط مثل ما إذا کان شک المکلف فی صـحهٔ الصّـلاهٔ من باب الشّک فی إتیان جزء من أجزائها، و کذلک لو شک فی وجود شرط من شرائطها کما نقول بعد إنشاء اللّه عند التکلم فی شـمول القاعدتین للشک فی الشرائط و عدم شمولها، و نقول إنشاء اللّه بأنّ قاعدهٔ التجاوز لا تشمل الشّـک فی غیر الأـجزاء من خصوص الصّـلاهٔ، فلاـ تشـمل غیر أجزاء الصّـلاهٔ و لاـ الشـرائط من الصّـلاهٔ، لأنّ مورد أخبارها الشّک فی الأجزاء من الصّلاهٔ،

و أمّـا قاعـدهٔ الفراغ فتشـمل علی ما یستفاد من الأخبار المربوطـهٔ بها کل مورد یکون الشّک فی صـحهٔ العمل، سواء کان منشأ الشّـک وجود جزء و عدم وجوده، أو شـرط من شـرائطه و عدم وجوده، و سواء کان الشّک فی صحهٔ نفس الجزء مثل ما إذا شک فی أنّه أتی برکوع الصّـلاهٔ فشک فی صحهٔ الصّلاهٔ و فسادها باعتبار هذا الشک، فمقتضی قاعدهٔ الفراغ عدم الاعتناء فی کل من الموردین، فالفرق بین القاعـدتین کون الشک فی واحدهٔ منهما فی الوجود و فی الاخری فی الصـحهٔ سواء کان منشأ الشّک فی الصـحهٔ الشّک فی وجود جزء أو شرط من المرکب، أو یکون الشّک فی صحهٔ الجزء الموجود و فساده.

الفرق الثانی: بین القاعدتین أن قاعدهٔ التجاوز مختصه بخصوص ما

إذا کان

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۱۳۹

الشک فی جزء من الاجزاء الصّـلاهٔ فلا تشـمل بدلیلها غیر الاجزاء من الصّـلاهٔ و لا الأجزاء من غیر الصّـلاهٔ، و لهذا قلنا فی ضمن بعض

الأبحاث السابقة أنّ الاذان و الاقامة المذكورتين فى رواية زرارة من صغريات قاعدة التجاوز يكون بنحو من العناية، و كونهما جزء للصّلاة من باب كونهما مقارنين لها فعلى هذا يكون الشّك فى وجود جزء من أجزاء غير الصّلاة خارجا عن موضوع هذه القاعدة رأسا، فالشك فى جزء من أجزاء الطهارات الثلاثة بعد الدخول فى الجزء اللاحق خارج عن موضوع قاعدة التجاوز، فلا نحتاج فى خروج الطهارات الثلاثة إلى ما قاله الشيخ رحمه اللّه من خروجها عن تحت قاعدة التجاوز بالتخصيص أو الاجماع أو غيرهما لأنّه على ما قلنا لا عموم للقاعدة راسا يشمل غير أجزاء الصّلاة حتّى نحتاج فى خروج الشك فى أجزاء الطهارات الثلاثة إلى التخصيص لاختصاص الأخبار الواردة فى قاعدة التجاوز على ما عرفت بخصوص الأجزاء من الصّلاة.

و أمّا قاعدة الفراغ فلا تنحصر بدليلها لخصوص الأجزاء من الصّلاة، بل تعم غيرها، ففى كل مورد يكون الشّك فى صحة ما أتى به بعد الفراغ عنه لا يعتنى من باب كون الشّك بعد الفراغ.

الفرق الثالث: بين القاعدتين هو أنّه يعتبر فى عدم الاعتناء بالشّك فى قاعدة التجاوز الدخول فى الغير

، و لا يعتبر ذلك فى مورد الشّك بعد الفراغ كما قلنا سابقا، لأنّ مقتضى الأخبار اعتبار الدخول فى الغير فى الاولى، و مقتضى الأخبار عدم الاعتبار فى الثانية.

و أمّا ما به الاشتراک بين القاعدتين:

الأوّل: أنّ منشأ التجاوز فى كل منهما اعتقاد الاتيان، ففى مورد قاعدة

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۰

التجاوز لا يتجاوز عن المشكوك إلّا مع اعتقاده إتيانه، ثمّ مع هذا الاعتماد و التجاوز عنه يشكّ فى أنّه أتى بما تجاوز عنه أم لا، و كذا فى قاعدة الفراغ، فالفارغ عن العمل يفرغ عنه باعتقاده إتيان العمل على الوجه الصحيح، ثمّ بعد الفراغ يشكّ فى وقوع العمل صحيحا و عدمه فمن هنا يظهر أنّ مورد كل من القاعدتين يكون كالشك السارى، فإنّه بعد التجاوز أو الفراغ يشكّ فى ما اعتقده سابقا، فيكون شاكّا فى ما كان معتقدا به.

و لا يقال: بأنّه على هذا تكون هذه الأخبار الواردة فى القاعدتين من جملة أدلة قاعدة اليقين و الشك السارى.

لأنّا نقول: عدم الاعتناء بالشّك فى مورد القاعدتين و إن كان منطبقا على الشك السارى، لكن لا يصير هذا سببا لحجية الشّك السارى مطلقا و فى كل مورد، و لعلّ منشأ ما ذهب إليه الشّيخ رحمه اللّه- من كون مفاد الأخبار قاعدة واحدة، و هى قاعدة التجاوز- هو الوجه الاشتراک المتقدم بين القاعدتين، و لكن هذا لا يوجب الاتحاد.

و أمّا ما قال الشّيخ رحمه اللّه فى الموضع الرابع من تخصيص الطهارات الثلاث أو خصوص الوضوء من الأخبار.

فنقول: أمّا على ما اخترنا من كون مفاد الأخبار مختلفا، فبعضها متعرض للشك فى الوجود، و بعضها للشك فى الصحة، و يسمى الأوّل قاعدة التجاوز.

و الثانى: قاعدة الفراغ، فكما قلنا سابقا: إنّ الأخبار المربوطة بقاعدة التجاوز، فمختصة بخصوص أجزاء الصّلاة، فلا عموم و لا إطلاق لها يشمل غير الأجزاء من خصوص الصّلاة حتّى نحتاج فى خروج الشّك فى أجزاء الطهارات الثلاث إلى

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۱

الالتزام بالتقييد أو التخصيص.

و أمّا قاعدة الفراغ فحيث يكون لسان أخبارها عام أو مطلق يشمل الصّلاة و غير الصّلاة لا نحتاج إلى تكلف فى الطهارات الثلاث لأنّ قاعدة الفراغ محكمة فيها أيضا.

[فى ردّ كلام الشيخ فى الموضع الخامس و السادس]

و أمّا ما قال فى الموضع الخامس من أنّه هل تشمل الأخبار الشّك فى الشرائط أم لا الخ.

فنقول بعونه تعالى: أمّا إذا كان الشّك فى إتيان شرط من شروط المركب، فلا مجال لأن يقال بعدم الاعتناء، لما قلنا من أنّ الشّك فى الوجود يكون مورد قاعدة التجاوز، و لا تشمل إلّا الشّك فى وجود خصوص الأجزاء من الصّلاة، و لا يعم الشك فى غير الأجزاء من الصّلاة و لا الأجزاء من غير الصّلاة.

و أمّا فى قاعدة الفراغ إذا كان الشّك بعد الفراغ عن العمل فى صحته، و كان منشأ الشّك فى صحته و فساده الشّك فى إتيانه بالشرط الفلانى و عدمه، فلا إشكال فى إجراء قاعدة الفراغ.

و أمّا ما قاله رحمه اللّه فى الموضع السادس من أنّ الشّك فى صحة المأتى به حكمه حكم الشّك فى الاتيان، بل هو هو لأنّ مرجعه إلى الشّك فى وجود الشىء الصحيح، و قال: بأنّ المراد من الشّك فى الصحة يكون فى ما لا يكون الشّك راجعا إلى الشّك فى ترك بعض ما يكون معتبرا فى صحة شىء، مثل ما إذا شك فى تحقق الموالاة المعتبر فى حروف الكلمة أو الكلمات من الآية، لأنّه لو كان الشّك فى الصحة من باب الشّك فى إتيان بعض ما هو المعتبر فى الشىء يكون من صغريات الشّك فى الاتيان، و يكون مورد الأخبار بنظره لأنّه يكون الشّك فى الوجود.

فمراده فى هذا الموضع هو ما إذا شك الشخص فى صحّة المأتى به، مثل ما إذا

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۲

علم أنّه أتى بالركوع و لكنه شاك فى أنّه أتى به صحيحا أم لا، ثمّ قال بعدا: بأنّ الالحاق غير خال عن الاشكال، لأنّ ظاهر الأخبار مختص بغير هذه الصورة إلّا بدعوى تنقيح المناط، و أنّ المناط فى عدم الاعتناء بالشّك يكون من باب التجاوز عن المشكوك مثلا، و هذا الملاك موجود فى ما إذا كان الشّك فى الاتيان أو الصحة أو ببعض ما يستفاد منه العموم مثل رواية ابن أبى يعفور أو بجعل أصالة الصحة فى فعل الفاعل المريد للصحيح أصلا مستقلا، و مدركه ظهور حال المسلم أو التعليل الوارد فى رواية بكير بن أعين (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) فان المستفاد منها كون الأذكرية موجبا لاتيان الشىء على الوجه الصحيح.

[اشكال المحقّق الخراسانى على ما قاله الشيخ]

و استشكل المحقق الخراسانى رحمه اللّه فى حاشيته على الرسائل على ما قاله الشيخ رحمه اللّه- من أنّ الشّك فى صحة المأتى به حكمه حكم الشّك فى الاتيان، بل هو هو- بأنّه لا تقتضى قاعدة التجاوز إلّا الحكم بوجود المشكوك و تحققه، و أمّا الحكم بصحة الموجود فلا، إلّا على القول بالاصول المثبتة لاستلزام الشّك فى صحة الموجود فى الوجود الصحيح، فلا يترتب على الموجود آثار الصحة إلّا على القول بالأصل المثبت لأنّ معنى عدم الاعتناء بالشّك فى مورد قاعدة التجاوز هو الحكم بوجود المشكوك و تحققه، و مجرد ذلك لا يكفى لاتصاف ما وجد بالصحة و أنّ الموجود متصف بالصحة إلّا أن يقال: بأنّ لازم وجود ما شك فيه هو وجوده صحيحا و متصفا بالصحة، و هذا لا يثبت إلّا مع الالتزام بالأصل المثبت.

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنّه بعد كون الشّك فى إتيان شىء و عدمه شكا فى أصل الوجود، و الشك فى وجود الشىء غير ملازم مع الشّك فى صحة هذا الشىء، و بعبارة اخرى إن كان الشاك فى وجود شىء شاكّا فى صحة هذا الشىء، مثلا من

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۳

يكون شاكّا فى وجود الركوع شاك فى وجود الركوع الصحيح، أعنى: كما أنّه شاك فى وجوده يكون شاكّا فى صحته بالملازمة، لكان كلام الشّيخ رحمه اللّه- من أنّ الشاك فى صحة المأتى به حكم الشاك فى أصل الاتيان بل هو هو- لأنّ مرجعه إلى الشّك فى

وجود الشىء الصحيح.

و لكن بعد كون الشّك فى أصل وجود الشىء غير الشّك فى وجود الشىء الصحيح لأنّه فى الأوّل يكون الشّك متعلقا بأصل الوجود و فى الثانى يكون متعلقا بصحة الشىء الموجود، فتكون الأخبار على ما بينه راجعا إلى الأوّل فلا تشمل الثانى، فلا يكون الشّك فى الصحة كالشك فى الاتيان فكلامه غير تمام.

و لو أغمضنا عما استشكلنا على كلامه رحمه اللّه فما أورده عليه المحقق الخراسانى رحمه اللّه- من كون إثبات الصحة بهذه القاعدة مثبتا- ليس بتمام، لأنّه إن كان الشّك فى الصحة على ما قال الشّيخ رحمه اللّه من صغريات أخبار قاعدة التجاوز فليس الحكم بالصحة مثبتا، لأنّ معنى عدم الاعتناء الحكم بوجود المشكوك تعبدا، و إذا كان الشّك فى الصحة فمعنى عدم الاعتناء الحكم بالاتيان على ما ينبغى و أنّه وقع تاما، و هذا معنى الصحة، فليست الصحة من لوازمها حتّى يكون الاثبات بالقاعدة مثبتا، بل الصحة أثرها إذا كان الشّك فى الصحة من موارد القاعدة، فمعنى عدم الاعتناء الحكم بالصحّة.

و أمّا ما قال الشّيخ رحمه اللّه من التمسك لشمول القاعدة للشك فى الصحّة بتنقيح المناط.

فنقول: إن كان المراد من تنقيح المناط كشف مناط عام يشمل الشّك فى الصحّة كما يشمل الشّك فى الوجود، ففى غير محله، لعدم كشف المناط القطعى، و إن

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۴

كان المراد مفهوم الموافقة، فيكون له وجه كما قلنا سابقا، لأنّه بعد كون الشّك فى الوجود محكوما بعدم الاعتناء بعد التجاوز فالشك فى الصحّة أولى بذلك.

[فى ذكر فروع فى الموضع السابع]

اشارة

و أمّا ما قال رحمه اللّه فى الموضع السابع من المواضع السبعة، فنقول لتوضيح ما هو الحق فى المقام: بأنّه فى المسألة فروع:

الفرع الأوّل: أن يكون الشخص شاكا فى وجود شرط من شرائط العمل

قبل الشروع فى العمل، ثمّ غفل و دخل فيه بهذا النحو، ثمّ بعد العمل يشكّ فى صحة العمل من باب الشّك فى وجود هذا الشرط و عدمه، مثلا كان المكلف قبل الصّلاة شاكا فى وجود الوضوء، و نفرض عدم وجود استصحاب الطهارة ثمّ غفل و دخل فى الصّلاة بدون احراز الطهارة، ثمّ بعد الفراغ عنها يشكّ فى صحتها من باب الشّك فى أنّه صلّى مع الطهارة، أم بلا طهارة، فهل يكون هذا الفرض مورد إجراء قاعدة التجاوز بمعنى الشيخ رحمه اللّه، و مورد قاعدة الفراغ على مختارنا أم لا؟

الظاهر عدم شمول الأخبار للمورد لأنّ ظاهر الأخبار صورة حدوث الشك بعد العمل، لا ما كان الشّك مسبوقا على العمل و كونه شاكّا من قبله.

الفرع الثانى: ما إذا أتى بالعمل، ثمّ بعد الفراغ منه شك فى صحته

من باب الشك فى وجود ما يعتبر فيه و كان الشّك حادثا بعد العمل، و لكن كان منشأ الشك الطارئ الذهول و الغفلة عن صورة العلم، ففى هذه الصورة لا يعتنى بالشّك للأخبار، بل هذه الصورة هى القدر المتيقن من الأخبار.

الفرع الثالث: أن يطرأ الشّك بعد العمل

، و لكن لا يكون الشّك من باب الغفلة و الذهول عما فعل، بل يدرى ما صنع، لكن لا يدرى أنّه مع ما يدرى أنّه ما صنع هل وقع الفعل صحيحا أم لا؟ مثل من يشكّ بعد الفراغ عن الوضوء فى أنّ ماء

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۵

الوضوء هل وصل إلى ما تحت خاتمه أم لا، و كان عالما بوضع ما فعل، مثلا يدرى كون الخاتم فى إصبعه و يدرى عدم تحريكه الخاتم و عدم تغيير محله لأن يصل الماء تحته، و لكن مع ذلك يشكّ فى وصول الماء الوضوء تحته و عدمه فهو فى هذا الشّك غير ذاهل عما فعله و عالم بنحوة فعله إلّا أنّه يكون شاكّا فى أنّه مع هذا هل تحقق ما اعتبر فى الفعل، ففى المثال هل وصل الماء تحت خاتمه من البشرة أم لا، فهل يكون المورد مورد القاعدة أم لا؟

قال الشّيخ الانصارى رحمه اللّه: بأنّ فى المسألة وجهان: وجه الشمول إطلاق بعض الاخبار، و وجه عدم الشمول التعليل الوارد فى رواية من الروايات المتقدمة (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) لدلالة التعليل على كون الحكم مخصوصا بمورد، فمورد عدم الاعتناء ما يكون مجال لأن يقال: هو حين ما يعمل العمل أذكر منه حين يشك، و فى الفرض لا يكون مجال لذلك لأنّ الشاك يكون حين الشّك متذكرا بكيفية ما فعله مثل الزمان الّذى، عمله، لكن مع ذلك يشكّ فى أنّه بما فعله أوقع ما يجب عليه إتيانه أم لا، فهل نقول بالشمول أم لا.

اعلم أنّ الالتزام بالشمول مشكل (لأنّ ظاهر الأخبار عدم الاعتناء فى ما إذا كان الشّك فى الصحة بعد العمل فى وقوع شيء و عدم وقوعه من باب الشّك فى أنّه أوقع العمل على نحو وقع المشكوك أم لا، و فى الفرض يعلم بأنّه مع تذكره بما أوقع فلا يوجب وقوع المشكوك، بل يكون شاكا فى أنّه هل وقع قهرا ما يجب عليه وقوعه بما فعله أم لا. «۱»

(۱)- أقول: قلت بحضرته مد ظله، بناء على ما اخترته من كون القاعدتين بنفسهما قاعدتين

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۶

و على كل حال الحكم بشمول الأخبار لهذا الفرع غير معلوم.

الفرع الرابع: صورة طروّ الشّك بعد العمل مع كون منشأ الشّك احتمال ترك الجزء

و مع ذلك يشكّ فى أنّه لو تركه فرضا هل الترك كان نسيانا أو عمدا.

[فى كلام الشيخ الأنصارى و اختياره و تماميّته]

يظهر للمراجع إلى كلام الشّيخ رحمه اللّه أنّه لا يفرق فى حكم المحتمل تركه بين كون تركه نسيانا و بين كون تركه عمدا لأنّه رحمه اللّه- بعد ما فرض صورة الشّك بعد العمل فى إتيان الجزء و لكنّه عالم بنحوة فعله و مع هذا يشكّ فى أنّه وقع الجزء أم لا، مثل ما إذا شك فى أنّ ما تحت خاتمه غسل بالارتماس أم لا- قال: بأنّ فى شمول الأخبار لهذه الصورة و عدم الشمول وجهان: من إطلاق بعض الأخبار و من التعليل بقوله (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) إلى أن قال: نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا أو تركه عمدا الخ.

مستقلتين غير مربوطة كل منهما بالاخرى، و قلت: بأنّ الأخبار الواردة فى قاعدة الفراغ تحكم بعين ما يكون مرتكز العقلاء لأنّ مرتكزهم عدم الاعتناء بالشّك بعد الفراغ عن العمل، و قلت: بأنّ هذه القاعدة لم تكن قاعدة تعبدية بخلاف قاعدة التجاوز، فيكون لازم ما أخذت- من كون منشأ حجية قاعدة الفراغ، و عدم الاعتناء بالشّك فى الصحة بعد الفراغ عن العمل هو سيرة العقلاء- هو كون

الأخبار الواردة إمضاء لطريقتهم، فلو كان فرضا لهذه الأخبار إطلاق حيث لا يكون لسانها لسان التأسيس، بل لسان الامضاء أو عدم الردع، فلا بدّ من فهم ما هو عليه سيرة العقلاء، فإن كانت سيرتهم عدم الاعتناء بالشّك حتّى فى هذا الفرض فنقول بعدم الاعتناء، لكون الأخبار المطلقة إمضاء لسيرتهم، نعم لو استكشفنا عن بعض الأخبار تقييد إمضاء الشارع بغير هذا الفرض، لا يمكن العمل بالسيرة لكون ذلك ردعا عن طريقتهم، و إن كانت سيرتهم على عدم الاعتناء فى غير مفروض الفرع، فلا مجال للالتزام بعدم الاعتناء فى هذا الفرع تمسكا بإطلاق الأخبار، لأنّ الأخبار ناظرة إلى ما هو بناء العقلاء، و ليس على الفرض بنائهم فى هذا الفرض، و لمّا قلت ذلك بحضرته كأنّه استرضاه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۷

و كلامه محتمل لأن يكون متفرعا على الفرع الّذى ذكره سابقا أى: الفرع الثالث الّذى ذكرناه، و أنّه لا فرق فى شمول الأخبار و عدم شمولها للفرع الثالث بين أن يكن المتروك المحتمل تركه عمدا أو نسيانا، و لأن يكون كلاما مستقلا، و أنّه لا فرق فى ما هو مورد الأخبار بين كون منشأ الترك المحتمل للترك نسيانا أو عمدا.

و على كل حال نقول: بأنّ ما افاده لا يكون فى محله، لأنّ مورد أخبار الباب على ما هو ظاهرها مختص بصورة كون الشّك بعد التجاوز فى وجود شيء و عدمه، أو بعد الفراغ فى صحة شيء و فساده من باب صيرورة النسيان سببا لتركه أو لفساده، لأنّ الأخبار متعرضة لما يكون الشخص بحسب قصده و ارتكازه عازما على إتيان شيء و إيجاده على الوجه الصحيح، ثمّ عروض النسيان و غروبه عن الواقع صار سببا لتركه، أو لعدم إتيانه على الوجه الصحيح لا صورة احتمال كون منشأ تركه، أو إتيانه فاسدا العمد، و هذا ممّا لا شبهة فيه.

و لكن مع ذلك نعترف بتمامية كلام الشّيخ رحمه اللّه و شمول الأخبار لكل من الصورتين: صورة احتمال كون الترك أو الاتيان فاسدا النسيان، و صورة احتمال كون الترك، أو الاتيان فاسدا العمد، بدعوى ظهور إطلاق الأخبار الواردة أو عمومها فى عدم البطلان و عدم الاعتناء بالشّك لكل من الصورتين لأنّ مفادها عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز أو بعد الفراغ مطلقا.

أو بدعوى الألوية و أنّه بعد كون مفاد الأخبار عدم الاعتناء بالشّك إذا كان منشأ الشّك احتمال تركه أو إتيانه فاسدا نسيانا، فبالأولوية لا يعتنى بالشّك إذا كان منشأ احتمال الترك أو الاتيان فاسدا عن عمد أو سهو لأنّه بعد حكم الشارع بعدم الاعتناء بالشّك عن تركه مع كون منشأ الشّك نسيانه مع كون الترك من باب

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۸

النسيان كثير الاتفاق، فبالأولوية نقول: بعدم وجوب الاعتناء بالشّك فيه مع كون منشأ احتمال الترك هو تركه عمدا مع ندرة وجود ذلك، بل عدم اتفاقه لأنّه من كان بنائه إتيان مركب بداعى غرض كيف يترك جزء من أجزائه أو يأتى به فاسدا عمدا، فالترك عمدا فى غاية البعد و الترك نسيانا يتفق كثيرا، فمن الحكم بعدم الاعتناء فى ما يكون كثير الوجود نحكم بعدم الاعتناء بالشّك فى ما هو عزيز الوجود بالأولوية فتأمل.

الأمر السابع: فى الشّك بعد الوقت.

اشارة

اعلم أنّه من القواعد الّتى ينبغى البحث عنها فى المقصد الأوّل هى عدم الاعتناء بالشّك بعد الوقت فى الصّلاة، مثلا لو شك بعد مضى وقت الظهرين فى أنّه هل صلّى الظهرين أم لا، لا يعتنى بشكه و يبنى على إتيانهما و هذا الحكم مسلّم بين الفقهاء رضوان اللّه عليهم.

و هل تكون هذه القاعدة قاعدة مستقلة فى قبال قاعدة التجاوز و الفراغ، أو متحدة معهما، و كلها واقع تحت ملاك واحد جامع بينها

كما يظهر من الانصارى رحمه اللّه حيث ذكر الروايـة الدالـة على هـذه القاعـدة فى جملـة أخبار قاعدة التجاوز، فكما قال بكون قاعدة التجاوز و الفراغ قاعـدة واحـدة كـذلك هما مع هـذه القاعـدة قاعـدة واحـدة فكل هـذه الثلاثة قاعدة واحدة، يحكم فى موردها بعدم الاعتناء بالشّک بملاک واحد.

[فى نقل كلام السيد و المحقّق الحائرى]

لم أر تعرضا من الفقهاء قدّس سرّهم لهذه القاعدة مع كون حكمها مسلما عندهم إلّا ما

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۴۹

يرى من تعرض السيّد رحمه اللّه فى العروة الـوثقى لهـا، و العلّامـة الحـائرى رحمه اللّه فى صـلاته «۱» و الأوّل نقـل ما نقل على سبيل الفتوى بدون ذكر دليلها لعدم كون كتابه معدّا لذلک، و الثانى تعرض لها و قال: بأنّه لا يعتنى بالشّک بعد الوقت لعمومات الواردة فى باب قاعدة التجاوز و الفراغ، و لأخبار خاصة، و اقتصر بذلک فقط.

إذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالى: تارة يقال بكون هذه القاعدة من صغريات قاعدة التجاوز و الفراغ كما قال الشّيخ رحمه اللّه بدعوى كون الجامع بينها، و هو كون الشّک فى الوجود سواء كان الشّک فى وجود الجزء أو المركب.

و تارة يقال: بكونها قاعدة مستقلة كما قلنا بكون قاعدة الفراغ قاعدة مستقلة فى قبال قاعدة التجاوز و بالعكس.

فإن قلنا بالأوّل فالـدليل عليها هو الأخبار الدالـة على عـدم الاعتناء بعد المضـى عنه، و إن قلنا بكون كل من هذه الثلاثة قاعدة مسـتقلة مختلفات من حيث المورد كما قلنا سابقا، لأنّ مورد قاعدة التجاوز هو الشّک فى وجود جزء من الأجزاء فى خصوص الصّلاة بمقتضى أخبارها، و مورد قاعدة الفراغ عدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ فى ما إذا كان الشّک فى صـحة المأتى به و فساده بمقتضـى أخبارها، و لا اختصاص لهذه القاعدة بخصوص الصّلاة، بل تجرى فى كل مركب أتى به، ثمّ بعد الفراغ عنه يشکّ فى أنّه أتى به صحيحا أم لا.

و أمّا فى الشّک بعـد الوقت فيكون الشّک فى إتيان أصل المركب و عـدمه، فلا يكون الشّک بعد الوقت من صـغريات قاعدة التجاوز لأنّ موردها الشّک فى وجود

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقق الحائرى رحمه اللّه، ص ۳۴۳.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۰

جزء المركب، و فى هذا المورد يكون الشّک فى وجود أصل المركب و عدمه، و لا من صغريات قاعدة الفراغ لأنّ موردها الشّک فى الصحة لا فى وجود المركب.

فقاعدة عدم الاعتناء بالشّک بعد الوقت قاعدة مسـتقلة غير قاعدة التجاوز و الفراغ، و لا وجه لعدم الاعتناء بالشّک بعد الوقت فى إتيان المركب و عدم إتيانه بأخبار قاعدة التجاوز و الفراغ.

[فى ذكر روايتان فى المورد]

اشارة

إذا عرفت ذلک نقول: ما يمكن كونه دليلا على عدم الاعتناء لو شک بعد الوقت فى إتيان الصّلاة و عدمه روايتان:

الرواية الأولى: و هى ما رواها حماد عن حريز عن زرارة

اشارة

و الفضيل عن أبى جعفر عليه السّلام. «۱»

(فى حديث) قال: متى استيقنت أو شككت فى وقت فريضة أنّك لم تصلّها او فى وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتّى يستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصليها فى أىّ حالة كنت.

تدلّ على أنّه لو تيقن أو شك فى فعل الفريضة- و المراد بالفريضة الصّلاة بقرينة قوله: إنّك لم تصلّها فى وقت الفريضة- تجب الصّلاة، و كذا لو تيقن أو شك فى وقت فوتها و يحتمل أن يكون المراد من (وقت فوتها) أنّه تيقّن أنّه فانت صلاة منه، ثمّ فى وقت الفوت، أى: بعد مضى وقتها و يقينه السابق بعدم إتيانها، يتقن أو شكّ فى أنّه هل أتى بها أى: قضاها فيجب إتيانها أى: قضائها.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۰ من ابواب المواقيت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۱

[الكلام فى محتملات الرواية]

و يحتمل أن يكون المراد من (وقت فوتها) وقتا لو تأخر إتيانها عن هذا الوقت لفات وقتها، مثل ما إذا تيقن أو شك فى آخر الوقت الّذى لم يبق إلّا مقدار أداء العصر فى أنّه لم يأت بالعصر، فيجب إتيانها.

فيكون المراد من قوله (متى استيقنت أو شككت فى وقت فريضة) اليقين أو الشك فى إتيان الفريضة فى الوقت المضروب لها مثلا للظهر و العصر بين الزوال و الغروب، و يكون المراد من (وقت فوتها) آخر وقتها الّذى لم يبق إلّا مقدار أدائهما.

و الشاهد على أنّ المراد هذا الاحتمال مضافا إلى ما فى صدر الرواية المذكورة فى الكافى، قوله عليه السّلام بعد ذلك (و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة) و هذه الفقرة مقابل الفقرة الاولى.

فالمراد من الشّك فى وقت الفريضة أو وقت فوتها صورة بقاء الوقت، و المراد من الذيل أى: بعد ما خرج وقت الفوت صورة مضى الوقت، ففى الاولى يجب إتيان الصّلاة، و فى الصورة الثانية لا يجب إتيانها إلّا إذا تيقن تركها.

فيستفاد من الرواية عدم الاعتناء بالشّك فى الصّلاة بعد مضىّ وقتها، و هل يستفاد منها كون هذا الحكم فى جميع الواجبات الموقتة غير الصّلاة أيضا أم لا، ظاهر الرواية اختصاص الحكم بالصّلاة. «۱»

---

(۱)- أقول: يحتمل استفادة الاطلاق من قوله عليه السّلام فى الرواية (و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت فقد دخل حائل فلا إعادة عليك) بناء على كون الصادر من المعصوم عليه السّلام (فقد دخل) بلفظ (فاء) لا و قد دخل بلفظ (واو) فيقال، بناء على كون الصادر (فقد دخل) على ما رأيته فى بعض نسخ الكافى، بأنّ الظاهر من كون ثبوت الحكم بعدم الاعتناء بالشّك فى بعد مضىّ وقته

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۲

هذه الرواية فى الكافى «۱» باب من قام عن الصّلاة أو سها عنها (حماد عن حريز عن زرارة و الفضيل عن أبى جعفر عليه السّلام فى قول اللّه تبارك اسمه: إنّ الصّلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا، قال: يعنى مفروض، و ليس يعنى وقت فوتها إنّك إذا جاز ذلك الوقت ثمّ صلّاها لم تكن صلاته هذه مؤداة، و لو كان ذلك كذلك لهلك سليمان بن داود عليه السّلام حين صلّاها لغير وقتها، و لكن متى ما ذكرها صلّاها، قال: قال:

و متى) إلى اخر ما نقلناه فى المتن.

الرواية الثانية: و هى ما رواها ابن إدريس

فی آخر السرائر نقلا عن کتاب حریز بن عبد اللّه عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: إذا جاء یقین بعد حائل قضاه و مضی علی الیقین و یقضـی الحائل و الشک جمیعا، فإن شک فی الظهر فی ما بینه و بین أن یصلّی العصر قضاها، و إن دخله الشّک بعد أن یصلّی العصر فقد مضت إلّا أن یستیقن، لأنّ العصر حائل فی ما بینه و بین الظهر، فلا یدع الحائل لما کان من الشک إلّا بیقین). «۲»

و هـذه الروایـة أیضا علی ما تری رواها حریز عن زرارة فقط بخلاف الروایة الاولی رواها عن زرارة و فضـیل، و علی کل حال یسـتفاد من قوله علیه السّلام (اذا جاء یقین

معللا بدخول ما هو العلة، و هو وجود الحائل، ففی کل موقت بعد وقتها دخل الحائل فلا یعتنی بالشّک فی أنّه هل أتی بها أم لا.

و أمّا إذا کان الصادر عنه علیه السّلام (و قـد دخل) فلا یکون هـذا علّهٔ بل تکون هذه الفقرة من متممات قوله (و إن شـککت بعد ما خرج وقت الفوت) و یکون الجزاء للشـرط قوله (فلاـ إعـادة علیـک) و لکن مع ذلـک الحکم بـالتعمیم لغیر الصّلاة مشـکل لاختلاف النسخ أوّلا، و عدم ظهور محرز لکون (فقد دخل) علّة حتّی بناء علی کون الصادر (فقد) مع الفاء. (المقرر)

(۱)- الکافی، ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۱۰.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۶۰ من ابواب المواقیت من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۳

بعـد حائل قضاه) وجوب القضاء بعد وجود الحائل إذا تیقن فوت الفریضة و المضـیّ علی الیقین، و قال بعد ذلک (و یقضـی الحائل و الشک جمیعا) فإن کان المراد من الحائل الفریضـة اللاحقة، و کانت هذه الفقرة متمما للفقرة الاولی، فما معنی قوله (و جمیعا) لأنّه لم یکن شک، بل کان الیقین بالفوت، لأنّ المفروض فی الفقرة السابقة هذا، فتصیر الروایة لأجل ذلک مضطربة المتن. «۱»

ثمّ إنّ الحکم بعدم الاعتناء بالشّک فی إتیان الظهر بعد ما صلّی العصـر فی الروایة حیث قال (و إن دخله الشّک بعد أن یصـلّی العصر فقد مضت الخ) ممّا لا یفتی به، و لا یمکن الالتزام به.

[المستفاد من الروایة الأولی حکم الشک بعد الوقت]

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّ دلالة الروایة الاولی علی المسألة واضـحة، فتدل علی أنّه لو شک فی إتیان الصّلاة فی وقتها المضـروب لها یجب إتیانها، و إن شک بعد ما خرج وقتها لا یجب الاتیان بها، و أمّا لو تیقن عدم إتیانها یجب إتیانها سواء حصل الیقین فی الوقت أو فی خارجه، فهذا الحکم یستفاد من الروایة فی الجملة.

---

(۱)- أقول: یمکن أن یقـال: إنّ قوله علیه السّلام (و یقضـی الحائل و الشک جمیعا) جملـة مسـتقلة، و یکون المراد أنّه یقضـی الحائل أی: الصّلاة الّتی هو فی وقتهـا مع الصّلاة الّتی مضـی وقتهـا، و یکون المراد من القضـاء هو الاتیان لا القضاء المصـطلح بقرینـة التعبیر بالنسبة إلی الحائل بالقضاء، لأنّه قال (یقضی الحائل) و الحال أنّ الحائل لم یمض وقتها، و بعد کون ذلک جملة مستقلة تکون الجملة الواقعة بعدها تفریعا علی ذلک أعنی: قوله (فإن شک فی الظهر فی ما بینه و بین أن یصـلّی العصر قضاها) یعنی لو شک قبل أن یصلّی العصـر فی أنّه هل صلّی الظهر أم لا یقضی الظهر لعدم دخول حائل، و یقضی العصر أی: یأتی به قهرا لعدم إتیانها (و إن دخل الشّک بعد أن یصلّی العصر فقد مضت إلّا أن یستیقن لأنّ العصر حائل فی ما بینه و بین الظهر الخ).

فلم یبق من حیث قوله علیه السّلام (و یقضـی الحائل و الشک جمیعا) إشـکال، نعم یبقی إشکال آخر تعرض له سیدنا الاعظم مدّ ظله العالی و هو هذا. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۴

[فی ذکر المسألة فی الباب]

مسئلة: لو شک فی إتیان الصّلاة و عدمه و قد بقی من الوقت مقدار لا یدرک إلّا بعض الرکعة لا تمام الرکعة، فهل یعتنی بالشّک فیجب إتیان الصّلاة، أو لا یعتنی بالشک فلا یجب إتیانها وجهان:

أمّا وجه الأوّل فهو أن یقال: إنّ المستفاد من الروایة السابقة وجوب الاتیان فی الوقت و عدم الاعتناء بالشّک فی خارج الوقت، ففی الفرض یکون الوقت باقیا فیجب اتیان الصّلاة.

و أمّا وجه الثانی فهو أنّ یقال: إنّ الملاک و المیزان فی الحکم بالاعتناء فی الوقت بالشک، هو أنّه بعد الشّک یأتی بالصّلاة، فلا بدّ من أن یکون مورده کلما یمکن إتیان الصّلاة و فی الوقت، و فی الفرض لا یتمکن المکلف من ذلک، فلهذا لا یکون مورد هذا الحکم، بل یکون المفروض من صغریات الشّک بعد الوقت.

اختار الثانی فی العروة و قواه، و قلنا فی حاشیتنا علیها: بأنّ القوة محل تأمّل، و یأتی الوجه فی کون الحق هو الوجه الأوّل إن شاء اللّه فی المسألة اللاحقة. «۱»

[فی ذکر المسألة الثانیة فی الباب]

مسئلة: إذا شک فی الصّلاة و قد بقی من الوقت مقدار رکعة، فهل ینزل منزلة تمام الوقت أولا، وجهان:

وجه کون هذا الشّک من الشّک فی الوقت هو أن یقال: بأنّ لسان من أدرک یجعل خارج الوقت منزلة الوقت، ففی الفرض یکون الشّک فی الوقت.

وجه عدم کونه من الشّک فی الوقت هو أن یقال: بأنّ لسان من أدرک إنّما هو التنزیل لمن لا یدرک الصّلاة فی الوقت الاختیاری، و لأنّ من أدرک لا یدلّ إلّا علی

---

(۱)- أقول: و یأتی إنشاء اللّه کون القریب بالنظر هو الوجه الأوّل. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۵

أنّه من لم یأت الفریضة حتّی لم یبق من الوقت إلّا مقدار رکعة یدرک الوقت، و یکون لسانه التوسعة و تنزیل غیر الوقت منزلة الوقت، و أمّا من یکون شاکا فی أنّه أتی بالفریضة أم لا یکون خارجا عن موضوع من أدرک، لأنّ موضوعه من لم یأت بالفریضة لا من یکون شاکّا فی إتیانها و عدمه.

و ما یقال من أنّ المکلف فی هذا الوقت الّذی لم یبق من الوقت إلّا مقدار إدراک رکعة، شاکّ فی الإتیان و عدمه، لکن ببرکة استصحاب عدم الاتیان یکون محکوما بعدم الاتیان لأنّه لم یأت بها سابقا فیستصحب عدم الاتیان إلی هذا الزمان، و بعد کونه محکوما بعدم الاتیان بالاستصحاب یکون داخلا فی موضوع من أدرک، لأنّه ممّن لم یأت بالفریضة بعد الاستصحاب فببرکته یدخل فی موضوع من أدرک، فیکون له الوقت باقیا، و لهذا یقال فی فرض المسألة: بوجوب إتیان الفریضة، و کون الشک فی الوقت.

نقول فی جوابه: بأنّ هذا الکلام فی غیر محلّه، لعدم مجال للاستصحاب فی مورد قاعدة الشّک بعد الوقت، لأنّه لو کان الاستصحاب جاریا فی مورده یلزم عدم وجود مورد لها أصلا، إذ فی کل مورد من موارده یکون الاستصحاب لأنّ المکلف شاک فی إتیان الصّلاة، فان کان الاستصحاب جاریا یلزم لغویة القاعدة المستفادة من الروایة، أی: قاعدة عدم الاعتناء بالشّک بعد الوقت، فعلی هذا لا مجال لاستصحاب عدم الاتیان أصلا حتّی یقال بعد إجرائه: یشمل من أدرک للمورد، و لهذا قلنا فی الاصول بتقدیم هذا الأصل علی الاستصحاب، هذا حال ما قاله العلّامة الحائری رحمه اللّه فی المقام فی صلاته. «۱»

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقق الحائرى، ص ۳۴۶.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۶

و لكن لا يخفى عليك أنّ ما قاله رحمه اللّه فى وجه عدم كون مسئلتنا من صغريات الشك فى الوقت لا وجه له، لأنّ لسان من أدرک ليست التوسعة فى الوقت، و بعبارة اخرى لا- يكون لسانه جعل الوقت المضروب أطول، و كون الوقت و الزمان بمقدار ما بقى من الصّلاة فى خارج وقتها المضروب وقتا للصّلاة أيضا، فلا يكون لسان من أدرک كون وقت صلاة الفجر الممتد إلى طلوع الشّمس ممتدا إلى ما بعد طلوع الشمس بمقدار زمان إتيان ركعة لمن لم يأت بصلوة الفجر حتّى لم يبق إلا مقدار إدراک ركعة من صلاة الفجر كما ربما يتوهم.

بل لسان من أدرک هو تنزيل من أدرک ركعة من الوقت منزلة من أدرک تمام الوقت.

و بعبارة اخرى من لم يصلّ إلى أن لا يبقى من الوقت إلّا مقدار إدراک ركعة جعل من أدرک الركعة المدركة من الوقت كافية له، و إن وقع ما بقى من صلاته خارج الوقت.

و بعبارة ثالثة يكون لسان من أدرک التوسعة و التنزيل فى الشرطية، بمعنى: أنّ ظاهر الأدلة الأولية اعتبار شرطية الوقت لجميع الصّلاة، و يكون لسان من أدرک كفاية وجود هذا الشرط فى ركعة واحدة و لو لم يكن ما بقى من الصّلاة واجدا لهذا الشرط.

فعلى هذا نقول: إنّ من أدرک- و لو كان له إطلاق يشمل صورة الشک و الاتيان أو ببركة الاستصحاب يكون صورة الشّک موضوعا له- لم يفد لما نحن بصدده، لأنّ فى مسئلتنا يكون الكلام فى أنّه هل تكون من صغريات الشّک فى الوقت حتّى يعتنى بالشک، أو لا حتّى لا يعتنى به، و كما قلنا (من أدرک) لا يكون

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۷

لسانه التوسعة فى الوقت حتّى يقال بأنّه فى المورد يكون الوقت باقيا ببركته، لأنّه لا يجعل خارج الوقت من الوقت، بل يكون لسانه تنزيل فاقد الوقت منزلة واجد الوقت.

إذا عرفت ذلک يظهر لک عدم تمامية ما قيل فى هذا الوجه، ثمّ بعد ذلک نقول:

بأنّ هنا نكتة دقيقة، و هى أنّ مضىّ الوقت المضروب للصّلاة، مثلا كون ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشّمس وقتا لصلاة الغداة، هو أنّه فى أىّ جزء من أجزاء هذه القطعة من الزمان تقع هذه الصّلاة فقد وقعت فى وقتها.

و بعبارة اخرى معنى جعل هذا الوقت وقتا لها هو أنّه يمكن للمكلف إيقاع الصّلاة فى هذا الوقت بحيث إنّه يقع كل جزء من أجزاء هذه الصّلاة فى جزء من أجزاء هذا الوقت و الزمان بحيث أنّه لو شرع فى الصّلاة أوّل الوقت يقع أول جزء منها فى أول جزء من هذا الوقت، و جزئها الثانى فى الجزء الثانى من هذا الوقت، و هكذا إلى أن تتمّ الصّلاة، أو لو شرع فى وسط هذا الوقت فيها يقع كلّ جزء، فى قبال جزء و هكذا لو شرع فى آخر الوقت بحيث لم يبق من الوقت إلّا مقدار أداء يقع كل جزء منها فى جزء من أجزاء هذا الوقت، فيقع قهرا كل قطعة من الزمان المضروب فى قبال جزء من أجزائها، و ليس معنى كون الوقت وقتا لها أنّ كل جزء من الوقت وقتا لجميع الصّلاة لاستحالة ذلک، لعدم إمكان وقوع الصّلاة جميعا فى آن من آنات الوقت.

إذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالى: إنّه بعد معنى كون الزمان المضروب وقتا لصلاة ما قلنا من أنّ مجموع الزمان لمجموع الصّلاة فقهرا يكون كل جزء ظرفا و وقتا لجزء من الصّلاة، و بهذا الاعتبار صارت قطعة من الزمان وقتا للصّلاة، و ورد من الشرع بأنّ هذه القطعة من الزمان وقتا لهذا، فإذا كان مجموع الوقت وقتا لها

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۸

بهذا الاعتبار، فمتى يكون جزء من الوقت باقيا يكون المكلف فى الوقت، فيكون الشک الحاصل له شكّا فى الوقت.

و لا يمكن أن يقال لو كان الوقت باقيا و لو بجزء من الصّلاة: بأنّه خرج الوقت، و إلّا يلزم أن يكون منتهى الوقت إلى حدّ يمكن إتيان تمام الصّلاة فيه لا بعضها، يلزم أن يكون وقت صلاة الغداة غير ممتد إلى طلوع الشمس، بل يكون ممتدا إلى مقدار زمان إدراك ركعتين قبل طلوع الشمس، و بعد انقضاء زمان إتيان تمام الركعتين فقد خرج الوقت و لو لم تطلع الشّمس بعد و لا يمكن الالتزام بذلك.

فإذا كان الامر هكذا يكون المورد من صغريات الشّك فى الوقت فلو لم يبق من الوقت، إلّا مقدار أداء ركعة نقول: بكون الشّك شكّا فى الوقت، لا لاجل (من أدرك) بل لكون الوقت باقيا بالبيان الّذى ذكرناه.

و من هنا يظهر لك أنّ المسألة السابقة، و هى ما إذا شك فى إتيان الفريضة فى وقت لم يبق من الوقت إلّا مقدار إتيان بعض من ركعة واحدة فى الوقت تكون أيضا من صغريات الشّك فى الوقت لما قلنا.

إذا عرفت ذلك ففى فرض بقاء الوقت بقدر بعض الركعة و الشك فى إتيان الصّلاة فبناء على كون الشّك فى الوقت و لزوم الاعتناء به و وجوب إتيان الصّلاة، فهل يجب إتيانها فعلا فيصلّى صلاة مركبة من الأداء و القضاء، لأنّ بعضها يقع فى الوقت و بعضها فى خارجه، أو يتخير بين إتيانها فعلا و الشروع فيها، و بين الصبر و القضاء بعد الوقت، أو يجب التأخير لعدم صحة صلاة مركبة من الأداء و القضاء؟

يمكن أن يقال بالتخيير بين الاتيان فعلا و بين الصبر و القضاء بعدا و لكن لا يبعد تعين الاتيان فعلا لأنّه مهما يمكن حفظ شرطية الوقت يجب حفظها و لو بالنسبة

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۵۹

إلى بعض أجزاء الصّلاة، و على الفرض يكون المكلف قادرا على حفظها بالنسبة إلى بعض الركعة). «۱»

---

(۱)- أقول: و يأتى بالنظر الاشكال فى كون المسألتين من صغريات الشّك فى الوقت من جهتين:

الاولى: أنّه يمكن دعوى أنّ الرواية الاولى- من بعض الروايات السابقة المتمسك بها لأصل قاعدة لزوم الاعتناء بالشّك فى الوقت و عدم الاعتناء فى خارجه- تدلّ على ما قلت حيث إنّه عليه السّلام قال فيها (و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك) و المراد كما قلت سابقا هو كون الشّك بعد خروج وقت الفوت، أى: الوقت الّذى لو لم يأت بالفريضة يفوت وقتها: أى: لا يوسع العبد لها، و قلنا: بأنّ الصدر هو قوله (أو فى وقت فوتها) يكون المراد هو الزمان الّذى لو تأخر إتيانها يفوت وقتها، فعلى هذا يستفاد من الرواية صدرا و ذيلا أنّ مورد الاعتناء بالشّك هو فى ما يكون طروّ الشّك فى الوقت إمّا وقتها الموسع أو فى آخر الوقت الّذى يكون الوقت بقدر الفريضة بحيث لو تأخر الاتيان عن هذا الوقت لم يبق الوقت لتمام الفريضة، و أمّا إذا انقضى وقت الفوت سواء مضى الوقت بتمامه، أو أنّه و لو لم يمض بتمامه و لكن المقدار الباقى منه غير واف لأن تشغله الفريضة بتمامها، مثلا إذا لم يبقى من الوقت إلّا مقدار ركعة أو بعض الركعة فيشك فى أنّه أتى بها أم لا، فلا يعتنى بهذا الشك لكون الشّك بعد خروج وقت الفوت و قد دخل الحائل، و دلّت الرواية على عدم الاعادة، و لأجل هذا لا يكون المفروض فى المسألتين المتقدمتين من صغريات الشّك فى الوقت.

و لكن قد يقال: بأنّ قوله عليه السّلام فى الرواية المذكورة (و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك) يكون المراد من دخول الحائل مضىّ الوقت و فى المسألتين لم يمض الوقت على الفرض، فلا يكون موردها من الشّك بعد الوقت).

الثانية: أنّ ما أفاده سيدنا الاعظم مدّ ظله العالى فى معنى كون قطعة من الزمان وقتا مضروبا للصّلاة و إن كان فى محله، لكن نقول: بأنّ مورد الاعتناء بالشّك إن كان مطلق الوقت و إن كان وقتا بحسب سعته و ضيقه لبعض الفريضة لصحّ ما قال من كون مورد بقاء الوقت بقدر ركعة أو بعض الركعة من الشّك فى الوقت، و أمّا إن كان الميزان فى كون الشّك فى الوقت كون الشّك واقعا

تبيان الصلاة، ج‌۷، ص: ۱۶۰

[في ذكر مسألة أخرى]

مسئلة: ما قلنا في المسألتين السابقتين يكون في ما إذا كان الوقت لصلاة واحدة، مثلا يشكّ في صلاة الغداة و لم يبق من وقتها إلّا مقدار أداء ركعة واحدة أو بعض من الركعة في الوقت، و قلنا إنّ الحق كون الشّك فيهما من الشّك في الوقت، و أمّا لو طرأ الشّك في وقت مضروب للصلاتين مثل وقت الظهر و العصر، أو المغرب و العشاء، مثلا شك في وقت لم يبق من وقت الظهر و العصر إلّا مقدار خمس ركعات، أو اربع ركعات و نصف ركعة، فهل يكون من الشّك في الوقت أو من خارجه.

فنقول في الفرض تارة يشكّ في إتيان الظهر و العصر كليهما، بمعنى: أنّه يحتمل عدم إتيان كل منهما بحيث إنّه لو أتى أتى بهما، و لو لم يأت لم يأت بكليتهما، و تارة مع احتمال تركهما يحتمل إتيان أحدهما فيحتمل إمّا ترك كل منها، أو ترك الظهر فقط، أو ترك العصر، فهذه صور ثلاثة، فنقول:

أمّا في الصورة الاولى، و هي صورة احتمال إتيانهما معا و احتمال تركهما معا بحيث إنّه باحتماله أمره دائر بين تركهما معا أو فعلهما معا، فبناء على ما هو المشهور بين الفقهاء رضوان اللّه عليهم من كون آخر الوقت مختصا بالعصر بمقدار أدائها على خلاف ما قال ابن بابويه رحمه اللّه من كون تمام الوقت مشتركا بين الظهر و العصر، و كذا المغرب و العشاء، و كذا بناء على أنّه لو لم يبق من الوقت إلّا مقدار خمس

في زمان يفي المقدار الباقي من الوقت لإدراك تمام الصّلاة في هذا الوقت، فلا يكون المورد من الشك في الوقت، و الرواية الّتي دلت على عدم الاعتناء بالشّك بعد الوقت و الاعتناء به في الوقت إن لم تكن ظاهرة في وقت تمام الفريضة لم تكن ظاهرة في الاعتناء و لو في الوقت الوافي لبعض الفريضة، فتأمّل في المقام و عندي بعد في المسألتين تأمّل في كونهما من صغريات الشّك في الوقت أو في خارجه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج‌۷، ص: ۱۶۱

ركعات، و يعلم بعدم إتيان الظهر و العصر يجب إتيانهما، ففي هذه الصورة يظهر من العلّامة الحائري رحمه اللّه (بناء على ما قال في المسألة السابقة- أعني: صورة ما لم يبق من الوقت إلّا مقدار ركعة فشك في إتيان صلاته و عدمه- من أنّ الشّك يكون بالنسبة إليها شكّا في خارج الوقت) بأنّه يكون الشّك بالنسبة إلى الظهر شكّا بعد الوقت، و بالنسبة إلى العصر يكون شكّا في الوقت، و لكن يعلم بلغوية العصر، لأنّه لو أتى بها واقعا فيكون إتيانها لغوا، و لو لم يأت بها واقعا- حيث يعلم بأنّه لو لم يأت بها لم يأت بالظهر أيضا، لأنّه المفروض في هذه الصورة- فيكون الاتيان بها لغوا أيضا، لأنّه مع عدم الظهر لا تقع العصر صحيحة لفقد شرطية الترتيب، لأنّه مع بقاء ركعة من الظهر يمكن حفظ الترتيب، فالمكلف يعلم بلغوية العصر على كل حال.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۷، ص: ۱۶۱

و بعد لغويته إمّا أن يقال: بعدم وجوب إتيان العصر أيضا كالظهر، و إمّا أن يقال: بوجوب إتيان الظهر و العصر، أمّا العصر فلبقاء وقتها و كون الشّك بالنسبة إليها شكا في الوقت، و امّا بالنسبة إلى الظهر فلوجوب إتيانها مقدمة كي يعلم بفراغ الذمة عن العصر، لأنّه لا يعلم بفراغ الذمّة من العصر إلّا بعد إتيان الظهر، لأنّه لو اشتغل الذمّة بالعصر تشتغل بالعصر الواقع بعد الظهر، فلأجل العلم بفراغ الذمّة

عن العصر یجب إتیان الظهر مقدمة أیضا.

فوقع هذا القائل رحمه اللّه- من أجل ما التزم به من أنّه مع بقاء الوقت بقدر رکعة من الفریضة یکون الشّک من الشّک فی خارج الوقت- فی الاشکال الّذی ذکره.

و أمّا بناء علی ما اخترنا من أنّ الوقت باق، و یکون الشّک من الشّک فی الوقت و لو لم یبق من الوقت إلّا مقدار رکعة أو بعض من رکعة، فلا نقع فی الاشکال.

فی هذه المسألة، لأنّه نقول (بناء علی الالتزام بوجوب إتیان الظهر و العصر

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۶۲

کلیهما فی ما بقی من الوقت بمقدار إتیان خمس رکعات کما هو مختار أکثر الفقهاء قدس سرّهم و إن کانوا قائلین بأنّ الوقت الظهرین یکون أوله بقدر أداء الظهر للظهر، و آخره بقدر أداء العصر للعصر، و لا یقولون بمقابلة ابن بابویه رحمه اللّه من أنّ الوقت بتمامه مشترک بینهما من أوله إلی آخره) بأنّه بعد تسلّم وجوب إتیانهما فی ما علم عدم إتیانهما، و قد بقی من الوقت مقدار خمس رکعات نکشف عدم تزاحم بین الظهر و العصر فی الوقت و إن کان الوقت بمقدار أربع رکعات من آخر الوقت مختصا بالعصر لو لا عدم إتیان الظهر.

فعلی هذا نقول: بأنّه یکون الشّک النسبة إلی کل من الظهر و العصر شکّا فی الوقت بالبیان الّذی قدمنا فی المسألة السابقة.

[فی ذکر مسألة فی الباب]

مسئلة: لو علم إجمالا بأنّه لم یأت واحدة من الظهر و العصر، فأمّا یکون فی الوقت المشترک بینهما، و إمّا فی الوقت المختص بالعصر، فإن کان الوقت المشترک باقیا یأتی بأربع رکعات بقصد ما فی الذمة، و إن کان فی الوقت المختص بالعصر، فإنّه و إن کان المکلف لو أتی بأربع رکعات بقصد ما فی الذمّة یبرأ ذمته، و یکون موافقا مع الاحتیاط، و لکن یکفی الاتیان بأربع رکعات بقصد العصر، لأنّه بعد إتیان العصر ینحل العلم الاجمالی، و یکون الشّک بالنسبة إلی الظهر شکّا بدویا، و لا مانع من إجراء الأصل بالنسبة إلیها، فافهم.

هذا تمام الکلام فی المقصد الأوّل من الخلل، و قد تعرضنا فیه القواعد السبعة ینتج فهمها فی المسائل الراجعة بالخلل، و هی القاعدة المستفادة من حدیث (لا تعاد) و من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، و أن الرکعتین الأوّلتین من کل رباعیة و کذا

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۶۳

رکعات المغرب لا تحتمل السهو، و قاعدة التجاوز، و قاعدة الفراغ، و قاعدة بعد الوقت، و قاعدة اعتبار الظن فی الصّلاة و عدمه، إذا عرفت ذلک کلّه یقع الکلام بعونه تعالی فی المقصد الثانی إنشاء اللّه.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۶۵

المقصد الخامس فی القضاء من الصّلاة

اشارة

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۶۷

کتاب القضاء من الصّلاة

[فی أنّ وجوب قضاء الصّلاة فی الجملة مسلم بین العامة و الخاصّة]

فی قضاء الصلوات: اعلم أن وجوب قضاء الصّلاهٔ فی الجملهٔ مسلّم بین العامهٔ و الخاصهٔ و روی فی ذلک روایات فی طرقهم و طرقنا، و الکلام فی قضاء الصّلاهٔ یقع فی امور:

[الکلام فی قضاء الصّلاهٔ یقع فی أمور]

الأمر الأوّل: یقع الکلام فیه من حیث الشخص الّذی یجب علیه القضاء

و من حیث الصّلاهٔ الّتی یجب قضائها فنقول: إن الصّلاهٔ الّتی صارت متروکهٔ فی وقتها عن الشخص إمّا أن تکون من باب عدم تعلق تکلیف بها علی الشخص، و إمّا أن یکون ترکها مع فرض تعلق التکلیف بها علیه

و یکون من القسم الأوّل، الصّلاهٔ الّتی ترکها غیر البالغ فلا یجب قضائها، و الصلوات الّتی ترکها المجنون حال جنونه، و من هذا القبیل الصّلاهٔ الّتی ترکها فاقد الطهورین فی الوقت، و من هذا القبیل الصّلاهٔ الّتی ترکها الحائض و النفساء فی صورهٔ کونها حائضا أو نفساء فی تمام الوقت، و أمّا إذا لم یکن الحیض و النفاس مستوعبا لجمیع الوقت، فیاتی الکلام فیه إن شاء اللّه، و من هذا القبیل الصّلاهٔ الّتی ترکها المغمی

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۱۶۸

علیه فی جمیع الوقت علی وجه، و الغافل و الساهی عن الصّلاهٔ فی جمیع الوقت علی وجه.

و یکون من القسم الثانی، و هو من ترکها مع تعلق التکلیف بها فی الوقت هو العامد، و العامد إمّا أن یکون مسلما و إمّا أن یکون کافرا اصلیا «۱» و إمّا یکون مرتدا ملیا أو فطریا، و المسلم إمّا یکون من المخالفین و إمّا یکون منّا، و فی کل منهما إمّا یکون مع کونه ممّن انتحل الاسلام و مقرا به و مع ذلک محکوم بالکفر کالنواصب من المخالفین و الغلاهٔ منّا، و إمّا لا یکون کذلک کسائر الفرق منهم أو منّا، و من هذا القبیل المغمی علیه و الساهی و الغافل فی تمام الوقت علی وجه یأتی الکلام فیه إن شاء اللّه، و کل هذه الموارد یقع البحث عنها کما قلنا من حیث الصّلاهٔ الّتی یجب قضائها و الشخص الّذی یجب علیه القضاء.

الأمر الثانی: یقع الکلام فی قضاء الصّلاهٔ من حیث الخصوصیات المعتبرهٔ

و الدخیلهٔ فی صلاهٔ القضاء، و یشترط فیه بعد وجوب أصل القضاء مثل اللزوم و الفوریهٔ فی القضاء و عدمه.

أمّا الأمر الأوّل: [الشخص الذی وجب علیه القضاء]

اشارهٔ

فیقع الکلام فیه فی جهات:

[البحث حول صلاهٔ الکافر]

اشارهٔ

الجهـة الأولی: کمـا قلنـا الکـافر الأصلی یکون ممّن ترک الصّـلاة فی الوقت و فاتت عنه مع فرض تعلق التکلیف به فی الوقت، و فی المقـام اشـکال، و هو أنّه کیف یمکن الجمع بین کون الکفـار مأمورین بقضاء الصّـلاة حال الکفر من باب انّهم مأمورون بالفروع کما هم مأمورون بالاصول، و یعاقبون علیها کما یعاقبون علی

(۱)- ای باقیا علی الکفر، و جعلنا المرتد فی قبال الکافر یکون لأجل امکان اختلاف حکمهما من حیث القضاء.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۶۹

الاـصول، و بین مـا یلتزم به الامامیـة من أن الکفـار إذا أسـلموا سـقط عنهم القضاء لأنّ الاسـلام یجبّ ما قبله، فیکون تکلیفهم بالقضاء تکلیفا بغیر مقدور، لانّهم علی الفرض متی لم یسـلموا لا یکونون قادرین علی القضاء، لأنّ صحة قضاء الصّلاة منهم مشروطة بالاسلام، فما لم یسلموا لا یقدرون علی امتثال التکلیف، و علی الفرض بمجرد أن یسلموا یسقط التکلیف بالقضاء عنهم، ففی ای زمان یتمکنون من امتثال الأمر، فتکلیفهم بالقضاء یکون تکلیفا بغیر مقدور.

[ذکر الإشکال و الجواب عنه بالنسبة إلی الکفّار]

و یمکن أن یقـال: إن کان النظر فی هـذا الإشـکال إلی عـدم امکان کونهم مأمورین بالصّـلاة حتّی فی الوقت فنقول: فی مقام الجواب عن هذا الإشـکال ما قاله صاحب المدارک رحمه اللّه بأنّه نحن نلتزم بعدم کون الکافر مأمورا بالقضاء حتّی یرد هذا الإشکال، و أنّ ما قاله رحمه اللّه فی جواب الإشـکال کلام حسن، إذ ما یکون مسلّما هو کون الکافر مأمورا بالفروع فی الجملة لا فی کل مورد حتّی فی خصوص القضاء، و مع الغض عن هذا الجواب بعد کونهم فی الوقت مکلفین بقضاء الصّـلاة فهم قادرون علی امتثاله لقدرتهم علی أن یسلموا و یمتثلون الأمر، فیکون التکلیف بالمقدور.

و إن کان النظر فی الإشـکال إلی أنّه بعد مضیّ وقت الصّلاة و فوتها عنهم، لا یمکن کونهم مکلفین بقضائها فنقول: بأنّه تارة یقال: إن القضاء تابع للاداء و لا یکون بأمر جدیـد بل بالأمر الأوّل بمعنی أن الأمر المتعلّق بالصّـلاة مثلا ینحل إلی امرین أمر متعلق باصل طبیعة الصّـلاة بـدون تقیـده بوقت خاص، و امر متعلق بخصوص المقید ای الصّـلاة فی الوقت، فعلی هذا یکون الأمر بنحو تعدد المطلوب، و تارة یقال بأنّه بأمر جدید.

فإن قلنا بالأوّل، فیمکن دفع الإشکال المذکور بأن یقال: إن الأمر بالمقید

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۰

و هـو المتعلّق بالصّـلاة فی الوقت سـقط بعـد مضـی الوقت، و أمّـا الأـمر المتعلّق بالطبیعـة فهو غیر مقیـد بـالوقت و خـارجه، و اذا تعلق بـالمکلف کـان امتثـاله مقـدورا لاـنه صـار مـأمورا بامتثـال طبیعتها فالکافر صار مأمورا به فی أول الوقت، و هو متمکن من امتثال هـذا التکلیف لتمکنه من تحصـیل شـرطه و هو الاسلام، و هذا التکلیف حیث لا یکون مقیدا بالوقت فهو باق بحاله، فالامر الّذی یکون بعد الوقت لا یکون امرا مستقلا حتّی یقال: أن هذا الأمر امر بغیر المقدور، بل الأمر بالطبیعة کما یدعو نحو المامور به ای الصّلاة قبل مضی الوقت، کذلک یدعو نحوه بعد مضـیه، و علی الفرض کان الأمر بالطبیعة مقدورا للمکلف لأنّه کان متمکنا من إن یوجد شرط صحتها و هو الاسلام فی ظرف التکلیف، و هو مقدار بقاء الوقت بأن یسلم و یأتی بالصّلاة. «۱»

و أمّا إن قلنا: إن القضاء یکون بأمر جدید، بأنّه فی مقام الاثبات حیث لا یمکن

(۱)- أقول- کما قلت بحضـرته مـد ظله فی مجلس البحث- لا یرتفع بهذا البیان الإشـکال المتقدم، لأنّ بعد مضـی الوقت إمّا أن تقول ببقاء الأمر المتعلق بطبیعة الصّـلاة، و بعبارة اخری إمّا أن تقول بوجوب القضاء بمقتضی هذا الأمر المتعلّق بالطبیعة، و إمّا أن تقول بعدم

بقاء الأمر و عدم بعثه نحو طبیعة الصّلاة بعد مضی الوقت. فإن تقل بالاول فیعود الإشکال، لأنّ المستشکل یقول: کیف تقول بکون الکافر مأمورا بقضاء الصّلاة بعد الوقت مع فرض أنّه لا یتصور له الا حالتان: حالة الکفر و فی هذا الحال غیر قادر علی الامتثال لأنّ شرط صحة صلاته الاسلام، و حالة الاسلام و علی الفرض بمجرد اسلامه لا یکون مأمورا بالقضاء، ففی ای حال یکون هذا التکلیف مقدورا حتّی یمکن الأمر و البعث نحوه؟ و أمّا إن قلت: بعدم کون الأمر بالطبیعة بعد الوقت داعیا إلی الطبیعة و لا یکون الکافر مأمورا بهذا الأمر علی القضاء فهذا خلاف الفرض، لأنّ الإشکال یکون علی فرض کون الکافر مأمورا بالقضاء، مثل سایر الفروع، فلا یدفع الإشکال بما قاله مد ظله العالی). (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۱

أن تکون الأدلّة الاولیّة المتکفلة لوجوب الصّلاة و تشریعها فی الوقت متکفلة لوجوبها فی خارج الوقت، بل لا بد من دلیل آخر یدلّ علی أنّه علی فرض الفوت فی الوقت لا بدّ من إتیانها بعد الوقت.

فنقول: إن غایة ما یقال بناء علی هذا هو ما قلنا: من کون القضاء فی مقام الاثبات بامر جدید، و أمّا فی مقام الثبوت فکما یمکن أن یکون امر بالصّلاة مقیدة بالوقت، و امر آخر بالصّلاة فی خارج الوقت معلقا علی الفوت فی الوقت، و بعبارة اخری امر بالصّلاة فی الوقت و امر آخر بها خارج الوقت، کذلک یمکن أن یکون فی مقام الثبوت ینحل الامر الی أمرین امر بالصّلاة المقیدة بالوقت، و امر آخر بطبیعتها، بنحو تعدد المطلوب و لکن حیث یری أن امرا واحدا غیر قابل لذلک ففی مقام الاثبات امر بصلوة مقیدة بالوقت و امر بامر آخر بها خارج الوقت، و حیث إنّه لا دلیل علی کون ذلک فی مقام الثبوت بالنحو الأوّل، فیمکن أن یکون بالنحو الثانی فبناء علیه و لو قیل بکون القضاء بامر جدید یمکن أن یقال فی مقام دفع الإشکال المتقدم بما قلنا بناء علی کون القضاء بالامر الأوّل، فبهذا النحو یمکن أن یقال فی دفع الإشکال المتقدم ذکره.

[نقل کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه فی رفع الإشکال]

اشارة

ثمّ إن بعض الاعاظم (و هو آیة اللّه العظمی الحائری رحمه اللّه) ذکر فی مقام دفع الإشکال وجها و حاصله هو أنّه فی أول الوقت کما تعلق أمر بالصّلاة فی الوقت، کذلک فی أول الوقت تعلق امر بالصّلاة فی خارج الوقت غایة الأمر یکون الأمر الأوّل مطلق و الأمر الثانی مشروط بعدم اتیان الصّلاة فی الوقت، و کما أن الاسلام شرط فی صحة الصّلاة فی الأوّل کذلک شرط فی صحتها فی الثانی أیضا، فهو یکون مقدمة لهما، أمّا لصحة العمل الأدائی فواضح و أمّا لصحة العمل القضائی فلانه لو لم

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۲

یعلم إلی أن انقضی الوقت، فإن بقی علی الکفر فلا یصح منه الصّلاة و إن اسلم فیخرج عن موضوع التکلیف، فلا بد له من تحصیل هذا الشرط فی الوقت و لکن یکون فی الثانی دخله و اشتراطه فیها بنحو الشرط المتقدم، بمعنی أنّه بمجرد دخول الوقت و التکلیف بالصّلاة فی خارج الوقت، یجب تحصیل هذا الشرط ای الاسلام، و إن لم یحصل بعد شرط الوجوب و هو عدم الإتیان فی الوقت فعلی هذا یصیر التکلیف بالقضاء مقدورا لأنّ الکافر قادر علی أن یسلم فی الوقت و یجب علیه ذلک لتوقف کل من الواجبین ای الصّلاة فی الوقت و الصّلاة خارجه علیه.

فلو أسلم فی الوقت و یأتی بالصّلاة فیه، فلا یتوجه الأمر بالقضاء علیه، لعدم وجود شرط التکلیف و هو عدم الإتیان فی الوقت، و أمّا لو اسلم و لم یأت بها فی الوقت فیتوجه إلیه التکلیف بعد الوقت لحصول شرط التکلیف و هو الترک فی الوقت و شرط المکلف به و هو الاسلام.

و لو لم یسلم فی الوقت و ترک الصّلاة، فترک الصّلاة فی خارج الوقت مستند إلی عدم تحصیل شرط الاسلام، فبهذا النحو یمکن

تصوير كون الكافر مخاطبا بالصّلاة فى خارج الوقت مع الالتزام بأنّه لو اسلم خارج الوقت يسقط التكليف. «۱»

[إشكالات على هذا القول]

[الإشكال الأول]

و لكن فيه أمّا أولا، إن فى مقام الاثبات إن كان دليل على أن شخصا كما يكون بعد حصول الوقت مكلفا بالصّلاة فى الوقت، كذلك يكون بمجرد دخول الوقت مكلفا بالصّلاة بعد الوقت، غاية الأمر يكون التكليف الثانى مشروطا بعدم امتثال التكليف الأوّل، ثمّ بالنسبة إلى الكافر صار مورد الإشكال باعتبار عدم معقولية

---

(۱)- كتاب الصّلاة للعلامة الحائرى رحمه اللّه، ص ۵۵۷- ۵۵۸.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۳

كونه حال الكفر مأمورا بالصّلاة بعد الوقت، مع فرض كون شرط صحة صلاته الاسلام، و على فرض الاسلام يسقط هذا التكليف.

فيمكن أن يقال فى مقام دفع الإشكال: إنّ ما دلّ عليه الدليل هو كونه بعد دخول وقت مأمورا بالقضاء، غاية الأمر مشروطا بعدم اتيانه الصّلاة فى الوقت، و الاسلام الّذى هو شرط فى المامور به اى فى صحتها يجب تحصيلها فى الوقت أيضا لا بعد الوقت، و مع الاسلام فى الوقت و عدم إتيان الصّلاة فقد أوجد الشرط و يجب عليه الصّلاة بعد الوقت، فهو متمكن من امتثال التكليف القضائى، فلا يكون تكليفا بغير المقدور. و لكن بعد كون دليلنا الدال على وجوب القضاء- (و هو بعض الأخبار الوارد فى الباب من أبواب القضاء)- يدلّ على أن القضاء يجب فى طول الأداء، بمعنى أنّه من لم يصل فى الوقت يتعلق به الأمر بعد الوقت بإتيانها، أو بعد كون المكلف من المسلم و الكافر مأمورا بالصّلاة بعد الوقت بالأمر المتعلّق بهما بعد مضى الوقت لا بعد دخول الوقت، فلا يكون فى الوقت امر متعلق بالصّلاة بعد الوقت و لو مشروطا بتركها فى الوقت حتّى يقال: انّ بعد وجود امر بالصّلاة بعد الوقت بمجرد دخول الوقت، فيكون الاسلام الّذى هو شرط فى صحتها واجب التحصيل فى الوقت. و بهذا النحو يدفع الإشكال عن كون التكليف بالقضاء على الكافر يكون تكليفا بغير المقدور، بأن يقال: بأنّه بعد كون الاسلام الّذى شرط فى صحتها واجب فى الوقت، فهو إذا لم يسلم فى الوقت جعل نفسه مضطرا و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

فما قال رحمه اللّه فى توجيه دفع الإشكال يصير مجرد تصور غير قابل الانطباق مع ما يدلّ عليه الدليل فى مقام الاثبات، فلا يتم هذا التوجيه و لا يدفع به الإشكال.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۴

[الإشكال الثانى]

و أمّا ثانيا، فنقول أن ما قاله رحمه اللّه من أن الاسلام شرط فى صحتها، و لكن يجب ايجاد هذا الشرط فى الوقت لكونه دخيلا فى الصّلاة بنحو الشرط المتقدم، و لهذا قال:

يكون التكليف بالقضاء مقدورا من باب تمكنه من حفظ الشرط اى الاسلام فى الوقت، ليس فى محلّه.

لأنّ الاسلام شرط فى صحة العمل، و يعتبر وجود هذا الشرط حال العمل فيجب تحصيله حال إتيان الصّلاة فى خارج الوقت، و لا يجب ايجاده قبل ذلك فى الوقت، فالاسلام الّذى هو مقدمة لصحتها يجب ايجادها مقارنا لها بحيث تقع حال الاسلام، لا قبل ذلك فى الوقت كما توهم رحمه اللّه، و سقوط التكليف بالقضاء لو أسلم بعد الوقت لا يوجب عدم كون الاسلام بعد الوقت مقدمة لصحة العمل من باب تحصيل أن الاسلام بعد الوقت يكون سببا لانتفاء موضوع القضاء، فكيف يكون مقدمة لها و مما يتوقف العمل عليه،

لأنّ الاسلام حتّى بعد الوقت يكون شرطا فى صحتها و غير منعزل عن شرطيته لكن التكليف يسقط بالاسلام، و هذا لا يوجب عدم امكان كونه شرطا فى هذا الحال، بل القدر المسلم من مقدميته للصّلاة كونه مقدمة لها حال العمل، و كيف يمكن الالتزام بعدم كون الاسلام مقدمة للصحة بعد الوقت. «۱»

---

(۱)- (أقول: كما قلت بحضرته مد ظله العالى، ليس غرض بعض الاعاظم رحمه اللّه كون دخل الاسلام فى المكلف به اى فى صحة الصّلاة بنحو الشرط المتقدم، بل يكون غرضه أنّه بعد كون التكليف بالصّلاة بعد الوقت متوجها بالمكلف بعد الوقت مثل التكليف بالصّلاة فى الوقت، غاية الأمر أنّه مشروط بعدم إتيانها فى الوقت، و الواجب المشروط يجب حفظ ساير شروطه غير ما علق عليه الطلب، لأنّه لو كان ترك الواجب مستندا إلى غير ما علق عليه الطلب يصح عليه المؤاخذة، فيجب على الكافر أن يسلم فى الوقت مقدمة، لأنّه لو لم يسلم حتّى مضى الوقت و لم

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۵

[الإشكال الثالث و الحقّ ما قاله صاحب المدارك]

و ثالثا، على ما قاله رحمه اللّه لا بدّ من التزامه بكون الكافر عاصيا و معاقبا على ترك الصّلاة فى خارج الوقت من باب عدم إسلامه فى الوقت و ان أسلم خارج الوقت، لكونه تاركا للواجب كما ذكره فى لا يقال، و لا يتم ما قاله فى جوابه بقوله لانّا نقول بأنه مكلف فى الوقت بأحد الامرين: إمّا الصّلاة فى الوقت و إمّا الإسلام خارجه.

و يجب عليه القضاء على تقدير ترك الصّلاة فى الوقت، فلو أسلم فقد أمتثل الواجب الأولى و أتى بالفرض الاصلى.

لأنّ هذا خلاف ما قاله من كونه مكلفا فى الوقت بالقضاء أيضا بعد دخول الوقت، و ان الاسلام فى الوقت يجب مقدمة له، فإن كان الواجب عليه أحد الأمرين من الصّلاة فى الوقت أو الاسلام خارجه، فلم يجب عليه الاسلام فى الوقت مقدمة لصحة الصّلاة خارجه لأنّه على ما قال يمكن له ترك الصّلاة فى الوقت و اختيار الاسلام بعد الوقت، و لو لم يحصل فى الوقت و لم يسلم بعد الوقت فيعاقب على ترك الواجب التخييرى، لا على ترك الاسلام فى الوقت.

فتلخّص أن ما قاله رحمه اللّه فى جواب الإشكال المتقدم لا يدفع الإشكال، و العمدة فى الجواب هو ما قاله صاحب المدارك رحمه اللّه من عدم تسلم كون الكافر مأمورا

يتمكّن من اتيان الصّلاة فيصح المؤاخذة عليه، لأنّه ترك ما وجب عليه مع كونه مقدورا له باعتبار قدرته على الاسلام فى الوقت، فهو لا يقول: بان الاسلام لا يكون مقدمة لصحّة حال العمل، بل يقول: إنّه يجب حفظ هذه المقدمة بعد تعلق الوجوب لما قال فى الاصول من لزوم حفظ المقدمات المفوتة، فلا يرد عليه ما اورده مد ظله العالى ثانيا الا إن ينكر المبنى من عدم لزوم حفظ هذا القسم من المقدمات، نعم إن كان غرضه ان الاسلام بعد الوقت لا يكون مقدمة اصلا، بل المقدمة هو الاسلام فى الوقت كما يلوح من ذيل كلامه، فيرد عليه ما افاده مد ظله العالى ثانيا فتامل). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۶

بالقضاء حال الكفر، و قد ذكرنا وجها على سبيل الاحتمال فى دفع الإشكال، و لكن التحقيق للجواب كما قلنا يكون ما قاله صاحب المدارك رحمه اللّه.

ثمّ بعد ذلك نقول بأن من يترك الصّلاة فى الوقت إن كان كافرا اصليا فلا يجب عليه القضاء لو أسلم مسلّما و الاسلام يجب ما قبله.

و أمّا شمول هذا الحكم للمرتد سواء كان مليّا أو فطريّا بناء على قبول توبته أو كون عدم قبول توبته مخصوصا ببعض الآثار لا كل

الآثار حتّى عدم صحّة عبادته أو كون المرتدّ امرأة لا رجلا فغير معلوم.

فعلى هذا لو أسلم المرتد يجب عليه قضاء الصلوات الّتى تركها حال ارتداده.

و أمّا المخالف من المسلمين فلا يقضى الصلوات الّتى أخل بها حال المخالفة بعد استبصاره، بشرط إيتانها موافقا لمذهبه حال كونه مخالفا، و يدلّ عليه بعض الروايات الدالة على عدم وجوب قضاء ما أتى به من العبادات حال المخالفة الا الزّكاة.

و أمّا المخالف الّذى استبصر و لم يأت حال المخالفة صلاة اصلا أو أتى بها و لكن لا على وفق مذهبه فهو يتصور على نحوين:

إمّا أتى بها على طريق المذهب الحق اى مذهبنا.

و إمّا أتى على غير طريقه و طريقنا، فهل يجب عليه قضائها مطلقا، أو عدم قضائها مطلقا، أو التفصيل بين الصور الثلاثة.

لا يبعد وجوب القضاء على المخالف لو لم يأت بها اصلا أو أتى بها لا على طبق مذهبه و لا على طبق مذهبنا، و أمّا لو أتى بها على طبق مذهبنا بان أتى فى حال كونه

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۷

مخالفا بالصّلاة على كيفية نقول نحن بها مع تمشى قصد القربة فلا يبعد عدم وجوب القضاء عليه، لانه أتى بما هو تكليفه، و عدم كون عمله مع الولاية لا يضر بعد استبصاره، لما دل على صحة صلاته، لعدم وجوب قضائها لو استبصر، و الحال أنّه أتى بها على طبق مذهبه مع كون عمله فاقد الولاية.

[فى حكم قضاء الناصبى]

و فى حكم هذا القسم من المخالف من انتحل الاسلام أو يكون كافرا مثل الناصبى لو استبصر فحكمه حكمه.

و أمّا من ترك الصّلاة منّا فلو تركها عامدا يجب قضائها عليه مسلّما، و يدل عليه ما ورد فى النائم و الناسى بالاولوية.

و يجب قضائها على النائم و الناسى المستوعب نومه و نسيانه جميع الوقت لدلالة بعض الروايات عليه فارجع الباب ۱ من أبواب القضاء من الوسائل.

و لا يجب القضاء على الحائض و النفساء فى تمام الوقت لدلالة بعض الأخبار عليه، و كذا على فاقد الطهورين فى جميع الوقت.

و أما المغمى عليه فلا يجب عليه قضاء الصّلاة إذا كان الإغماء مستوعبا لجميع الوقت و كان اغمائه باسباب غير اختيارية لا بفعله و لا بفعل غيره، نعم يستحبّ له القضاء جمعا بين الأخبار الدالة على الأمر بالقضاء، و الأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء عليه بحمل ما دل على الأمر بالقضاء على الاستحباب بقرينة ما دل على عدم القضاء، و ما دل على القضاء فى ثلاثة ايام و عدم الوجوب فى ازيد منها، و ما دل على القضاء ليوم واحد لا أكثر، فيحمل على مراتب الفضل، فيقال:

لا يجب القضاء على المغمى عليه و لكن يستحبّ له القضاء مطلقا و استحبابه أشدّ و افضل بالنسبة إلى ثلاثة أيام، كما أنّ القضاء فى ثلاثة أيام افضل بالنسبة الى يوم

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۸

واحد، و هذا ما لا اشكال فيه.

إنما الكلام فى ما كان الاغماء بسبب من نفسه أو من غيره: أمّا إذا كان حدوثه من قبل نفسه فلا يبعد وجوب القضاء عليه و عدم شمول الأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء على المغمى عليه للمورد، لأنّ ما ذكر فى بعضها من أنّه «كلّ ما غلب اللّه عليه فاللّه اولى بالعذر» لا يشمل المورد، لأنّه ليس ممّا غلب اللّه بل بعمل نفسه.

و أمّا إذا كان بعمل غيره مثل ما إذا صار مغمى عليه بسبب دواء يداويه الطبيب فهل يجب عليه القضاء أم لا وجهان:

و حيث إن المهم المبحوث عنه فى مبحث صلاة القضاء يكون أمرين، نعطف عنان الكلام إليهما إن شاء اللّه فنقول:

[أما الأمر الثانى خصوصيات قضاء الفوائت]

[ذكر مسألتين فى أن هل يجب قضاء الفوائت فورا و هل يجب الترتيب]

اشارة

هل يجب قضاء الفوائت فورا و المبادرة إلى فعله أو لا؟ و هل يجب الترتيب فيها أم لا؟ فهنا مسئلتان:

المسألة الأولى: هل يجب المبادرة إلى فعل القضاء و إتيانه فورا

أو لا يجب ذلك؟

المسألة الثانية: هل يجب الترتيب فيه أم لا؟

و فيها جهتان:

الجهة الأولى: فى وجوب الترتيب بين الفوائت بمعنى وجوب اتيان كل فائتة حسب ترتيبها على الاخرى.

الجهة الثانية: وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة، بمعنى وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة، فنقول بعونه تعالى:

المسألة الاولى: هل يكون امر قضاء الصّلاة مبتيّا على المضايقة او المواسعة، و قد يعبر فى بعض الكلمات عن هذا النزاع بأنه: هل يكون الترتيب بين

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۷۹

الفائتة و الحاضرة أم لا؟ و عبروا عن ذلك بالمضايقة و المواسعة، فمن يقول بالترتيب يكون معناه المضايقة و من يقول بعدمه يكون معناه المواسعة.

[الأقوال فى المضايقة و المواسعة ستة]

اشارة

اعلم أن الاقوال فى المسألة على ما تتبعنا ستة:

القول الأوّل: وجوب اتيان الفائتة فورا مطلقا

يعنى المضايقة و هذا القول منسوب إلى السّيد و الشيخين و بعض آخر و ادعى بعض كون ذلك مجمعا عليه أو المشهور أو الاشهر، و ربما يكون لازم هذا القول الاشتغال باتيان الفوائت و الاشتغال عن غيرها حتّى الاكل و الشرب الا بمقدار الضرورة.

القول الثانى: عدم وجوب الفورية و كون الأمر يبنى على المواسعة مطلقا

، و هذا القول مختار الطاوس، و نسب هذا القول إلى عبيد اللّه بن على الحلبى و حسين بن سعيد من الاصحاب و بعض الفقهاء، و هو

مختار غالب المتاخرين.

القول الثالث: التفصيل بين فائتهٔ واحدهٔ و اكثر

، فإن فاتت عن المكلف صلاهٔ واحدهٔ يجب المبادرهٔ إلى قضائها و إن كان أكثر فلا.

القول الرابع: التفصيل بين فائتهٔ يوم و غيره

، فيجب القضاء فورا فى الأوّل و عدمه فى الثانى.

القول الخامس: التفصيل بين فائتهٔ واحدهٔ من يومه و غيرها

فلو فاتت عنه صلاهٔ واحدهٔ من يومه الّذى هو فيه، يجب عليه المبادرهٔ إلى قضائها و إلّا فلا.

القول السادس: بين ما إذا كان منشأ الفوت النسيان و غيره

، ففى الأوّل يجب قضائها فورا و فى الثانى لا يجب ذلك، و هذا القول محكى عن ابن حمزه فى الوسيلهٔ.
هذا كله الاقوال فى المسألهٔ، و العمدهٔ القولان الاولان، و يمكن ان يقال بكون
تبيان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۱۸۰
ساير الاقوال من الاقوال النادرهٔ، و القائل بالقول الأوّل اكثر القدماء، بل ربما لا يوجد منهم قائل بالقول الثانى، و ما قال ابن طاوس من كون القائل بالقول الثانى عبيد اللّه بن حلبى غير مسلّم.

و ما تمسک به القائلون بالمضايقهٔ امور ثلاثهٔ:

الأمر الأوّل: الفوريّهٔ و أنّه يجب اتيان ما فات من المكلف فورا

بمعنى وجوب المبادرهٔ إليها متى تذكر ترک الصّلاهٔ. و مرادهم من الفوريّهٔ إمّا يكون بمعنى كون وقت تذكر فوت الصّلاهٔ وقتا لها، فكما ان زمان الأداء وقتا لها كذلك زمان التذكر يكون وقتا لها، و يمكن ان يكون بمعنى وجوب إتيانها فى ذلك الزمان فورا لا كون هذا الزمان وقتا لها، فإن كان مرادهم الاحتمال الأوّل فلازمه كون إتيانها بعد ذلك الزمان إتيانا فى ما بعد الوقت، لأنّ الزمان الأوّل وقتا لها على الفرض و قد مضى هذا الوقت و أمّا إن كان المراد اتيانها فورا فلا يكون إتيانه بعد ذلك الزمان إتيانا لها بعد وقته.

الأمر الثانى: فى الترتيب بمعنى وجوب كون الحاضرهٔ مرتبهٔ على الفائتهٔ

فيجب أولا المبادرهٔ إليها ثمّ إلى الحاضرهٔ، و المراد من ذلک يحتمل أن يكون بمعنى شرطيهٔ الترتيب و أنّه يشترط فى الحاضرهٔ كونها مترتبهٔ على الفائتهٔ كما يشترط فى العصر تأخّرها عن الظهر، و يحتمل أن يكون المراد من الترتيب مجرد وجوب الفائتهٔ فورا لا شرطيهٔ الترتيب، فاذا وجب إتيانها فورا فيجب تأخر الحاضرهٔ من باب كون الأمر بشىء مقتضيا للنهى عن ضده.

الأمر الثالث: وجوب العدول من الحاضرهٔ إلى الفائتهٔ

لو شرع فيها نسيانا فتذكر فى أثنائها عدم إتيانه بالفائتة.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۱

و قبل الشروع فى بيان استدلال الطرفين و ما يقتضى الادلة نعطف عنان الكلام إلى ما يقتضيه الاصل بحيث لو وقعنا فى الشّك نرجع إليه.

فنقول بعونه تعالى: إن ما يقتضيه الاصل هو البراءة عما شك فيه أعنى وجوب الفورية، فإن شك فى كون زمان التذكر وقتا لها أم لا، فمعناه وجوب إتيانها فى ذلك الوقت و عدم جواز تاخيرها عنه، فهو مشكوك و الاصل يقتضى البراءة، و إن كان معناه مجرد وجوب الفورية فكذلك لأنّه يكون الشّك أيضا فى التكليف و هو مجرى البراءة.

هذا بناء على كون المحتمل الفورية باحد النحوين.

و أمّا إن كان المشكوك شرطية ذلك بمعنى كون شرط الحاضرة ترتبها على الفائتة و صار ذلك مشكوكا، فيكون مجرى البراءة أيضا لكونها من صغريات فى جزئية شيء أو شرطيته للمركب.

و كذلك لو قيل بوجوب ترتب الحاضرة على الفائتة لا من باب احتمال استفادة شرطية ذلك كما فى الاحتمال السابق، بل من باب احتمال وجوب فورية إتيان الحاضرة.

ثمّ يقال بأن مقتضى كون الأمر بالشيء مقتضيا للنهى عن ضده فيجب تاخير الحاضرة عنه، و تكون النتيجة هو تقديم الحاضرة على الفائتة.

فأيضا يقال أولا: إن وجوب فورية الحاضرة مشكوك فيدفع باصالة البراءة و ثانيا الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده.

و أمّا وجوب العدول- اعنى الوجه الثالث ممّا استند إليه القائل بالمضايقة-

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۲

فلو شك فى أنّه إذا شرع فى الحاضرة و تذكر فى أثنائها كون وقتها مشغولة بالفائتة فهل يجب العدول منها إلى الفائتة، فأيضا يكون الاصل عدم وجوب العدول، لأنّ الشك إن كان فى وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة، فيكون ذلك مشكوكا فأصالة البراءة عن وجوب المشكوك تجرى أيضا هذا حال الاصل لو شك فى احد الامور الثلاثة المتمسكة بها.

و لكن هنا اشكال فى إجراء أصالة البراءة ذكرناه فى رسالتنا الّتى كتبناها فى المواسعة و المضايقة (و أشار بهذا الإشكال صاحب الجواهر رحمه اللّه و الشيخ الانصارى رحمه اللّه فى رسالته فى المواسعة و المضايقة) و هو أنّه إذا شك فى وجوب اتيان الفوائت فورا و عدمه، فيقال: يكون المورد موردا لأصالة الاحتياط بأن يقال: بعد ما يعلم تعلق الوجوب بقضاء الصّلاة فلو أتى المكلف فى الآن الأوّل بعد ما تنجز عليه التكليف فيحصل الامتثال، و لو أخرها و لم يأت بها فورا فلو لم يقدر المكلف على امتثالها بعد ذلك فيصح بحكم العقل عقوبته، فبعد كون مصحح العقوبة موجودا فى نظر العقل فى هذا الفرض يجب عليه المبادرة باتيانها فى أوّل زمان تعلق الوجوب كى لا يقع فى عقوبة مخالفة التكليف المنجز، و ليس هذا من باب كون الامر دالا على الفورية كى يقال فى جوابه بأن الأمر لا يقتضى الفورية.

لا- يقال: بأنّه بعد كون الأمر لا يدعو الا إلى متعلقه و متعلقه ليس الا نفس الطبيعة غير مقيدة بالفورية و التراخى، و لا يكون مقيدا بوقت و زمان خاص، فالأمر لا ينبعث إلا نحو نفس الطبيعة، و العقل لا يحكم إلا بامتثال أمر المولى، و على حسب الفرض ليس أمر المولى موقتا باول زمان التذكر أو موقتا بهذا الوقت، فيكون بحكم العقل مخيرا فى ما بين إتيانه فى الوقت أو أوقات اخر، فكيف يحكم

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۳

العقل بوجوب إتيانه فى أوّل الزمان، و إلّا يصحّح العقل عقوبته.

لانا نقول: نحن لا نقول: بدلالـة الأمر على الفوريـة و لا على التوقيت باول الوقت، بل نقول: بأنّه بعد ما يعلم العبد بأن المولى طلب منه طبيعـة الصـلاة، و يعلم بـأنه لو أخّر عن هـذا الزمـان امتثال الأمر فبعـده لا يتمكن من امتثاله، أو لا يعلم بتمكنه عن الامتثال، بل يحتمل عـدم تمكنه عن الامتثال بعـد ذلك، ففى هـذا الفرض يحكم العقل بوجوب امتثاله فى أول الوقت و فورا و يصـحّح العقوبـة بتركه فى أوّل الوقت، فلو اخّر و تمكّن من امتثـاله بعـد الوقت و امتثـل فلاـ يعـاقب على ترك المـامور به لكن يحسب متجريا على مولاه و لو لم يتمكن من الامتثـال بمجرد قـدرته على امتثـاله فى أوّل الوقت يصـح بحكم العقـل عقوبته، و لأجـل هـذا نقول: بـأنّه مع الشّـك يكون مقتضى الاصل الاحتياط لا البراءة. «۱»

(۱)- (أقول- كما قلت اجمالا بحضرته مد ظله العالى- إنه مع كون الأمر متعلقا بنفس طبيعة الصّلاة فالعقل لا يحكم الا بوجوب اطاعة هذا الأمر، و على الفرض ليس الامر و لا المامور به مقيدا بالفورية حتّى يحكم العقل بمصحـحية العقوبة مع التأخير.

فقـال مـد ظله العالى: بأنّه و لو لم يكن المبعوث إليه الا نفس الطبيعـة، و لكن بعـد ما يرى العبـد أنّه لو أتى بها فورا يحصل امتثال أمر المولى، و لو أخّر يمكن تفويت غرضه فيحكم العقل باتيانه فورا و حفظ غرضه.

ثمّ اعلم أن التكليف المتعلّق بالطبيعـة بـدون تقيده بالفور و التراخى و إن كان يحكم العقل بكون المكلف مخيرا فيها بحسب الازمان، أى له أن يـأتى بهـا فى الآن الأوّل أو غيره من الآنات، و لكن المكلف تارة يـدرى بقـدرته على امتثال الأمر فى ساير الآنات مثل الآن الأوّل و بعبارة اخرى يعلم تمكنه من إتيان الصّلاة فى الآن الثانى و الثالث و الرابع مثل الآن الأوّل، و تارة يعلم عدم تمكنه فى غير الآن الأوّل من الامتثال و تارة لا يدرى بأنّه هل يتمكن من الامثال فى الآنات

اللاحقة كما يتمكن من ذلك فى الآن الأوّل أولا يتمكن من ذلك.

و يكون نظره الشـريف إلى صورتى الثانية و الثالثة على الظاهر، لأنّه فى الصورة الاولى لا يمكن أن يقال: بأنّ العقل يصحّح العقوبة مع التأخير، لأنّه لم يطلب منه الا الطبيعة و لها افراد باعتبار الازمنة، و العقل يحكم بالتخيير بينها، و على الفرض يتمكن من الامتثال فى كل الازمنة فلا يحكم العقل بلزوم الامتثال فى أول الازمنة.

و أمّا فى صورتى الثانيـة و الثالثـة، أمّا فى ما يعلم بعـدم التمكن من الامتثال فى الآنات اللاحقـة، فيقول مد ظله العالى بأن العقل يحكم بوجوب المبادرة فى هذه الصورة مسلّما لأنّه بعد ما يعلم العبد ان المولى طلب منه ايجاد الطبيعة، و يعلم أنّه لا يتمكن من الامتثال بعدا لو لم يأت به فى الزمان الأوّل فيصحّح العقل العقوبة على تركها، لأنّ العقل يحكم بلزوم الخروج عن عهدة التكليف، و هو يعلم بأنّه لو لم يأت به فورا لا يتمكن من الخروج عن عهدته.

و أمّـا فى مـا لاـ يـدرى تمكنه فى الآنـات اللاحقـة من الامتثـال أم لاـ فقـد يقال باستصـحاب حياة المكلّف فيكون أثره عـدم وجوب الفورية، لأنّه ببركة هذا الاستصحاب يكون الشخص كمن يعلم بقائه فى الازمنة اللاحقة.

و قال مد ظله العالى فى جواب ذلك: بأن الاستصحاب لا يجرى لعدم اثر له، لأنّ الشّك يكون فى وجوب البدار و عدمه و استصحاب حياته لا يثبت عدم الفورية.

و لكن أقول: بأن اصالـة السـلامة و هى أصل من الاصول العقلائية يقتضـى بقائها و يعمل بها عند الشك و مثبتها حجة أيضا، فببركتها يحكم ببقائه، فلا يكون العقل حاكما بوجوب المبادرة من باب احتمال عـدم التمكن من الامتثال فى الازمنة اللاحقة، و لو فرض حكم العقـل بمصـحّحية العقوبـة لو ترك الامتثـال فى الزمـان الأوّل و لكن لا يحكم بـذلك فى الصورة الأولى أعنى: صورة علمه ببقائه فى الآنـات اللاحقـة، ففى هـذه الصورة لا يجب على المكلف المبادرة إلى القضاء، فلا يكون الأمر مبنّيا على المضايقـة فى هـذه الصورة، فعلى هـذا لا ينتـج هذا الاصل على تقدير جريانه فى الصورة الثانية أو هى و الثالثة أعنى: فى صورة علمه بعدم التمكن من الامتثال فى غير زمان الأوّل و فى صورة شكه فى ذلك لاثبات المضايقة المطلقة، أى وجوب فورية القضاء مطلقا، لما عرفت من

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۵

هذا حال الاصل فى المسألة، اعلم أنّه كما قلنا يقع الكلام تارة فى الاقوال فى المسألة فقد عرفت أنّه بلغ ستة (بل ثمانية على ما ذكره الشّيخ الانصارى رحمه اللّه) عندنا، و الكلام يقع فى مورد الخلاف و الكلام، فمورد الكلام يكون فى جهات ثلاثة:

[يقع الكلام فى جهات ثلاث]

الجهة الأولى: فى أنّه هل يجب قضاء الفوائت فورا أو لا يجب ذلك؟

ففى هذه الجهة عندنا اقوال، و عمدتها الفورية المطلقة إمّا بنحو التوقيت بمعنى الزمان الأوّل و امثالها، و إمّا بمعنى وجوب الإتيان بها فورا لا على نحو التوقيت، و لازمه عدم اشتغال بشىء الا بقضاء الفوائت على من عليه الفوائت حتّى لتهيئة الأكل و الشرب الا بقدر الضرورة، و مقابل هذا القول عدم الفورية و كون البناء على المواسعة.

الجهة الثانية: وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة بمعنى شرطية ذلك للحاضرة

، أو بمعنى وجوب تقويم الفائتة، و لازمه عدم جواز الحاضرة قبلها، و هذه الجهة مورد الخلاف بيننا، فبعضهم قالوا باعتبار ذلك بنحو الوجوب و بعضهم بعدم وجوب ذلك و كون التقديم إمّا بنحو الاستحباب أو مجرد الجواز.

الجهة الثالثة: و هى متفرعة على الجهة الثانية و هى أنّه إذا شرع فى الحاضرة فتذكر فى أثنائها الفائتة عليه

يجب العدول منها إلى الفائتة على قول، و عدمه على قول.

و كما أن هذه الجهات الثلاثة مورد الكلام و الخلاف عندنا، كذلك يكون عند العامة، ففى الجهة الأولى قال بعضهم بوجوب الفوريّة و بعضهم بعدمه.

أن فى صورة العلم بالتمكن من الاطاعة فى الازمنة اللاحقة لا يحكم العقل بوجوب اتيانها فورا). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۶

و فى الجهة الثانية قال بعضهم بوجوب الترتيب مطلقا حتّى فى ما ضاق وقت الحاضرة، و بعضهم بوجوبه فى ما لم يتضيق وقت الحاضرة.

و فى الجهة الثالثة كلهم يقولون بعدم جواز العدول على خلاف ما عندنا، فإن أصحابنا متفقون على الجواز و إن اختلفوا بين وجوبه و عدمه، و لكنهم يقولون بعدم جواز العدول غاية الأمر بعضهم يقولون بأنّه لو تذكر فى أثناء الحاضرة فوت الفائتة يقطع الحاضرة و يشرع فى الفائتة، و بعضهم يقولون باتمام ما بيده من الحاضرة و إتيان الفائتة ثمّ إتيان الحاضرة أيضا، و لازمه إتيان صلاة الحاضرة مرّتين، و هذا قول موافق للاحتياط.

[الأخبار فى الباب]

اشارة

و أمّا الأخبار ففی طریقهم وردت بعض الروایات رواها فی نوع صحاحهم و مسانیدهم عن سبعة صحابی، فبعضهم ینقلون ما یدل على انّه یؤتی بالفائتة إذا تذكّر و بعضهم ینقلون ان النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم نام فی سفر عن الصّلاة حتّی طلع الشّمس ثمّ أتی بها، و بعضهم ینقلون أنّه اشتغل فی الخندق ففات منه صلاة على ما فی روایة، و صلوات اربع على ما فی روایة اخرى فاتی بها متی ما ذكر.
و اعلم ان ما یدلّ على أنّه یؤتی بها إذا ذكر لا یدل على الفوریة، بل الغرض اتیانها بعد تذكرها كما هو المتعارف فی مكالماتنا، فیقول أحد: انّی نسیت مثلا فعل كذا، فتقول له: لا مانع، افعله إذا ذكرت، و الغرض أنّه ما وقع شیء و یمكن إتیانه فعلا، و الشاهد على ذلك ما فی بعض الروایات المنقولة فی طرقهم من أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم بعد ما أیقظ من نومه و فات عنه صلاة الغداة أمر بالارتحال عن هذا المكان، ثمّ أتی بالركعتین، ثمّ قضاها و الحال أنّه إن كان الواجب الفوریة لا یناسب تاخیرها.
تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۷
و أمّا قضیة الخندق، فهو نقل فعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم و هو لا یدلّ على الوجوب فلو كنا فی محیط العامّة و هذه الروایات لكان الحق اختیار قول الشافعی من عدم لزوم الفوریة و عدم المضایقة، و لكن نحن بحمد اللّه- مع ما نحن علیه من الولایة و التمسك بالعترة الّتی أوصی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم بالتمسك بهم صلوات اللّه علیهم، و جعلهم عدل القرآن و حجة مثله- ففی غنی عن التمسك بما تمسكون به من الاقیسة و الاستحسانات، و العمل بقول كل صحابی و لو كان فی الكذب و الطعن فی الدین ما كان، بل نعمل بالكتاب و السنة النبویّة و اخبار اهل البیت المعصومین علیهم السّلام الّذی أمرنا رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم بالتمسك بقولهم فی الحدیث المشهور بین الفریقین، و هو قوله: انی تارك فیكم الثقلین كتاب اللّه و عترتی الخ، فالازم لنا ذكر الأخبار الواردة فی طرقنا، و كما ان الكلام فی جهات ثلاثة قدمنا ذكرها، كذلك اخبارنا تعرضت لهذه الجهات الثلاثة.
فطائفة منها متعرضة لحیث الفوریة و عدمها، و طائفة لحیث الترتیب و عدمه، و طائفة لحیث العدول.

[/ الطائفة الأولى من الأخبار متعرضة لحیث الفوریة و هی على قسمین]

اشارة

أمّا الطائفة الأولى فهی قسمان، فبعضها ما یستدل به على المضایقة و الفوریة، و بعضها على عدمها.

أمّا القسم الأوّل [ما یستدل به على المضایقة و الفوریة]

: منها فروایات:
الأولى: ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (إنّه قال: اربع صلوات یصلیها الرجل فی كل ساعة: صلاة فاتتك فمتی ما ذكرتها ادّیتها، و صلاة ركعتی طواف الفریضة، و صلاة الكسوف، و الصّلاة على المیت، هذه یصلیهنّ الرجل فی
تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۸
الساعات كلها) «۱».
و هل یستفاد من قوله (متی ما ذكرتها ادّیتها) الفوریة أم لا یدل على ذلك؟، الحق عدم دلالتها علیه، بل یدلّ ظاهر هذه العبارة على أن یحدث هذا العمل ای الصّلاة بعد التذكر و عدم بأس على صیرورتها متروكة قبل التذكر، كما هو المتعارف من هذه العبارة عندنا فی ما لو صار شخص مطالبا بعمل، فیری الآمر و الحال أنّه ینسی ان یعمل العمل فیقول: نسیته، فیقول له: ائت بها بعد التذكر، فلیس هذا الكلام إلا فی مقام ان العمل یؤتی به بعد التذكر و ما مضی مطلوبیته، و أمّا لزوم الفوریة و البدار فلا یستفاد من هذا الكلام خصوصا بعد ما نذكر ان شاء اللّه من التعبیر بهذا الكلام مع تجویز التأخیر و عدم فرض البدار كما فی الخبر الّذی یأتی ان شاء اللّه، مضافا إلی أنّه لو كان ظاهر العبارة هو ما توهّم فیكون لازمه كون زمان التذكر وقتا لها و هذا بعید.

الثانية: ما رواها حماد بن عثمان (إنّه سال أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل فاته شىء من الصلوات فذكر عند طلوع الشّمس أو عند غروبها، فقال: فليصل حين يذكر) «۲».

و وجه دلالتها مثل السابقة.

و فيه ما قلنا مضافا إلى احتمال كون النظر فيها على عدم بأس فى اتيان عند طلوع الشّمس و غروبها، فيكون الأمر فى مقام توهّم الحضر و لا يستفاد من الامر الا الجواز.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۹ من أبواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۸۹

الثالثة: ما رواها معاوية بن عمار (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: خمس صلاة لا تترك على حال: إذا طفت بالبيت، و اذا أردت أن تحرم، و صلاة الكسوف، و اذا نسيت فصلّ إذا ذكرت، و صلاة الجنازة) «۱».

الرابعة: الروايات ۵ من الباب المذكور، و هى ما رواها ابو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: خمس صلوات تصليهنّ فى كل وقت: صلاة الكسوف، و الصّلاة على الميت، و صلاة الاحرام، و صلاة الّتى تفوت، و صلاة الطواف من الفجر إلى طلوع الشّمس و بعد العصر إلى الليل). «۲»

لا يبعد كون النظر فيها إلى عدم بأس فى اتيانها فى أى وقت، فتكون فى مقام نفى توهّم الحظر.

الخامسة: ما رواها الرازى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل فاته شىء من الصلوات، فذكر عند طلوع الشّمس و عند غروبها؟ قال: فليصل حين ذكره.) «۳»

السادسة: ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور، أو نسى صلوات لم يصلها، أو نام عنها؟ فقال يقضيها إذا ذكرها فى أى ساعة ذكرها. «۴»

السابعة: ما رواها حريز عن زرارة عن أبى جعفر (و فيها قال عليه السّلام: و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداة فذكرتها، فصل الغداة أى ساعة ذكرتها و لو

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۶ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۰

بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها الخ.) «۱»

الثامنة: ما رواها يعقوب بن شعيب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتّى تبزغ الشمس، أ يصلى حين يستيقظ أو ينتظر تبسط الشمس؟ فقال: يصلى حين يستيقظ. قلت يوتر أو يصلى الركعتين؟ قال: بل يبدأ بالفريضة.) «۲»

و لا يبعد ورود الأمر مقام توهّم الخطر.

التاسعة: ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى؟ فقال إذا نسى الصّلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها.) «۳»

اعلم أن المستفاد من هذه الروايات ليس إلا بيان ان الإتيان بالقضاء يحدث بعد التذكر، و أمّا وجوب ذلك بمجرد التذكر فلا يستفاد منها، خصوصا إن قيل بأن ظاهرها التوقيت و كون زمان التذكر وقتا لها، لأنّ القائل بالفورية لا يلتزم بذلك، و الشاهد على عدم كون المراد منها هو وجوب الإتيان بها فورا بمجرد التذكر بحيث لا يعمل عملا الا ان يشتغل بها، هو ما ورد فى بعض الروايات الدالة على المواسعة من التعبير بعين ذلك، مع الأمر باتيان الصّلاة القضائية بعد فصل، و عدم لزوم اتيانها فورا كما نرى فى الرواية الثالثة، و هى ما رواها سماعة بن مهران ففيها مع قوله (يصلّيها حين يذكرها) علل ذلك بفعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم من أنّه بعد ما رقد عن صلاة

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۳ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۶۱ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۶۳ من ابواب المواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۱

الصبح حتّى طلعت الشّمس، ثمّ صلّيها حين أستيقظ، و لكنه تنحى عن مكانه ذلك ثمّ صلّى، مع ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم بعد ما تنحى عن مكانه قضاها، فهذا شاهد على أن قوله (يصليها حين يذكرها) لا ينافى مع الفصل بين التذكر و بين اتيانها.

فعلى هذا نقول: ليس لهذه الروايات ظهور فى وجوب الفورية لا فى التوقيت و كون زمان التذكر وقتا لها و لا بمعنى الفورية.

و أمّا القسم الثانى: أعنى الأخبار الّتى يستدل بها على المواسعة و عدم وجوب الفورية

نذكرها ان شاء اللّه.

الأولى: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سمعته يقول: إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ حتّى أذاه حر الشمس، ثمّ استيقظ فعاد ناديه ساعة و ركع ركعتين ثمّ صلّى الصبح، و قال: يا بلال ما لك؟ فقال بلال: أرقدنى الّذى ارقدك يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم قال: و كره المقام و قال: نمتم بوادى الشيطان. «۱»

الثانية: ما رواها الشهيد فى الذكرى بسنده الصحيح عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: قال رسول اللّه: إذا حضر وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة يبدأ بالمكتوبة. قال: فقدمت الكوفة فاخبرت الحكم بن عتيبة و أصحابه، فقبلوا ذلك منى، فلما كان فى القابل لقيت أبا جعفر عليه السّلام فحدثنى: أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم عرس فى بعض أسفاره و قال: من يكلؤنا فقال بلال: انّا، فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس. فقال: يا بلال ما أرقدك؟ فقال: يا رسول اللّه أخذ بنفسى ما أخذ بأنفاسكم. فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم: قوموا فتحوّلوا عن مكانكم الّذى أصابكم فيه

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۱ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۲

الغفلة، و قال يا بلال أذّن، فأذّن فصلى رسول اللّه ركعتى الفجر، و أمر أصحابه فصلوا ركعتى الفجر، ثمّ قام فصلّى بهم الصبح، و قال: من نسى شيئا من الصّلاة فليصلّها اذا ذكرها، فإن اللّه عز و جل يقولوا: (أقم الصّلاة لذكرى) قال زرارة:

فحملت الحديث إلى الحكم و أصحابه، فقالوا نقضت حديثك الأوّل، فقدمت على أبى جعفر عليه السّلام فأخبرته بما قال القوم. فقال: يا زرارة ألا اخبرتهم إنّه قد فات الوقتان جميعا، و أن ذلك كان قضاء من رسول اللّه.) «۱»

الثالثة: ما رواها سماعة بن مهران (قال: سألته عن رجل نسى أن يصلى الصبح حتّى طلعت الشمس؟ قال يصليها حين يذكرها، فإن

رسول اللّه رقد عن صلاة الصبح حتّى طلعت الشمس، ثمّ صلّيها حين استيقظ، و لكنه تنحى عن مكانه ذلك، ثمّ صلى.) «۲»

الرابعة: ما رواها سعيد الأعرج (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول ان اللّه أنام رسوله عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس، ثمّ قام فبدأ فصلى الركعتين قبل الفجر ثمّ صلّى الفجر) «۳» الحديث.

و هذا القسم من الأخبار لأجل كون ظاهرها مخالفا للمذهب، لا بدّ من رد علمه إلى أهله، فلا يمكن الاستدلال بها للمطلب.

الخامسة: الرواية المفصلة الّتى رواها حريز عن زرارة ففى ذيلها (قال ابو جعفر عليه السّلام: و إن خشيت ان تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصل الغداة ثمّ صل

---

(۱)– الرواية ۶ من الباب ۶۱ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۲)– الرواية ۵ من الباب ۱ من ابواب القضاء من الوسائل.

(۳)– الرواية ۲ من الباب ۲ من ابواب القضاء من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۳

المغرب و العشاء، ابدأ بأوّلهما لانّهما جميعا قضاء، أيهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قال: قلت: و لم ذلك؟ قال: لأنك لست تخاف فوتها.) «۱»

السادسة: ما رواها ابو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: ان نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء، أو نسى فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليتهما فليصلهما فإن خاف أن تفوته إحداها فليبدأ بالعشاء الآخرة، و ان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح، ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصل المغرب و يدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثمّ ليصلها.) «۲»

السابعة: ما رواها محمد بن مسلم (قال: سألته عن الرجل تفوته صلاة النهار؟ قال: يصليها إن شاء بعد المغرب و ان شاء بعد العشاء.) «۳»

الثامنة: ما رواها الحلبى (قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال: متى شاء، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء.) «۴»

التاسعة: ما رواها ابن أبى يعفور (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: صلاة النهار يجوز قضائها أى ساعة شئت من ليل او نهار.) «۵»

العاشرة: ما رواها الحسين بن أبى العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: اقض صلاة

---

(۱)– الرواية ۱ من الباب ۶۳ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)– الرواية ۳ من الباب ۶۲ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۳)– الرواية ۶ من الباب ۳۹ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۴)– الرواية ۷ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۵)– الرواية ۱۲ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۴

النهار أى ساعة شئت من ليل أو نهار كل ذلك سواء.) «۱»

و هل المراد من صلاة النهار فى الاربعة الأخيرة هو مطلق الصّلاة أعم من الفريضة و النافلة، أو خصوص النوافل أى الرواتب اليومية وجهان، و لا يبعد كون النظر فيها إلى خصوص نافلة النهار لا الفريضة.

و يستدل عليها أيضا ببعض الأخبار الّتى نتعرض لها فى طى الأخبار المربوطة باعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و عدمها الدال على جواز إتيان النافلة قبل الفريضة الفائتة، فلو كان وجوب القضاء فوريّا لا يناسب تجويز ذلك.

الحادية عشرة: الخبر الّذى رواه على بن موسى بن طاوس فى كتاب غياث سلطان الورى لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: قلت له:

رجل عليه دين من صلاة تام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح و لم يصل صلاة ليلة تلك؟ قال: يؤخّر القضاء و يصلى صلاة ليلة تلك.) «۲»

الثانية عشرة: ما عن السيّد بن طاوس أيضا فى رسالة المواسعة عن أمالى السيد أبى طالب الحسينى باسناده إلى جابر بن عبد اللّه (قال: قال رجل: يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم كيف أقضى؟ قال: صل مع كل صلاة صلاة مثلها. قال: يا رسول اللّه قبل أم بعد؟ قال: قبل). «۳»

الثالثة عشرة: خبر عمار المروى عن الذكرى و غيره (قال: قال سليمان بن

---

(۱)- الرواية ۱۳ من الباب ۳۹ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۶۱ من ابواب المواقيت من الوسائل؛ بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۳۲۷.

(۳)- بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۳۳۱.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۵

خالد لأبى عبد اللّه عليه السّلام و انا جالس: انّى منذ عرفت هذا الأمر اصلّى فى كل يوم صلاتين أقضى ما فاتنى قبل معرفتى؟ قال: لا تفعل فإنّ الحال الّتى كنت عليها اعظم من تركك ما تركت من الصّلاة.) «۱»

وجه الاستدلال أنّه عليه السّلام اعلم خطائه فى لزوم القضاء و لم يعلمه خطائه فى كيفية قضائه من إتيانه كل يوم بصلاتين، فإن كان وجوب القضاء فوريّا كان اللازم بيانه.

أقول: و فيه أنّه حيث إنّه عليه السّلام كان بسدد بيان عدم وجوب القضاء رأسا عليه، لا يلزم تخطئته فى كيفية قضائه.

الرابعة عشرة: رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة، (و فيها قال: سألته عن الرجل يكون عليه صلاة فى الحضر هل يقضيها و هو مسافر؟ قال: نعم، يقضيها بالليل على الارض، فأما على الظّهر فلا، و يصلى كما يصلى فى الحضر.)

و يستدلّ على المواسعة ببعض الأخبار الآتية ان شاء اللّه الدالة على عدم الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و جواز تقديم الحاضرة عليها، و كذلك بعض الأخبار الدالة على جواز تقديم النافلة على الفائتة فلو كان البناء على الفورية و المضايقة كان تقديم الحاضرة و النافلة عليها غير جائز.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا أولا فإن الروايات المستدل بها على المضايقة لا ظهور لها فى ذلك كما بنيا.

و ثانيا يبعّد ذلك أنّه لو التزمنا بالفورية المطلقة يلزم أن لا يشتغل من عليه

---

(۱)- الذكرى، ج ۲، ص ۴۳۲؛ الرواية ۴ من الباب ۳۱ من ابواب مقدمات العبادات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۶

الفوائت بشيء من امور الدنيا و حوائجه الا بمقدار الضرورة، و هذا ممّا يشكل الالتزام به.

و ثالثا لو فرض دلالة الطائفة الأولى على الفورية و المضايقة فبعد دلالة الطائفة الثانية على جواز التأخير و عدم الفورية، فمقتضى جمع العرفى بين الطائفتين من الأخبار، هو حمل الطائفة الأولى على الاستحباب، فتكون النتيجة فى الجهة الأولى عدم وجوب البدار و عدم

كون البناء فى قضاء الصلوات على المضايقة.

إن قلت: إن المشهور من القدماء أفتوا بذلك.

نقول: إنّه لا يستكشف من فتواهم وجود نص فى المسألة غير ما وصل بأيدينا، بل يمكن كون نظرهم فى فتواهم إلى ما وصل بأيدينا من الأخبار المستدل بها على المضايقة، و قد عرفت عدم دلالتها، فافهم.

[الطائفة الثانية ما يكون متعرضا لاعتبار الترتيب]

اشارة

و امّا الأخبار المربوطة بالجهة الثانية أعنى ما يكون متعرضا لاعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و عدم اعتباره.

أمّا ما يمكن ان يستدل بها على اعتبار الترتيب فروايات:

الأولى: ما رواها حريز عن زرارة المشتملة على فقرات و من جملتها هذه الفقرة: (و إن كنت قد ذكرت أنك لم تصل العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها، فصل العصر، ثمّ صل المغرب، فإن كنت قد صليت المغرب، فقم فصل العصر، و ان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فاتمها ركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صليت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصل المغرب و ان كنت ذكرتها و قد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۷

نسيت العشاء الآخرة حتّى صليت الفجر فصل العشاء الآخرة، و ان كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الأولى و فى الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و اذّن و اقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلى الغداة، ابدا بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء، ابدا بأولهما لأنّهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس. قال: قلت: و لم ذلك؟ قال: لانك لست تخاف فوتها.) «۱»

اعلم ان هذه الرواية تدلّ بظاهرها على أنّه لوفات عن المكلف فريضة نسيانا فتذكر نسيانها بعد دخول وقت الصّلاة اللاحقة عليها كما ترى من الامثلة المذكورة فى الرواية، ففرض فيها مثلا نسيان العصر و قد دخل وقت المغرب، أو نسيان المغرب و قد دخل وقت العشاء «۲»، و كذلك فرض نسيان العشاء و قد دخل وقت الغداة، فمن كل ذلك يستفاد ان الترتيب الّذى يدلّ عليه الرواية هو بين خصوص الصّلاة السابقة الفائتة مع اللاحقة الحاضرة فظاهر الرواية هو اعتبار الترتيب فى خصوص هذا المورد.

و لا مطلقا، فلو فرض فوت غير السابقة مثلا فات صلاة يوم السابق أو أيام السابقة فلا اطلاق للرواية يشمل هذه الصورة.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۳ من ابواب المواقيت من الوسائل.

(۲)- (اعلم ان التعبير فى الرواية بما يدلّ على كون وقت المغرب غير وقت العشاء و كذلك وقت العصر غير وقت الظهر و أن لكل منها وقتا خاصا يكون موافقا مع مختار العامة و لا يناسب ما هو الحق عندنا من كون الوقت مشترك بين الظهر و العصر، و المغرب و العشاء).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۸

و بعبارة اخرى نقول إنّه تارة يفوت صلاة و يتذكر فوتها فى وقت صلاة لا حقة عليها بحسب الوقت، فالرواية تدلّ على لزوم الترتيب بين هذه الفائتة و هذه الحاضرة.

و يمكن أن يقال: بأن مثلها ما يكون شريكتها فى وقتها مثلا نسى الظهر و العصر، فتذكر فى وقت المغرب، أو تذكر نسيان المغرب و العشاء فى وقت الغداة فكون الترتيب بمقتضى الرواية بين العصر و المغرب، و بين العشاء و الغداة معلوم، و يمكن كون هذا الترتيب بين الظهر الّتى شريكة فى الوقت مع العصر و بين المغرب، و بين المغرب الّتى شريكة فى الوقت مع العشاء و بين الغداة بقرينة قوله عليه السّلام: (و ان كانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلى الغداة ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء) كما ربّما يكون دليلا عليه الرواية ۶ من الباب ۶۲ من أبواب المواقيت من الوسائل، نذكرها ان شاء اللّه.

و تارة فاتت عن الشخص صلاة أو صلوات فى أيام سابقة مثلا قبل سنة أو اكثر، أو قبل شهر أو اكثر، فتذكر نسيانها فى سنة لا حقة أو شهر لاحق فى وقت صلاة، فهل يستفاد من هذه الرواية كون الصّلاة الّتى تذكر فى وقتها نسيان صلاة أو صلوات قبل سنة أو شهر مرتبة عليها، و أنّ بين هذا القسم من الفائتة و هذا القسم من الحاضرة ترتيب أولا.

اعلم أنّ الرواية بظاهرها لا يشمل هذا الفرض، و لا إطلاق لها يشمله إلا أن يقول احد بشمولها بإلغاء الخصوصيۀ، و إنّه لا خصوصيۀ بنظر العرف بين كون الفائتة متصلا بحسب الوقت بوقت الحاضرة الّتى تذكر نسيانها فيه أولا، بل الملاک فى هذا الحكم ليس الا مجرد كون الصّلاة الفائتة بحسب الترتيب مقدمة على الحاضرة، سواء

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۱۹۹

كان وقت كل منهما متصلا بوقت الآخر أم لا.

و فيه أن القطع بكون الملاک هذا و عدم كون خصوصية فى هذا الحكم أى لزوم الترتيب بين الفائتة و الحاضرة فى كونهما متّصلتين بحسب الوقت، لا يحصل ابدا فلا بدّ من الاقتصار بالمورد، و هو ما قلنا.

الثانية: ما رواها عمر بن أذينة عن زرارة أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام (أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور، أو نسى صلاة لم يصلها او نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها فى ایّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فاذا دخل وقت الصّلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصّلاة الّتى قد حضرت، و هذه أحق بوقتها فليصلها، و اذا قضاها فليصلّ ما فاته ممّا قد مضى). «۱»

و قوله عليه السّلام: إذا دخل وقت الصّلاة و لم يتم ما قد فاته أيضا لا يستفاد منه اطلاق يشمل لزوم الترتيب بين مطلق الفائتة و الحاضرة، و إن لم يكن اتصال بينهما من حيث الوقت، لأنّ الظاهر أو المتقين من الرواية هو صورة فوت الصّلاة لأجل فقدها الطهور أو نسيانها و تذكر ذلک فى وقت الصّلاة اللّاحقة، و من البعيد كون موردها غير هذه الصورة، فليس اطلاق للرواية بظاهرها.

الثالثة: ما رواها عبيد بن زرارة عن أبيه عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: إذا فاتتک صلاة فذكرتها فى وقت اخرى، فإن كنت تعلم انک إذا صليت الّتى فاتتک كنت من الاخرى فى وقت فابدأ بالتى فاتتک، فإنّ اللّه عزّ و جلّ يقول «أقم الصّلاة لذكرى» و إن كنت تعلم أنّک إذا صلّيت الّتى فاتتک فاتتک الّتى بعدها فابدأ بالتى أنت فى وقتها

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲ من ابواب قضاء الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۰۰

و اقض الاخرى.) «۱»

و الظاهر من هذه الرواية هو فرض فوت صلاة و تذكرها فى وقت صلاة اخرى متصلة بها، لا أنّه فات عنه صلاة و تذكر بعد أيام أو شهور أو سنين فى وقت صلاة فوتها، فلا تشمل روايات الثلاثة الّتى رواها حريز و عمر بن أذينة و عبيد عن زرارة إلا صورة اتصال وقت الفائتة بالحاضرة و عدم فصل وقت صلاة بينهما، فلو تذكر فى وقت صلاة الظهر نسيان الغداة أو فى وقت المغرب نسيان العصر او نسيان الظهر و العصر على ما قلنا من امكان شمول الرواية للشريكة فى الوقت، أو فى وقت الغداة نسيان العشاء أو نسيان المغرب و العشاء بناء على شمولها للشريكة، فلو كنّا نحن و هذه الروايات يلزم عليه الترتيب، و أمّا فى غير هذه الصورة فلا تدلّ على لزوم رعاية

الترتيب.

الرابعة: ما رواها صفوان بن يحيى عن ابى الحسن عليه السّلام (قال: سألته عن رجل نسى الظهر حتّى غربت الشمس، و قد كان صلّى العصر؟ فقال: كان ابو جعفر عليه السّلام أو كان أبى عليه السّلام يقول: إن أمكنه أن يصليها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، و إلا صلى المغرب ثمّ صلاها.) «۲»

قد يتوهم دلالة الرواية على كون الترتيب بين مطلق الفائتة و الحاضرة لا خصوص الفائتة السابقة المتصلة بالحاضرة، لأنّه مع فرض فوت الظهر و تذكر فوتها فى وقت المغرب، و عدم كون الظهر متصلة بها لفصل العصر، مع ذلك لزم رعاية الترتيب بمقتضى هذه الرواية.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۶۲ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية من الباب ۶۲ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۰۱

و لكن فيه أنّ رعاية الترتيب فى هذا المورد لا يدل على اطلاق الحكم بالنسبة إلى الفائتة المتصلة و المنفصلة، بل ربما يكون من أجل ما قلنا فى ذيل الرواية الأولى من أن المستفاد من رواية زرارة و كذا هذه الرواية هو ثبوت حكم الترتيب بين شريكة الفائتة و الحاضرة المتصلة بها كما ثبت بين نفس الفائتة و الحاضرة المتصلة بها، فكما أنّه لو تذكر فى وقت المغرب أو الغداة فوت صلاة العصر أو العشاء يلزم رعاية الترتيب من أن يؤتى أولا بقضاء العصر أو العشاء ثمّ المغرب أو الغداة، كذلك لو نسى الظهر و العصر أو المغرب و العشاء أو خصوص الظهر أو المغرب و تذكر نسيانهما بعد دخول وقت المغرب أو وقت صلاة الغداة، فهذه الرواية ممكن الحمل على هذا الاحتمال، و لأجل هذا أى كون حكم الترتيب بين الفائتة و شريكتها و بين الحاضرة اللاحقة المتصلة بها، ترى فى بعض الكلمات الاحتياط فى رعاية الترتيب فى فائتة اليوم و الليلة.

الخامسة: ما رواها ابن مسكان عن ابى بصير (قال: سألته عن رجل نسى الظهر حتّى دخل وقت العصر؟ قال: يبدأ بالظهر و كذلك الصلوات تبدأ بالتى نسيت إلا أن تخاف أن تخرج وقت الصّلاة فتبدأ بالتى انت فى وقتها ثمّ تقضى نسيت.) «۱»

و هذه الرواية لا اطلاق لها بالنسبة إلى الجهة الّتى ذكرناها فلا تدلّ على لزوم الترتيب بين كل فائتة و ان كانت منفصلة و بين الحاضرة، لأنّ المفروض نسيان الظهر حتى دخل وقت العصر، و هذا موافق مع القول بكون لكل منهما وقت خاص على خلاف مذهبنا.

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۶۲ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۰۲

و أمّا قوله عليه السّلام: و كذلك الصلوات تبدأ بالتى نسيت. فهو لا يدلّ على الاطلاق من هذا الحيث، بل يمكن أن يكون المقصود هو ما قلنا من رعاية الترتيب بين الظهر و العصر، و يكون هذا الحكم فى كل صلاة يكون من قبيلهما أعنى كل فائتة متصلة بالحاضرة و بعبارة اخرى يكون هذا الحكم فى مثل العصر و المغرب، و المغرب و العشاء و الغداة، و الغداة و الظهر لانها صلوات مثل الظهر و العصر من هذا الحيث لاتصال وقت كل منها و عدم فصل صلاة بينهما، فافهم.

السادسة: ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام من رجل نسى صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى؟ فقال: إذا نسى الصّلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها، فاذا ذكر و هو فى صلاة بدأ بالتى نسى، و إن ذكرها مع امام فى صلاة المغرب اتمها بركعة، ثمّ صلّى المغرب، ثمّ صلّى العتمة بعدها، و إن كان العتمة وحدة فصلى منها ركعتين، ثمّ ذكر أنّه نسى المغرب اتمها بركعة فتكون صلاته للمغرب ثلث ركعات، ثمّ يصلى العتمة بعد ذلك.) «۱»

و الظاهر منها هو رعايـة الترتيب بين خصوص الفائتة و الحاضـرة المتصـلة بها و قوله: فإذا ذكر و هو فى صـلاة، يمكن أن يكون المراد فى وقت صلاة.

السابعـة: ما رواها معمّر بن يحيى (قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن رجل على غير القبلة ثمّ تبينت القبلة و قد دخل وقت صـلاة اخرى؟ قال: يعيدها قبل أن يصلى هذه الّتى قد دخل وقتها الحديث.) «۲»

و هى أيضا مثل ساير الأخبار من حيث كون الظاهر أو المتقين منها اعتبار

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۶۳ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۹ من ابواب القبلة من الوسائل.

الترتيب بين خصوص الفائتة و الحاضرة المتصلتين كل منهما بالاخرى من حيث الوقت، فتحصل لك أنّه لو كنا نحن و هذه الأخبار مع قطع النظر عن المعارض، لا تدلّ الأخبار الاعلى لزوم الترتيب بين الفائتة و الحاضرة المتصلتين كل منهما بالاخرى، فافهم.

و امّا ما يستدل بها على عدم اعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة

فروايات:

الأولى: ما رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (قال: إن نام رجل و لم يصل الصّـلاة المغرب و العشاء، أو نسـى، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليتهما فليصلهما و إن خشى أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر، ثمّ المغرب، ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشـمس، و إن خاف أن تطلع الشّـمس فتفوته إحدى الصـلاتين فليصل المغرب و يدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشّمس و يذهب شعاعها، ثمّ ليصلها.) «۱»

تـدلّ على أنّه لو استيقـظ بعـد الفجر، يصـلى الفجر ثمّ مـا فـات منه من المغرب و العشـاء، بـل ربمـا يقـال كان ظاهرها وجوب تقـديم الحاضرة على الفائتة لقوله عليه السّلام:

فليصل الفجر.

الثانية: ما رواها فضالة عن ابن مسـكان عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (قال: ان نام رجل او نسـى ان يصـلى المغرب و العشاء الآخرة فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليتهما فليصلهما، و إن خاف ان تفوته إحداها فليبدأ بالعشاء الآخرة، و ان

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶۲ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

استيقظ بعـد الفجر فليصل الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع (و عن فضالـة عن ابن سـنان يعنى عبـد اللّه عن أبى عبـد اللّه عليه السّلام مثله). «۱»

و دلالتها كالسابقة.

الثالثة: ما رواها الحسن بن على الوشاء عن رجل عن جميل بن درّاج عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت له: تفوت الرجل الأولى و العصـر و المغرب و ذكرها عنـد العشاء الآخرة؟ قال: يبـدأ بالوقت الّـذى هو فيه، فانّه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صـلاة فريضة فى وقت قد دخلت، ثمّ يقضى ما فاته الأولى فالاولى.) «۲»

يحتمل أن يكون المراد هو أنّه إذا دخل وقت صـلاة فيبـدأ بها، و لكن تطبيق هذا الحكم بمورد العشاء يكون موافقا لمذهب العامة من

کون وقت العشاء غیر وقت المغرب، اللهم إلاـ أن یقال: بأن نظر الإمام علیه السّـلام لیس الاـ بیان هـذا الحکم الکلی، لا تطبیق هـذا الحکم بمورد العشاء، و سکوته عن بیان عدم کون العشاء بالنسبهٔ إلی المغرب هکـذا- لأنّ الوقت مشترک بینما علی مذهبنا- یکون من باب التقیهٔ.

و یحتمل أن یکون مورد الروایهٔ مورد تذکر فوت الأولی و العصر و المغرب فی الوقت المختص بالعشاء أی آخر الوقت، فلاجل هذا امر بأن یبدأ بالعشاء لضیق وقتها، فعلی هذا لا تکون الروایهٔ دلیلا علی عدم وجوب الترتیب،

و یحتمل ان یکون نظره علیه السّلام من قوله: یبدأ بالوقت الّذی هو فیه، إلی أنّه یأتی بکل صلاهٔ یکون الوقت وقتا لها، و یقضی بعدها بما خرج وقتها، و تکون النتیجهٔ

---

(۱)- الروایهٔ ۴ من الباب ۶۲ من ابواب مواقیت الصّلاهٔ من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۵ من الباب ۲ من ابواب القضاء من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۰۵

إتیان المغرب و العشاء فعلاـ و الابتداء بهما، و سکوته عن بیان هـذا کان لعلمه بأن السائل یعلم بکون الوقت مشترکا بینهما، فتکون الروایهٔ علی هذا دلیلا لعدم وجوب تقدیم الفائتهٔ علی الحاضرهٔ لو لم نقل بکونها دلیلا علی وجوب تقدیم الحاضرهٔ.

الرابعهٔ: ما رواها عمار بن موسی عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام (قال: سألته عن الرجل ینام عن الفجر حتّی تطلع الشّمس و هو فی سفر، کیف یصنع، أ یجوز له أن یقضی بالنهار؟ قال: لا یقضی صلاهٔ نافلهٔ و لا فریضهٔ بالنهار، و لا تجوز له و لا تثبت له و لکن یؤخّرها فیقضیها باللیل.) «۱»

تدلّ علی عدم وجوب الترتیب، لأنّه بعد عدم جواز قضاء صلاهٔ الفجر فی النهار و الفرض أنّه یأتی بالظهر و العصر فیبدأ بهما قبل قضاء الفجر، فلو کان الواجب تقدیم الفائتهٔ لما کان یقول: لا یقضی صلاهٔ نافلهٔ و لا فریضهٔ بالنهار.

و الإشکال فی الاستدلال بالروایهٔ بأن النهی عن القضاء فی النهار یکون لأجل النهی عن الصّلاهٔ فی المحمل فجواز تأخیر القضاء یکون لأجل هذا المحضور ای الصّـلاهٔ فی المحمل، غیر وارد و لا یضر بالاستدلال بها، لانّ فی تمام النهار لا یکون فی المحمل حتّی یکون النهی لأجل ذلک، و کلما یصلّ الظهر و العصر فی هذا الیوم یصل القضاء أیضا.

الخامسهٔ: ما روی عن قرب الاسناد للحمیری عن عبد اللّه بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام (قال سألته عن رجل نسی المغرب

---

(۱)- الروایهٔ ۶ من الباب ۲ من ابواب القضاء من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۰۶

حتی دخل وقت العشاء؟ قال: یصلی العشاء ثمّ المغرب. و سألته عن رجل نسی العشاء فذکر بعد طلوع الفجر، کیف یصنع؟ قال: یصلی العشاء، ثمّ الفجر. و سألته عن رجل نسی الفجر حتّی حضرت الظهر؟ قال: یبدأ بالظهر، ثمّ یصلی الفجر، کذلک کل صلاهٔ بعد صلاهٔ.) «۱»

أقول و لکن المنقول فی الوسائل فی الباب الأوّل من أبواب القضاء نقلا عن قرب الاسناد هکـذا قال: سألته عن رجل نسی المغرب حتّی دخل وقت العشاء الآخرهٔ؟ قال: یصلی العشاء، ثمّ المغرب. و قال: سألته عن رجل نسی العشاء ثمّ ذکر بعد طلوع الفجر کیف یصنع؟ قال: یصلی العشاء، ثمّ الفجر. و قال: و سألته عن رجل نسی الفجر حتّی حضرت الظهر؟ قال یبدأ بالفجر؟ ثمّ یصلی الظهر، کذلک کل صلاهٔ بعدها صلاهٔ. «۲»

فعلی هذا أمّا الفقرة الأولی فلعل وجه تقدیم العشاء کان لضیق الوقت و کون آخر الوقت مختصا بها، و فی الفقرة الثانیة علی خلاف ما نقل ابن طاوس عن قرب الاسناد امر بتقدیم العشاء، و کذلک فی الفقرة الثالثة، فالروایة علی هذا دلیل علی الترتیب.

السادسة: ما رواها الشهید فی الذکری عن إسماعیل بن جابر (قال: سقطت عن بعیر فانقلبت علی أم راسی فمکثت سبع عشرة لیلة مغمی علیّ، فسألته عن ذلک؟

فقال: اقض مع کل صلاة صلاة.) «۳»

---

(۱)- بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۳۲۲.

(۲)- الروایة ۷- ۸- ۹ من الباب ۱ من ابواب قضاء الصلوات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۵ من الباب ۴ من ابواب قضاء الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۰۷

السابعة: ما فی الفقه الرضوی (أنّه سئل العالم عن رجل نام او نسی فلم یصلّ المغرب و العشاء؟ قال: ان استیقظ قبل الفجر بقدر ما یصلّیهما جمیعا یصلّیهما، و إن خاف أن یفوت إحداهما أبدا بالعشاء الآخرة، فإن استیقظ بعد الصبح فلیصلّ الصبح، ثمّ المغرب، ثمّ العشاء قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع فتفوته إحدی الصلاتین فلیصل المغرب، و یدع العشاء الآخرة حتّی تبسط الشّمس و یذهب شعاعها، و أن خاف ان یعجّله طلوع الشّمس و یذهب عنهما فلیؤخّر هما حتّی تطلع الشّمس و یذهب شعاعها. «۱»

الثامنة: ما رواه ابن طاوس فی الرسالة عن کتاب الصّلاة للحسین بن سعید ما لفظه: صفو ان عن عیص بن القسم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل نسی أو نام عن الصّلاة حتّی دخل وقت الصّلاة اخری؟ فقال: إن کانت صلاة الأولی فیبدأ بها و إن کانت صلاة العصر فلیصلّ العشاء، ثمّ یصلّی العصر. «۲»

التاسعة: ما ذکره ابن طاوس عن کتاب الفاخر للجعفی الّذی ذکر فی اوله أنّه لا یذکر فیه الا المجمع علیه و ما صح عنده من قول الائمة إنّه قال: و الصلوات الفائتات تقضین ما لم یدخل علیه وقت صلاة، فاذا دخل علیه وقت صلاة بدء بالّتی دخل وقتها و قضی الفائتة متی احبّ. «۳»

العاشرة: ما قریب منه، و هو عبارة الفقیه حیث قال: و متی فاتتک صلاة فصلّها إذا ذکرت، فإن ذکرتها و انت فی وقت فریضة اخری، فصلّ الّتی انت فی

---

(۱)- الفقه الرضوی.

(۲)- بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۳۲۹.

(۳)- بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۳۲۸.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۰۸

وقتها، ثمّ صلّ الصّلاة. «۱»

و قال السیّد العاملی فی مفتاح الکرامة و حکی مثل هذا عن علی بن بابویه أیضا انتهی. «۲»

هذا کلّه الروایات الّتی استدل بها أو یمکن الاستدلال بها علی عدم وجوب الترتیب بین الحاضرة و الفائتة.

[الکلام فی مقام الجمع بین الروایات]

هذا كلّه حال الأخبار و بقى الكلام بعد ذلک فى تعارض كل طائفة مع الاخرى، و وجه الجمع بينهما، و ما ينبغى أن يقال فى المقام.

فنقول بعونه تعالى: هذا كله الأخبار المربوطة بالمقام و يكون التعارض بين الطائفتين: تدلّ إحداهما على الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و الاخرى على عدم وجوب ذلک.

ففى مقام رفع التعارض بينهما ما نقول؟ هل تكونان قابلين لأنّ يجمع بينهما بالجمع الدلالى إمّا بالتخيير بينهما بنظر العرف و إمّا بحمل ما دل على الترتيب على الاستحباب بقرينة ما يدل على جواز تقديم الحاضرة على الفائتة.

و إمّا أن يقال بعدم الجمع الدلالى بينهما لعدم مساعدة العرف على ذلک، فيقع بينهما التعارض، فإن كان لاحدى الطائفتين ترجيح على الاخرى فناخذ ذى المزية و نطرح مخالفها، و لو لم يكن بينهما ترجيح فيقال: إمّا بالتخيير بينهما أو التساقط على خلاف فى الخبرين المتعارضين، لا يبعد كون الترجيح مع ما يدلّ على الترتيب لكون

---

(۱)- من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۳۵۵.

(۲)- مدارک الاحكام، ج ۵، ص ۲۹۸.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۰۹

ذلک مشهورا حسب الفتوى و قلنا: بأن المراد بالشهرة الّتى هى أول المرجحات هو الشهرة الفتوائية.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه يمكن أن نجمع فى مقام الجمع الدلالى بين الطائفتين بالتخيير، بمعنى أن المكلف مخير بين الطرفين بيان ذلک أن يقال: إن الأخبار الدالة على اعتبار الترتيب ناظرة إلى بيان رفع المانع و إن كان وقتا من الاوقات- لا من جهة نفس الوقت، و لا من جهة وجود صاحبة الوقت و اشتغال الذمّة بالحاضرة- لا يكون مانعا من إتيان الفائتة.

و بعبارة اخرى يكون الأمر فيها امرا واقعا مورد توهّم الحضر، لأنّه كان بنظر السائلين باعتبار كون بعض الصّلاة فى الأوقات ممّا فيها الحضاضة و المنقصة، لأجل ما ورد من النهى فى بعض الأوقات مثل عند طلوع الشّمس و غروبها، و باعتبار كون الوقت وقتا للحاضرة و عدم الفراغة منها، فيكون الأمر باتيان الفائتة فى وقت الحاضرة و مقدما عليها لبيان رفع هذا التوهم، و ان الاشخاص لا يتخيلون عدم جواز اتيان الفائتة، فالامر فى هذا المقام لا يدل الا على مجرد الجواز، فيكون هذه الطائفة من الروايات فى مقام بيان رفع المانع، و أن كون الوقت وقتا للحاضرة و عدم اتيانها لا يكون مانعا من إتيان الفائتة.

و ما يدلّ من الأخبار على عدم اعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة تدلّ على جواز تأخير الفائتة، و كون تقديم الحاضرة على الفائتة جائزا، بل ربما يقال:

بكون تقديمها افضل باعتبار ما فى الرواية من كون صاحب الوقت أحق، فتكون نتيجة هذا الجمع هو التخيير بين إتيان الفائتة أولا ثمّ الحاضرة و بين العكس مع كون الافضل تقديم الحاضرة عليها، و هذا الجمع ممّا يساعده نظر العرف، و لم أر فى

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۱۰

الكلمات الجمع بين الأخبار بهذا النحو فى المقام.

و يظهر من بعض المتاخرين الجمع بين الأخبار الدالة على وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة و بين ما يدلّ على خلافه بحمل الأخبار الدالة على الترتيب على استحباب التعجيل فى القضاء، و ما دل على تقديم الحاضرة عليها على أن تعجيل الصّلاة فى وقت فضيلتها مستحب، لكن يكون الثانى أفضل فحمل الأخبار على وقت الفضيلة، و يكون كلامه هذا متخذا ظاهرا من الشّيخ الانصارى رحمه اللّه، و ما قلنا فى مقام الجمع أوفق بنظر العرف.

و أمّا الأخبار الدالة على المضايقة و الفورية و الأخبار الدالة على خلافها فبينهما التعارض فى بدء النظر، و لكن يمكن الجمع بينهما بحمل الأخبار الدالة على وجوب القضاء فورا على الاستحباب بقرينة الأخبار الدالة على جواز التأخير.

هـذا کله علی فرض دلالـة الأخبار المتمسک بها علی الفوریة علی هذا أی علی الفوریة، و لکن قد عرفت أنّ هذه الأخبار لا تدلّ علی ذلک، بل تـدلّ علی أن ما بعـد حـدوث التذکر بالفوت یکون زمان اتیان ما فات و قضائها، فعلی هذا لا یبقی وجه لاستحباب الفوریة أیضا فافهم.

و أمّا الکلام فی العدول من الحاضـرة إلی الفائتة لو تذکر الفائتة حین الاشتغال بالحاضرة فنقول: إنّه قد عرفت ما یدلّ علیه من الأخبار، و لکن بعد ما عرفت من عدم وجوب تقدیم الفائتة علی الحاضـرة و عدم وجوب ترتیب بینهما و أنّه یجوز تقدیم الحاضرة علی الفائتة، بل ربما یقال باستحبابه لکونها أحق بوقتها، فعلی هذا لو فرض دلالة روایة زرارة علی وجوب العدول من الحاضرة إلی الفائتة لا بدّ من التصرف فیها، لعدم وجوب ترتیب بینهما حتّی یجب العدول من اللاحقة بحسب

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۱۱

الترتیب بینهما إلی الاخری، فتکون النتیجة جواز العدول من الحاضرة إلی الفائتة.

فتحصل ممّا مر فی المباحث الثلاثة أن الحق فی المسألة الأولی أی المضایقة و المواسعة کون الأمر مبینا علی المواسعة.

و فی المسألة الثانیة أی وجوب الترتیب بین الفائتة و الحاضرة و عدمه أن الحق عدم وجوب الترتیب.

و فی المسألـة الثالثـة أی العـدول من الحاضـرة إلی الفائتـة إذا تـذکر فی اثناء الحاضـرة کون الفائتـة علی عهدته أن الحق عدم وجوب العدول، بل یجوز العدول، هذا تمام الکلام فی هذه المسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۱۳

فصل فی تتمة قضاء الصّلاة

اشارة

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۱۵

تتمة قضاء الصّلاة

هل یعتبر الترتیب بین الفوائت

اشارة

، بمعنی لزوم رعایة الترتیب بینها بترتیب فوتها، فلو فات عن الشخص صلوات یوم من الفجر إلی العشاء، فیجب فی مقام القضاء قضائها بهذا النحو: بأن یأتی أولا صلاة الفجر، ثمّ الظهر، ثمّ العصر، ثمّ المغرب، ثمّ العشاء، أو لا یجب ذلک؟

[الأقوال فی المسألة]

اعلم ان من العامـة من قـال بوجـوب الـترتیب بین الحاضـرة و الفائتـة کاحمـد، أو من قـال منهم بـذلک فی خصوص فائتـة الیوم یقول بـالترتیب بین الفوائت أیضا لکون الملاک فی وجوب الترتیب واحـدا فی کل منهما، لأنّ الملاک فی نظرهم هو کون الصـلوات مرتبة بحسب الوجوب فی صورة إتیانها اداء، فکـذلک لو کان بعضـها فائتة و بعضـها حاضـرة، أو کان کلها فائتة، و أمّا من یقول منهم بعدم وجوب الترتیب بین الفائتة و الحاضرة کالشافعی، فهو یقول بعدم وجوب الترتیب بین الفوائت أیضا.

و أمّا فقهائنا رضوان اللّه عليهم فمن يرى من القدماء تعرض لهذه المسألة كالسيد رحمه اللّه فى جمل العلم و العمل، فهو يقول: بوجوب الترتيب بين الفوائت، كما يقول:

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۱۶

بوجوبه بين الفائتة و الحاضرة، و هل يكون ذلك من باب كون الملاك فى كل من المسألتين واحدا، أو لا يكون من هذا الباب، كل محتمل ..

و يمكن كون ذلك من باب كون وجوب الترتيب فى كل من المسألتين بملاك واحد، و هو ما قلنا سابقا من أنّه كما يكون بين الصلوات ترتيب تكوينا من باب تقدم زمان بعضها على بعض- فالصّلاة الفجر مقدمة على الظهر زمانا، و الظهرين على المغرب و العشاء، لأنّ الفجر واقع فى قطعة من الزمان يكون هذا الزمان مقدما على الزمان الواقع فيه الظهرين، و كذا الظهرين بالنسبة إلى العشاءين.

هل يكون بينها ترتيب شرعا، بمعنى اشتراط كون صلاة الفجر من هذا اليوم مقدمة على الظهرين، و هما على العشاءين، أولا يعتبر ذلك؟

و الحق كما قلنا عدم كون تقدم البعض المتقدم بحسب الزمان على البعض شرطا، أو تاخر البعض للتأخر عن البعض بحسب الزمان شرطا فيه، لعدم دليل على ذلك فى غير الظهرين و العشاءين من يوم واحد، فاشتراط كون العصر بعد الظهر و العشاء بعد المغرب، قد ثبت بالدليل، و إلّا لو لم يكن دليل خاص فلا يكون مجرد تقدم بعضها على بعض بحسب الزمان تكوينا دليلا على كون ترتيب بين المتقدم بحسب الزمان على المتاخر.

و لكن يمكن أن يكون نظر القدماء من اعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة بهذا الملاك، و كذا بين الفوائت، هذا كله فى نظر القدماء رحمه اللّه.

و أمّا المتاخرون منهم مع إفتائهم بعدم وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة، قالوا: بوجوب الترتيب بين الفوائت. هذا حال الأقوال فى المسألة، و محل الخلاف فى هذه المسألة يكون فى جهات ثلاث:

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۱۷

[فى جهات ثلاث فى المسألة]

الجهة الأولى: فى وجوب الترتيب و عدمه مع علم الشخص بما فات منه

أولا ثمّ ثانيا ثمّ ثالثا و هكذا، مثلا يعلم أنّه فات منه أولا صلاة الفجر، ثمّ الظهرين، ثمّ العشاءين.

الجهة الثانية: بعد وجوب الترتيب فى صورة العلم، يقع الكلام فى وجوب الترتيب و عدمه

فى ما لا يعلم ترتيب الفوت، مثلا يعلم بأنّه فات عنه صلوات، و لكن لا يعلم أن ما فات منه أولا أيا منها سواء كان جاهلا به من أول الأمر، أو كان عالما مدة ثمّ نسى ذلك.

الجهة الثالثة: لو قلنا بوجوب رعاية الترتيب، فهل يجب ذلك فى خصوص ما إذا كان الشخص بنفسه يباشر للقضاء

و بعبارة اخرى من فات عنه يكون فى مقام القضاء، أو يجب حتّى على من يقضى عن الاخر مثل ما يقضى الولد الأكبر أو الأجير أو المتبرع فكل هذه الجهات محل الخلاف.

[فى ذكر الروايات المربوطة]

اشارة

إذا عرفت ذلك نذكر بعونه تعالى أولا روايات الباب، ثمّ ما هو الحق فى الجهات الثلاثة:

الرواية الأولى: ما رواها الحسن بن على الوشاء

عن رجل عن جميل بن درّاج عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قلت له: تفوت الرجل الأولى و العصر و المغرب، و ذكرها عند العشاء الآخرة؟ قال: يبدأ بالوقت الّذى هو فيه، فانّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاة فريضة فى وقت قد دخلت، ثمّ يقضى ما فاته الأولى فالاولى.) «۱»

وجه الاستدلال هو أنّه عليه السّلام بعد ما أمر بإتيان العشاء قال (ثمّ يقضى ما فاته

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۲ من ابواب قضاء الصّلاة من الوسائل.

الأولى فالأولى) يعنى فى فرض السائل يأتى أولا الظهر، ثمّ العصر، ثمّ المغرب فى مقام قضاء هذه الصلوات، فتدل على وجوب الترتيب بين الفوائت.

و فيه أن الأمر باتيان خصوص العشاء، و قضاء المغرب كالظهر و العصر لا ينطبق على مذهبنا من كون الوقت مشتركا بين المغرب و العشاء، و بالنسبة إلى هذه الجهة أى قضاء المغرب بعد الظهر و العصر، مخالف مع مذهبنا، و يكون حكما صادرا على وجه التقية، فلا يمكن العمل بالرواية فى خصوص كون المغرب قضاء فيبقى قضاء الظهر و العصر، و إنّه يقضيها الأولى فالاولى، و الترتيب بينهما نحن نقول به من باب وجوب الترتيب بين حاضرة الظهر و العصر، و بين المغرب و العشاء، و هذا غير وجوب الترتيب بين جميع الفوائت حتّى غير الظهرين و غير العشاءين، فما الرواية عليه- و هو الترتيب بين فائتة الظهرين- نحن نقول به، و أمّا وجوب الترتيب بين مطلق الفوائت الّذى يكون لازمه رعاية الترتيب فى مقام القضاء بين صلاة الغداة و الظهرين، و بين الظهرين و العشاءين، فى ما فات عنه أو لا صلاة غداة، الظهرين، ثمّ العشاءين، فلا تدلّ عليه الرواية. «۱»

---

(۱)- (أقول لو حملنا الرواية على ما احتملنا عند ذكرها فى طى الأخبار الدالة على عدم وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة من أن الإمام عليه السّلام قال فى مقام جواب السائل (يبدأ بالوقت الّذى هو فيه) فيمكن كون مراد المغرب و العشاء كليهما لأنّ الوقت وقتهما و لم بين ذلك صريحا تقية، فيكون على هذا الاحتمال عدم دلالته الرواية على وجوب الترتيب بين الفوائت أوضح، لأنّه على هذا يأتى المغرب و العشاء فى وقتهما، ثمّ يقضى الظهر و العصر الاولى فالاولى، و الترتيب بينهما مسلم و هذا لا يدل على وجوب الترتيب بين مطلق الفوائت، حتّى بأنّه لو فات عنه أولا صلاة ظهر، يجب أولا فى مقام القضاء قضاء الغداة، ثمّ الظهر. نعم، لو حملت الرواية على صورة

فتحصل عدم دلالة هذه الرواية على وجوب الترتيب بين الفوائت.

الثانية: ما رواها حريز عن محمد بن مسلم

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صلّى الصلوات و هو جنب اليوم و اليومين و الثلاثة، ثمّ ذكر بعد ذلك. قال: يتطهر و يؤذن و يقيم فى أولهنّ ثمّ يصلى، و يقيم بعد ذلك فى كل صلاة فيصلى بغير أذان حتّى يقضى صلاته.

وجه الاستدلال الأمر بالأذان و الإقامة فى اوّلهنّ و الإقامة للصلوات بعدها، فيستفاد من ذلك كون اللازم الشروع فى الأولى بحسب الفوت، و لهذا امر بالأذان و الاقامة قبلها.

و فيه ان ما يستفاد من الرواية هو إتيان الأذان و الإقامة فى اولهن، و أمّا لزوم الشروع أولا فى ما فات أولا، فلا دلالة لها على ذلك، و بعبارة اخرى هل يستفاد من الرواية حكمان: الأوّل وجوب الابتداء بأول ما فات من المكلف، و الثانى الأذان و الإقامة قبله، أو يستفاد حكم واحد و هو أن يؤذن و يقيم فى اولهن؟ الظاهر الثانى لأنّه قال عليه السّلام: يتطهر و يؤذن و يقيم فى اوّلهنّ.

إن قلت: إن الرواية تدلّ على أن يؤذّن و يقيم فى اوّلهنّ، و المراد من أوّلهنّ أوّلهنّ بحسب الفوت، و بعد كون الأذان و الإقامة مطلوبا فى أولهنّ بحسب الفوت

ضيق الوقت بحيث لم يكن الوقت باقيا الا بمقدار إتيان العشاء، فتدل الرواية على ما ادعى من وجوب الترتيب بين الفوائت، لأنه على هذا فات عنه الظهر و العصر و المغرب، و مقتضى قوله (ثمّ يقضى ما فاته الأولى فالاولى) هو إتيان الظهر، ثمّ العصر، ثمّ المغرب، و هذا معنى وجوب الترتيب بين الفوائت و لكن لا ـ ظهور للرواية فى هذا الاحتمال، و لم يكن هذا الاحتمال ارجح عن الاحتمالين السابقين لو لم نقل بكون كل منهما أقوى منه، فافهم). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۰

و الاقامة فى ما بعدها، فهذا يدلّ على كون المطلوب الشروع من أولهنّ بحسب الفوت.

أقول: إن الرواية ليست إلا فى مقام بيان كفاية اذان واحد فى مقام إتيان الفوائت، و ليس فى مقام بيان انّ الابتداء لا بد و أن يكون بأى من هذه الفوائت، و قوله عليه السّلام (يؤذن و يقيم فى أولهن) يمكن أن يكون أولهنّ بحسب بناء الشخص و أنّه فى ما يبتدأ به يؤذّن و يقيم، فما يبتدأ به منها فهو يصير أولهن، فلا يستفاد من الرواية أولهنّ بحسب ترتيب الفوت، فلا دلالة للرواية على الترتيب بين الفوائت.

الثالثة: الرواية المفصلة الّتى رواها حريز عن زرارة

عن أبى جعفر عليه السّلام، و الاستدلال بها للمسألة بفقرتين منها: إحداهما ذيل الرواية و هو هذا (و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصل الغداة، ثمّ صل المغرب و العشاء، ابدأ بأولهما لانّهما جميعا قضاء الخ). «۱»

وجه الاستدلال بها هو أنّه قال عليه السّلام: صل الغداة، ثمّ صل المغرب و العشاء.

و لكن قال: ابدأ بأولهما و علل ذلك بأنّه (لأنهما قضاء) فيستفاد أن الصّلاة القضائية تقتضى أن يكون الابتداء فى مقام القضاء بأولهما.

و فيه أنّه بعد ما عرفت من لزوم رعاية الترتيب بين قضاء المغرب و العشاء كما يكون الترتيب بين الأدائية منهما، لعل كون الحكم بالابتداء بأوّلهما يكون من باب كون الترتيب الشرعى بينهما، و يكون قوله (لأنهما جميعا قضاء) علّة لجواز تاخير هما جميعا، لأنّ فى الفقرة السابقة قال: (و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۳ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۱

جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابد بالمغرب، ثمّ صل

الغداة، ثمّ صل العشاء) ثمّ بعد ذلك قال (و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصل الغداة، ثمّ صل المغرب و العشاء ابدأ بأولها لانّهما جميعا قضاء) فقوله (لانّهما جميعا قضاء) يكون علّة لجواز تأخير المغرب أيضا كالعشاء لو خشى فوت الغداة، و أنّه يجوز تاخير كل منهما، لأنّ كلا منهما يكون قضاء، و بعد كونهما قضاء لا مانع من تأخير هما، فهذا دليل على عدم المضايقة فى الفوائت، فعلى هذا لا دلالة لهذه الفقرة على وجوب الترتيب بين الفوائت.

ثانيهما قوله عليه السّلام فى صدر الرواية (قال: إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأوّلهنّ، فأذن لها و أقم، ثمّ صلها، ثمّ صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة الخ). «١»

وجه الاستدلال هو أن قوله عليه السّلام (فابدأ بأوّلهنّ) يدلّ على وجوب الابتداء بأول ما فات ثمّ الأولى فالاولى.

و فيه أن هذه الرواية و إن كانت اقوى ما يمكن أن يستدل به للمسألة، و لكن مع ذلك حملها على ما استدل به بحسب ظهورها العرفى مشكل، و ليس بحيث يمكن الالتزام بالترتيب بين الفوائت بأن يؤتى بها الاولى فالاولى بهذه الرواية، لأنّ قوله (فابدأ بأولهنّ فأذن لها و أقم، ثمّ صلها) يحتمل أن يكون فى مقام بيان كون المطلوب الأذان فى ابتداء الشروع بالفوائت فقط مع الإقامة و الإقامة فقط بعدها كما قلنا فى

---

(١)- الرواية ١ من الباب ٦٣ من ابواب مواقيت الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ٢٢٢

الرواية السابقة، و بيان (فابدأ بأوّلهنّ) يكون توطئة للحكم بأن (أذن لها و أقم) و أنّ الشروع فى ما تجعله الأوّل أى فى الصّلاة الّتى تبدأ بها بحسب بنائك، و قبلها أذّن و أقم فلا ظهور للرواية فى أن تكون فى مقام بيان حكمين: الابتداء بأول ما فات، ثمّ الاذان و الاقامة قبلها.

مضافا إلى أن الرواية لا تدلّ على الترتيب مطلقا حتّى فى ما بعد الأولى، لانه لو فرض دلالتها على ما توهم، تدلّ على أنّه يلزم الابتداء باول فائتة فاتت من الشخص، و أمّا بعدها يجب الابتداء بما فات بعد الأولى و هكذا، فلا دلالة للرواية على ذلك، فالدليل أخصّ من المدعى، فظهر من ذلك كله أن الاستناد فى هذا الحكم على مجرد هذه الرواية مع ما فيها من الإشكال مشكل، هذا حال الروايات و مقدار دلالتها.

[توضيح الجهات الثلاثة فى ضوء الروايات]

اشارة

اذا عرفت ذلك فنقول: كما قلنا إن الكلام فى مسئلة وجوب الترتيب بين الفوائت يقع فى جهات ثلاث:

فإذا نقول:

أمّا الجهة الأولى: فهل يجب الترتيب بين الفوائت فى صورة العلم

بترتيب الفوت أم لا؟ فإن قلنا بدلالة صدر رواية زرارة- و هى الرواية الثالثة من الروايات الثلاثة المتقدمة- فقدر المتيقن منها هو هذا المورد أعنى صورة العلم بالترتيب.

أمّا الجهة الثانية: أعنى صورة الجهل بترتيب فوت الفوائت

، فلو فرض دلالة رواية زرارة المتقدمة على وجوب الترتيب فى صورة العلم، هل تدلّ على وجوبه فى صورة الجهل بالترتيب أم لا؟

اعلم أنّه كما قلنا سابقا تارة نقول: بأن منشأ فتوى المشهور من القدماء

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۳

رضوان اللّه عليهم بوجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و بين الفوائت هو استكشاف شرطية تقدم كل من الحواضر على الآخر بحسب تقدمه فى الزمان، بل يقال بأنّه بعد ما نرى من تقدم بعض الصلوات على بعض اخرى تكوينا، و تأخر بعضها من بعض تكوينا، باعتبار وجوب بعضها فى زمان متقدم على زمان وجوب بعض آخر- فالصّلاة الغداة الأدائية من اليوم متقدمة تكوينا على الصّلاة الظهرين- من هذا اليوم بحسب الزمان، و الظهران متأخرتان عنها بحسب الزمان، و هكذا العشاءين بالنسبة إلى الظهرين، نستفاد ترتيبا شرعيّا بينها، و كون تقدم المتقدم بحسب الزمان شرطا فى المتأخر، فصلاة الظهر من شرائطها كونها بعد الغداة، و كذا العصر بالنسبة إلى الظهر، و كذا المغرب و العشاء بالنسبة إلى الظهرين، و هكذا كل صلاة متقدمة زمانا على الصّلاة المتاخرة عليها زمانا وجودها شرط للمتأخرة.

فاعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و بين الفوائت يكون لأجل اعتبار ذلك فى أصل الصلوات أى فى الحواضر، فحيث كانت كل صلاة حاضرة متأخرة مشروطة بوجود الحاضرة المتقدمة بحسب الزمان عليها، فاذا صارت بعض الصلوات فائتة و بعضها حاضرة تجب رعاية هذا الترتيب، و كذا لو صارت كلها فائتة يجب رعاية هذا الترتيب بينها.

فعلى هذا و إن كان الحكم بوجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة، أو بين الفوائت للروايات المتقدمة يكون بحسب مقام الأثبات، و لكن فى مقام الثبوت يكون هذا الحكم بملاك واحد، و هو اشتراط ترتب الصّلاة المتاخرة زمانا على المتقدمة زمانا شرعا، كما تكون متأخرة على المتقدمة عليها تكوينا.

فإن قلنا بهذا و كون منشأ اعتبار الترتيب بملاك واحد، و هو ما قلنا، فيمكن

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۴

أن يقال فى مقام الجهل بترتيب الفوائت باشتراط الترتيب، و لزوم رعاية هذا الشرط أيضا مثل ما إذا علم الترتيب، لأنّ فى كون الصّلاة المتاخرة مشروطة بالمتقدمة عليها زمانا لا فرق بين العلم بالترتيب و عدمه، و لا يرى فى نظر العرف دخل فى خصوصية العلم، بل يرى أن المناط و الملاك هو كون المتقدم شرطا فى المتاخر، سواء كان الشخص عالما بكون ما هو المتقدم و ما هو المتاخر، أو كان جاهلا بذلك.

و ربما يقال بمنع ذلك و عدم وجوب ذلك إلا فى صورة العلم بالترتيب.

و أمّا لو لم نقل بهذا المبنى من كون وجه اعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و بين الفوائت هو كون الصّلاة المتقدمة زمانا، شرطا للمتأخرة زمانا كما هى متقدمة عليها تكوينا، بل قلنا بعدم وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و ان قلنا بوجوب الترتيب فنقول بذلك تعبدا من باب دلالة دليل خاص، و هو صدر رواية زرارة المتقدمة، فنقول: بأن ما دل عليه رواية زرارة على فرض دلالتها هو الأمر بالابتداء بأولاهن، و ظاهرها هو صورة العلم، لأنّ فى صورة العلم يعلم ما هو المبتدأ، فيصح أن يقال (ابدأ باوّلهنّ) فلا تشمل الرواية إلّا الصورة العلم بما هو الأوّل ففى هذا الفرض اعتبر الترتيب، و أمّا فى غيره فلا.

إن قلت: بأنّه و إن فرض كون المفروض فى الرواية صورة العلم بالترتيب، و لكن يمكن أن يقال بشمولها لصورة الجهل به أيضا من باب الغاء الخصوصية و ان العرف يلغى خصوصية العلم و لا يرى فرقا بين صورة العلم و صورة الجهل.

نقول: بأنّه ليس الأمر هكذا، و بعد كون الحكم بالترتيب بين الفوائت مجرد وجود دليل تعبدى عليه، كما هو كذلك على هذا المبنى، فقدر المتيقّن منه صورة دلالة

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۵

الدليل، و ربما يكون للعلم خصوصية، فلا يلغى العرف خصوصية العلم، فلا يتعدى منه إلى صورة الجهل بالترتيب، و الفرق بين هذا

المبنى و المبنى الأوّل هو أنّه على المبنى الأوّل قلنا بانا نكشف فى مقام الثبوت ملاكا و هو كون الصّلاة المتقدمة بحسب الزمان شرطا فى المتاخرة زمانا، و لهذا قلنا بأنهم قالوا باعتبار الترتيب بين الصلوات الحواضر و بين الفائتة و الحاضرة، و بين الفوائت، ففى هذا الملاك يمكن أن يدعى عدم فرق فى وجوب الترتيب بين الفوائت بين العلم بالترتيب و جهله. «۱»

و أمّا الجهة الثالثة: و هى أنّه لو قلنا باعتبار الترتيب فى صورة العلم به أو مطلقا فهل يجب ذلك على القاضى عن الغير أم لا؟

مثلا لو كان القاضى الولد الأكبر، أو متبرع يتبرع عن الميت، أو أجير استاجره شخص للقضاء عن الميت صلاته، فهل يجب عليه رعاية الترتيب أم لا؟

اعلم أن للمسألة صورا:

---

(۱)- (أقول: و لكن الفرق من هذا الحيث بين المبناءين مشكل إذ على المبنى الأوّل و لو أستفيد كون وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة، و كذا بين الفائتة بملاك واحد، و هو كون الترتيب واجبا بين الصلوات الحواضر و لكن مع ذلك هل يكون بنحو الشرطية الواقعية او العلمية، فإن كان على سبيل شرطية الواقعية يجب الترتيب حتّى فى صورة الجهل به، و أمّا إن كان على سبيل الشرطية العلمية فتكون فى خصوص صورة العلم بالترتيب فمن مجرد استفادة شرطية الصّلاة المتقدمة زمانا للمتأخرة زمانا لا يستفاد كون الشرطية الشرطية المطلقة حتّى فى حال الجهل بالترتيب، و كذا الأمر على المبنى الثانى، فلا بدّ من استفادة الشرطية من الرواية الدالة على أنّه ابدأ بأولهن، فيقع الكلام فى أنّه بعد كون ظاهر الرواية خصوص صورة العلم بالترتيب، فهل يمكن الغاء خصوصية العلم بدعوى عدم الفرق فى نظر العرف بين العلم بالترتيب و جهله أولا فلا فرق فى هذا الحيث بين المبناءين). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۶

اوّلها: فرض صورة علم كل من الميت و القاضى عنه بالترتيب.

ثانيها: فرض جهل كل منهما به.

ثالثها: فرض علم الميت و جهل القاضى به.

رابعها: العكس.

فنحن نتكلم فى الصورة الأولى و يظهر منها حال ساير الصور لو لم نقل بوجوبه فى الصورة الأولى.

فنقول بعونه تعالى: استدل على عدم وجوبه أولا بالأصل و به استدل الكاشف الغطاء رحمه اللّه «۱» على عدم وجوب رعاية الترتيب على القاضى عن الغير، لأنّ الشك يكون فى الشرطية شيء بشيء فيكون مجرى البراءة.

و ثانيا بأن رعاية الترتيب مع الجهل يوجب الحرج.

و استشكل على ذلك بأنّ الاصل يكون فى صورة عدم الدليل و معه لا وجه للأصل، و يدل على اعتباره أنّه يجب على القاضى عن الغير قضاء الميت، و على الفرض بعد ما لم يأت الشخص بصلاته فى الوقت صار قضاء، و بعد ما صار قضاء كان الواجب عليه قضاء ما فات من صلواته مع رعاية الترتيب، فاذا مات و لم يقضها، فمن يقضى عنه الصلوات لا بد و أن يقضيها كما كان واجبا عليه، فيجب عليه قضائها عنه مع الترتيب المعتبر، هذا حاصل ما ذكره صاحب الجواهر رحمه اللّه. «۲»

و استشكل على ذلك الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه بأن الواجب على القاضى

---

(۱)- كشف الغطاء، ص ۲۷۰.

(۲)- جواهر الكلام، ج ۱۳، ص ۳۰- ۲۵.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۷

عن الميت هو قضاء ما فات عن الميت أى ما تركه من الصلوات فى وقتها، فإذا تركها صار قضاء و يجب قضائها عنه، فالقاضى يقضى ما فات من الصّلاة أى ما فات فى وقتها، لا أنّه يقضى قضاء الصلوات، و بعبارة اخرى بعد ما فاتت الصّلاة فى وقتها فتارة يقضيها نفس الشخص الّذى فاتت عنه، و تارة يقضيها غيره عنه، لا أنّه بعد ما فاتت الصّلاة يتعلق قضائها بالشخص، ثمّ لو لم يأت بها حتّى مات يقضى القاضى عنه القضاء الّذى بذمة الشخص، فيكون صلاة القاضى عنه قضاء قضاء صلاته.

فعلى هذا نقول: المطلوب عن القاضى هو قضاء الصّلاة الّتى فات عنه، و الصلوات الّتى فاتت عنه غير مشروطة بالترتيب، لأنّ من لا يقول بما قاله القدماء رحمه اللّه من كون الترتيب بين الحواضر، و قال بما قاله المتأخرين من وجوب الترتيب بين الفوائت فقط، فلا يجب الترتيب بين الحواضر، فما فات عن الميت هو صلوات بدون تقيد تقدم بعضها على بعض، فبعد ما فات فالمطلوب من القاضى عنه قضاء ما فات من الصلوات، و هى غير مشروط بالترتيب على الفرض.

نعم، لو كان المطلوب عن القاضى قضاء قضاء الميت كان لدخل هذا الشرط وجه، إذ على هذا الفرض تعلق بالميت قضاء الصلوات مشروطة بالترتيب، و هذا القضاء انتقل على عهدة القاضى عنه بكيفية تعلقه بالميت، فقد تعلق به مع شرط الترتيب، فيجب على قاضى عنه كذلك.

و لكن المطلوب ليس إلا قضاء ما فات عنه، لا قضاء قضاء صلواته، و بهذا البيان صار فى المصباح بسدد أن الترتيب غير واجب على القاضى عن الغير. «۱»

---

(۱)- مصباح الفقيه، كتاب الصّلاة، ص ۶۱۱.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۸

و لكن فيه ان ما قاله رحمه اللّه يتم لو لم يكن فى البين رواية زرارة المتقدمة الدالة على وجوب الابتداء باوّلهنّ و بعد ورود هذا الدليل نقول: بأن موردها و إن كان الخطاب على نفس من فات عنه صلوات و خوطب- (ابد بأولهن) إلا أن خصوصية كون القاضى نفس المكلف الّذى فات عنه ملغى بنظر العرف، فتشمل الرواية ما إذا كان الغير قاضيا عن المكلف بعد موته، لأنه يقضى عنه و يعمل عمله، فهو هو فى إتيان القضاء، فقوله (ابدأ بأولهن) يشمل القاضى عن الغير بإلغاء الخصوصية بنظر العرف، و قد اشار بما قلنا من الإشكال فى كلام صاحب المصباح نفسه فى المصباح أيضا. «۱»

[فروع المسألة]

[الفرع الأول حول بعض العلم الإجمالى فى الفائتة]

فرع: قد عرفت ممّا مر فى طى المباحث المتعلقة بوجوب الترتيب بين الفوائت و عدمه، أن الدليل عليه هو رواية زرارة على فرض دلالتها و غمض العين عما قلنا من عدم دلالتها مطلقا حتّى على وجوب الابتداء باول ما فات و عدم دلالتها على وجوب الابتداء بغير الصّلاة الفائتة أولا الأولى، فالاولى لا تدلّ إلّا على وجوب

---

(۱)- (أقول: لم يتعرض سيدنا و استادنا الاعظم مد ظله العالى لبيان حكم الصور المتقدمة إلا صورة واحدة، و هى ما إذا كان من فات عنه الصلوات و القاضى عنه كلا هما عالمين بالترتيب، و أمّا إذا كانا كلاهما جاهلين أو أحد هما جاهلا و الآخر عالما فلم يتعرض لهما.

فاقول: أمّا إذا كانا كلاهما جاهلين فإن قلنا بعدم وجوب الترتيب على الجاهل، فلا يجب فى الفرض على القاضى، و ان قلنا بوجوب

الترتيب على الجاهل فيجب على القاضى لما قلنا من الغاء خصوصية كون المباشر القضاء الشخص من رواية زرارة، و أمّا إن كان القاضى عالما و من فات عنه الصّلاة جاهلا- بالترتيب، فيجب رعايته لكون رواية زرارة شاملا له، و إن كان الميت عالما و القاضى جاهلا، فإن قلنا بوجوبه على الجاهل فأيضا يجب عليه، لأنّه المكلف برعاية الترتيب لشمول رواية زرارة له بإلغاء الخصوصية و إن لم نقل بوجوبه على الجاهل، فلا يجب على القاضى رعاية الترتيب، لأنّه على هذا لا تدلّ رواية زرارة على وجوب الابتداء باوّلهنّ إلا فى فرض العلم بما هو الأوّل فافهم) (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۲۹

الترتيب فى خصوص صورة العلم بالترتيب، و أمّا مع الجهل به ففيما لا يعلم به أصلا فالرواية لا تشمله، نعم فى ما إذا علم بالترتيب أوّلا ثمّ نسيه، فقد يقال بشمول الحكم أعنى وجوب الترتيب له أيضا.

إذا علم الشخص بأنّه فات عنه إحدى الصلوات من خمسة صلواته اليومية، بأن يعلم إجمالا بأنّه فات عنه إمّا صلاة الغداة، أو الظهر، أو العصر، او المغرب، أو العشاء من ذلك اليوم، فهل يجب عليه أن يصلى خمس صلوات كما نسب إلى أبى الصلاح فى الكافى، و ابن حمزه فى الوسيلة، أو يكفى فى امتثال الأمر القضائى الإتيان بصلوات ثلاث: ركعتين، و ثلاث ركعات، و اربع ركعات كما هو المشهور.

اعلم أنّه بعد العلم الإجمالى بوجوب صلاة عليه، لعلمه بفوت صلاة منه، فلو أتى بصلوة واحدة ركعتين، و واحدة ثلاثة، و واحدة أربع ركعات فقد حصل الامتثال، لأنّه إن كانت الفائتة الغداة فقد أتى بركعتين، و إن كانت المغرب فقد أتى بثلاث ركعات، و ان كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد أتى بصلوة مشتملة على أربع ركعات.

و الإشكال فى ذلك من باب انّه بأى منها يقصد التقرب أوّلا.

و بعدم تعيين المامور به، و الحال أن قصد التعيين لازم حتّى يصير الفعل الخارجى معنونا بعنوان المامور به ثانيا.

لا وجه له، لأنّه يقصد التقرب و الامتثال بهذه الصلوات لأنّ داعيه ليس إلا مطلوب المولى فقط، فهو يأتى بها بهذا الداعى.

و أمّا قصد التعيين فحيث يقصد بهذه الصلوات الثلاثة ما هو المأمور به فى الواقع فمع هذه الاشارة ينطبق العمل الخارجى مع ما هو عنوان المامور به واقعا.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳۰

و يمكن أن يكون وجه قول أبى الصلاح و ابن حمزة بلزوم إتيان خمسة، هو لزوم قصد التعيين، و لا يمكن بأربع ركعات واحدة قصد الظهر و العصر و العشاء، لا أن يكون وجه قولهم لزوم الجهر و الاخفاف، و إلّا كان المناسب أن يقول بأربع صلوات: ركعتين، و ثلاث ركعات، و أربع ركعات للعشاء، و يكفى أربع ركعات للظهر و العصر.

و يدلّ على هذا الحكم أى على ما أفتى به المشهور روايتان:

الأولى: ما رواها على بن اسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: من نسى من صلاة يومه واحدة، و لم يدر أىّ صلاة هى، صلّى ركعتين و ثلثا و أربعا). «۱»

و على بن اسباط و إن كان فتحيا إلّا أنّه معتمد عليه فى نقله، و المراد من غير واحد من أصحابه يكون على الظاهر من مشايخه الذين يروى عنه.

الثانية: ما رواها احمد بن أبى عبد اللّه البرقى فى المحاسن عن أبيه عن العباس بن معروف عن على بن مهزيار عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث (قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى من الصلوات لا يدرى أيّتها هى؟ قال: يصلّى ثلاثة و أربعة و ركعتين، فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء كان قد صلّى اربعا و ان كانت المغرب أو الغداء فقد صلّى). «۲»

و هذه الرواية مرفوعة لأنّ الحسين بن سعيد رفعه و الفاصلة بينه و بين

(۱)- الروایهٔ ۱ من الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۱ من الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۳۱

أبی عبد اللّه علیه السّلام رجلان لفصل طبقتین، و علی أیّ حال تدلّان الروایتان علی الحکم و لسانهما واحد إلّا أن فی روایهٔ المحاسن ذیل بیّن فیه وجه الحکم بکفایهٔ صلوات ثلاث، و یمکن أن یکون هذا الذیل أی (فان کانت الخ) من الراوی أو من صاحب المحاسن و یجبر ضعفهما عمل المشهور بهما.

اعلم أنّه یمکن أن یقال: بکونه علی القاعدهٔ، لأنّه بإتیان رکعتین، و ثلاث رکعات و أربع رکعات یحصل الامتثال المعلوم بالاجمال، لما قلنا من عدم إشکال من حیث تحقق القربهٔ و قصد التعیین، لأنّه یصح قصد التقرب و قصد التعیین بنحو الاشارهٔ.

نعم یبقی الإشکال من حیث شرطیهٔ الجهر و الاخفات و أنّه بأربع رکعات مع اعتبار ذلک لا یتحقق الامتثال، لأنّه إن کان ما فات هو العشاء یلزم الجهر و إن کان الظهر أو العصر یجب الاخفات، فان جهر فی هذه الأربعهٔ فربما کانت الفائتهٔ الظهر أو العصر و إن أخفت فیها فربما کانت الفائتهٔ العشاء، فلا یحصل القطع بامتثال المعلوم الإجمالی إلا أن یقال: بأن الدلیل الدال علی الجهر فی العشاء و الاخفات فی الظهرین لا یشمل هذه الصورهٔ الّتی لا یدری أن الواجب علیه العشاء أو الظهران، و علی کل حال إن کان الحکم علی القاعدهٔ فهو، و إلّا فقد دلت الروایتان علیه، و ضعفهما یجبر بعمل الأصحاب، فلا إشکال فی البین.

ثمّ إنّه لو فات عنه صلاهٔ من صلوات یومه و هو مسافر فهل یکفی رکعتان و ثلث رکعات فی مقام امتثال المعلوم بالاجمال أم لا یکفی، بل لا بدّ من الإتیان بخمس صلوات.

الحق کفایهٔ رکعتین و ثلث رکعات، أمّا إن کان الحکم علی القاعدهٔ فواضح،

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۳۲

لأنّه إن فات عنه المغرب واقعا فقد أتی بثلاث رکعات و إن فات الغداهٔ، أو الظهرین، أو العشاء فحیث إنّه مسافر فحیث علیه رکعتان للظهرین و العشاء کالغداهٔ، فإتیانه برکعتین محقّق للامتثال.

و إن لم یکن الحکم علی القاعدهٔ فمن الروایتین المتقدمتین یستفاد ذلک بإلغاء الخصوصیهٔ، لأنّ ملاک الحکم فیهما معلوم و هو تحقق الامتثال برکعتین و أربع رکعات و ثلاث رکعات فی الحضر فیکفی رکعتان فی السفر من باب حصول الامتثال به، فافهم.

ما فات عن الشخص من الصلوات فی الحضر یقضیها کما فات و إن کان یقضیها فی السفر، و ما فات عنه فی السفر یقضیها کما فات و إن کان یقضیها فی الحضر، فلو فات عنه الظهر مثلا فی الحضر یقضیها أربع رکعات و إن کان یقضیها فی السفر، و لو فات عنه الظهر فی السفر یقضیها رکعتین و إن کان یقضیها فی الحضر، و هذا الحکم و إن کان فیه خلاف عند العامّهٔ و لکن لا یکون فیه خلاف عندنا فتوی، و یدل علیه بعض النصوص، فارجع الباب ۶ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل، فهذا الحکم فی الجملهٔ لا یکون محل کلام، إنما الکلام فی البعض الفروع فرع علیه صاحب الجواهر رحمه اللّه، و بعضها غیر مربوط بالمقام.

فنذکر بعض الفروع إن شاء اللّه:

الفرع الأوّل: هل یکون المساوات بین الفائتهٔ و قضائها من حیث السهو أم لا؟ مثلا لو کان الشخص إذا صلّی فی الوقت و نسی سجدهٔ واحدهٔ مثلا کان حکمه إذا مضی محلّه قضائها بعد الصّلاهٔ، فهل یجب فی مقام القضاء لو ترک فی صلاته سجدهٔ واحدهٔ أن یقضی السجدهٔ بعد الصّلاهٔ، أو لا یکون کذلک.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۳۳

الحق التساوی بینهما فی هذه الجهات، لأنّ أحکام السهو احکام للصّلاهٔ سواء صلّی فی الوقت أو خارجه، لأنّ اطلاق هذه الادلهٔ کما

يشمل حال الأداء يشمل حال القضاء، و مثل هذا الفرع غير مربوط بالمسألة المتقدمة أى مراعات القصر و الاتمام فى مقام قضاء الفائتة.

الفرع الثانى: لو فات عن الشخص صلاة اضطرارية

، بمعنى أن صلاة فاتت عنه فى وقت كانت وظيفته الصّلاة، قاعدا أو مضطجعا، أو مستلقيا فهل يجب فى مقام القضاء قضائها قاعدا، أو مضطجعا أو مستلقيا، أو يجب عليه فى مقام القضاء الإتيان بصلوة تامة من حيث الأجزاء و الشرائط أى الصّلاة الكامل المختار.

وجه دعوى قضائها على كيفية فاتت، هو وجوب قضائها كما فاتت لدلالة النبوى و بعض الروايات الواردة فى وجوب قضاء ما فات سفرا ركعتان، ما و فات حضرا، أربع ركعات، لدلالته على وجوب القضاء كما فات.

و لكن الالتزام بذلك غير ممكن كما ادعى الاجماع على وجوب قضائها بالنحو الصّلاة الكامل المختار.

الفرع الثالث: إذا فات عن الشخص صلاة ظهر مثلا حال الخوف

، فهل يجب قضائها ركعتين لكون الواجب حال الخوف ركعتين، أو يجب عليه اربع ركعات؟

اعلم أن النزاع يكون فى ما يكون مورد صلاة الخوف إلى ما دون المسافة الشرعية الموجبة للقصر، لأنّ مع فرض كون مورده فى السفر الشرعى فهو مسافر و أيضا يعتبر أن تكون الوظيفة حال الخوف الصّلاة الجماعة، حتّى يفرض كون تكليفها حال الفوت ركعتين، أو نختار فى صلاة الخوف بكون الوظيفة للمنفرد أيضا

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳۴

ركعتين على خلاف فيه، ففى الصورتين يقع الكلام فى أنّه بعد كون وظيفته حال الفوت ركعتين للظهر و العصر و العشاء، و فرض فوتها فهل يجب قضائها ركعتين أو اربع ركعات؟

وجه كون قضائها ركعتين هو التمسك بالنبوى «۱» (من فاتت فريضته فليقضها كما فاتته) و بعض الروايات الواردة فى وجوب قضاء ما فات حضرا أربع ركعات و إن كان مسافرا، و ما فات سفرا يقضيها قصرا و إن كان حاضرا لا يزيد و لا ينقض، فيقال بأنّه يستفاد منها كون الوظيفة رعاية الكمية فى مقام القضاء مع ما فات عنه.

وجه وجوب قضائها تماما هو أن الدليل ورد فى خصوص المسافر و الحاضر، و أن قضاء صلاة الحاضر هو التمام و إن كان فى السفر و قضاء ما فات حال السفر هو القصر و ان قضاه فى الحضر، و فى بعض الروايات المربوطة بالمقام المذكورة فى الباب ۶ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل، منها ما عن زرارة قال فيها: (يقضى ما فاته كما فاته ان كانت صلاة السفر أداها فى الحضر مثلها الخ «۲». و رواية موسى بن بكر عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إذا نسى الرجل صلاة أو صلّها بغير طهور و هو مقيم أو مسافر، فذكرها فليقض الّذى وجب عليه، لا يزيد على ذلك و لا ينقص منه الخ). «۳»

قال: (يقضى ما فاته كما فاته) أو (فليقض الّذى وجب عليه لا يزيد على ذلك و لا ينقص) فلا يتعدى من موردها إلى غيره بإلغاء الخصوصية، لأنّه ربّما يكون فى

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶ من ابواب قضاء الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۶ من ابواب قضاء الصّلاة من الوسائل.

(۳)- غوالى اللئالى، ج ۲، ص ۵۴- ۱۴۳، ج ۳، ص ۱۰۷، ص ۱۵۰.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳۵

خصوص السفر خصوصيّة امر يوجب القصر و ليست هـذه الخصوصيـة فى صلاة الخوف، مضافا إلى أن قوله عليه السّلام فى رواية حريز عن زرارة (يقضى ما فاته كما ما فاته) أو فى النبوى (فليقضها كما فاتته) على فرض حجية الثانية، يكون النظر إلى بيان أن القضاء يكون كما فاتته من حيث أنواع الصّلاة مثل المسافر و الحاضر، فحيث انّها نوعان فيقال (اقضها كما فاتتك) أى مثل النوع الّذى فاتتك من كونك مسافرا أو حاضرا، و صلاة الخوف ليس فردا او نوعا فى قبال فرد آخر او نوع آخر.

و لو قيل بكون قوله (كما فاتته) دالّا على كون القضاء مثل الأداء من حيث الكمية و الكيفية فلا بدّ من الالتزام بأنّه لو فات عنه صلاة الخوف فى حال لا يجب عليه بعض الأجزاء و الشرائط، فلا يلزم فى مقام القضاء هذه الأجزاء و الشرائط، أو لو فات عن الشخص صلاة الغرقى فكان الواجب قضائها كذلك.

و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فتكون النتيجة أن الالتزام بكون الواجب على من فات عنه صلاة الظهر مثلا فى حال الخوف ركعتين أن يقضى ركعتين مشكل فافهم.

الفرع الرابع: لو فاتت عن الشخص صلاة حال الصحة أى الصّلاة الكامل المختار

، فهل يجوز قضائها فى حال عدم تمكنه ألّا عن الصّلاة الاضطرارية، مثلا فاتت صلاة عنه فى حال كان متمكنا عن الصّلاة الكامل المختار، فهل يجوز قضائها حال عدم تمكنه من تحصيل شرائط الصّلاة الكامل المختار، مثلا لا يتمكن الا عن الصّلاة عن جلوس، أو فات عنه صلاة معتبر فيها الجلوس، هل يجوز أن يقضيها حال عدم قدرته الا عن الاضطجاع، او لا يجوز مطلقا؟ أو يجوز مع عدم رجاء زوال العذر إلى آخر عمره، و لا يجوز مع رجاء زوال العذر مطلقا؟ أو التفصيل فى

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳۶

عدم الجواز مع رجاء زوال العذر بين ما إذا قلنا بكون وجوب القضاء فوريّا فيجب المبادرة، و بين عدم الفورية فلا يجوز المبادرة، فالاحتمالات فى المسألة أربعة.

أمّا فى ما لا يرجو زوال عذره إلى آخر عمره، فلا إشكال فى جواز الإتيان بها على هذا الحال، لأنّه بعد مطلوبية الصّلاة على كل حال و عدم رفع يده الشارع عنها، و على الفرض لا يتمكن إلى آخر الّا على هذا الوجه أى: على كيفية اضطرارية، فيجوز له قضائها على هذه الحالة.

و كذلك فى ما يرجو زوال العذر و لكن قلنا بوجوب القضاء فورا بحيث لا يجوز الاشتغال بشيء إلا بمقدار الضرورة حتّى يقضيها، سواء قلنا بكون زمان تذكر فوتها وقتا لها أولا، بل مجرد فورية قضائها موجب لجوازه، بل بوجوب المبادرة إليه، لأنّه على الفرض مأمور بالصّلاة، و لا يتمكن إلا بهذه الكيفية. «۱»

و أمّا فى ما يرجو زوال العذر و لم نقل بوجوب القضاء فورا، فهل يجوز البدار

---

(۱)- (أقول على فرض كون ما دل على وجوب القضاء فورا فى مقام بيان حكم فعلى بمعنى أنّه يجب قضاء الصّلاة فورا على أىّ وجه يتمكن منه، فيقع التعارض بين هذه الادلة و بين ما دل على اعتبار الشرائط و الأجزاء فى الصّلاة مثل ما دل على شرطية القيام، لأنّ مفاد هذه الادلة اعتبار شرطية القيام مطلقا، ففى زمان لم يتمكن من الصّلاة قائما، و لكن يرجو زوال عذره و تمكنه من القيام، فلا يجوز البدار و إتيان الصّلاة فاقدا لهذا الشرط، و مقتضى إطلاق ما دل على فورية القضاء إتيان الصّلاة فورا على أىّ وجه يمكن و لو فاقدا لشرط القيام، و مقتضى ما دل على شرطية القيام شرطيته إذا تمكن منه، و على الفرض هو متمكن عن حفظه بتأخير الصّلاة إلى زوال العذر، و لكن بعد وجوب إتيانها فورا لا يجوز تأخير الصّلاة مثل، ما إذا كان فى آخر الوقت و هو لا يتمكن من القيام، فيجب إتيانها بلا قيام، فيجب أن يصلى فورا، و على الفرض لا يتمكن إلا من الصّلاة فاقدة لشرط القيام).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳۷

و قضاء الصّلاة فاقدة للشرط أو لا يجوز ذلك؟

و لا ـ فرق فى الحكم بجواز البدار و عدمه بين ما فات عنه صلاة الكامل المختار و لم يتمكن فعلا إلا عن صلاة العاجز، و بين ما إذا فات عنه صلاة العاجز و لا ـ يتمكن فعلا إلا عن صلاة العاجز، لأنّه على الثانى بعد ما اخترنا من أن الواجب على من فات عنه صلاة اضطرارية فى حال العجز عن القيام، يجب فى مقام القضاء قضائها بصلوة اختيارية أى الصّلاة الكامل المختار، فعلى هذا لو فاتت عن الشخص صلاة هكذا، و فرض عدم تمكنه بعد الوقت إلا عن مرتبة اضطرارية أو مرتبة أنزل منها، فيقع الكلام فى أنّه هل يجوز مع رجاء زوال العذر البدار و قضائها بهذا الحال، أولا يجوز ذلك؟

إذا عرفت ذلك نقول: قد ذكر صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» عن عدة، النص على عدم الوجوب إلى زوال العذر، بل عن ثلاثة منهم بأنّه لا يستحب، بل لا اجد فيه خلافا صريحا، و يكون نقل أقواله عن مفتاح الكرامة، ثمّ بعد ذلك قال: و قد عرفت ممّن سمعت بصحّة القضاء معه، و هو قوى جدا بناء على المضايقة، ثمّ ذكر وجوها ثلاثة لجواز البدار:

الوجه الأوّل: إطلاق الأمر بالقضاء المستوعب لسائر الاوقات المقتضى لصحّة الفعل من المكلف فيها جميعا على حسب تمكنه.

الوجه الثانى: ما ورد من قولهم عليهم السّلام كلما غلب اللّه عليه فهو اولى بالعذر.

الوجه الثالث: عدم وجوب الانتظار إلى ضيق الوقت فى الأداء فى سائر

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۱۳، ص ۱۱۵- ۱۱۶.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳۸

هذه الاعذار لظهور الأدلة من أخبار الصّلاة على الراحلة و غيرها، و قد سمعت أن القضاء عين الأداء إلا فى الوقت، بل هو بعد مجىء الدليل به صار كالواجب الواحد الّذى له وقتان: اختيارى و اضطرارى فوقت الأداء للاول و وقت القضاء للثانى، فجميع ما ثبت للفعل فى الحال الأوّل يثبت للثانى.

ثمّ بعد ذكر الادلة استشكل على الوجه الأوّل بما هذا عبارته (لكن قد يشكل ذلك كله- بعد منافاته لإطلاق ما دل على شرطية الامور المفروض تعذرها و جزئيتها، و اقتضائه الجواز، مع العلم بالزوال فى أقرب الازمان الّذى يمكن دعوى تحصيل القطع بفساد الدعوى فيه، بمنع اقتضاء إطلاق الأمر ذلك، لأنّه متعلق بالفعل الجامع للشرائط و إن كان المكلف مخيرا فى الإتيان به فى أىّ وقت، و بذلك و نحوه صار افرادا متعددة، و إلّا فهو فى الحقيقة شىء واحد أوقاته متعددة. لا أن الأمر متعلّق «۱» فى كل وقت بالصّلاة الّتى تمكن فيه، فيكون لكل جزء من الوقت متعلق غير الآخر و إن اتّفق توافق بعضها مع بعض، و لهذا لا يجرى حينئذ استصحاب ما ثبت للفعل فى الوقت الأوّل للأداء مثلا ـ من قصر، أو تمام، أو غير هما فى الوقت الثانى، لاختلاف متعلق الأمر فيها، و ليس هو عينه كى يصح استصحاب ما ثبت له فى الوقت الأوّل، ضرورة فساد جميع ذلك، بل هو سفسطة، إذ لا يشكّ أحد فى أن المفهوم من مثل هذه الأوامر شىء واحد إلا أن أوقاته متعددة حتّى يثبت من الشارع إرادة فرد آخر منه فى الوقت الثانى أو الثالث بدليل آخر، لا أنّه يستفاد من نفس إطلاق الامر الشامل لمثل هذا الوقت الّذى فرض تعذّر الجزء فيه مثلا و إلّا لم يجب السعى فى تحصيل شىء من مقدمات الواجب المطلق اصلا) انتهى

---

(۱)- (الظاهر ان الصحيح هو (لا) لا (إلا) كما فى بعض نسخ الجواهر (الا ان الامر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۳۹

كلامه قدس سرّه. «۱»

اعلم أن نظره فى الإشكال على الوجه الأوّل يكون إلى أن الأمر بالقضاء، لا يوجب ذلك.

و لكن فيه:

أولا: بأن إطلاقها مناف مع إطلاق أدلة الشروط المعتبرة فى الصّلاة.

و ثانيا: لازم ذلك جواز البدار و إن علم الشخص زوال العذر عن قريب، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام به.

و ثالثا: فإن إطلاق هذا الأمر لا يقتضى ذلك، لأنّه متعلق بالفرد الجامع للشرائط و إن كان المكلف مخيرا فى امتثاله فى ایّ وقت شاء، و لكن ليس المطلوب منه إلا الفرد الجامع للشرائط، فالتخيير بين الا زمان لا بين الأفراد، فعلى هذا فى أول زمان تذكر الفوت لو تمكن من الصّلاة بمرتبتها العليا فيأتى بها، و إلّا فيصبر إلى أن يقدر على امتثال التكليف فى زمان آخر، فيكون النتيجة عدم جواز البدار.

و لكن الحق فى المقام هو أن يقال فى مطلق الاعذار- فى مقام إعطاء قاعدة كلية فى الوقت ما يفيد لمقامنا أى: لخارج الوقت أيضا-: إنّه بعد دخول وقت المفروض كونها واجبة موقتة موسعة، يتعلّق الأمر بالمكلّف، و الأمر يكون مطلقا، و لذا يجب تحصيل شرائطها، و له تعلق بموضوع و هو الصّلاة، و من هذا الحيث يكون مطلقا، و له تعلق بالمكلف و من هذا الحيث يكون مطلقا.

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۱۳، ص ۱۱۷.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۴۰

فقوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱» يكون أمرا مطلقا متعلقا بموضوع مطلق و بمطلق المكلفين، فان كان بعد دخول الوقت مطلقا من هذه الجهات فلازمه صحة امتثاله و ان لم يكن المكلف واجدا لما هو معتبر فى الكامل المختار.

و إن قيل بعدم جوازه، فلا بدّ من أن يقال: بأن الوجوب بعد الوقت و إن كان فعليا، و لكن حيث يكون الواجب هو الصّلاة الكاملة- مثلا- الصّلاة مع القيام- فلا- بد من الصبر إلى ان يحصل التمكن له من امتثالها مع القيام، يكون بنحو الوجوب المعلق أعنى يكون الوجوب فعليا مع كون الواجب استقباليا، لأنّه على هذا بعد دخول الوقت تعلق الوجوب فعلا على المكلف على الصّلاة قائما، و مع فرض عدم تمكنه فعلا من القيام، و تمكنه بعد ذلك، يكون الوجوب متعلقا بالواجب اللاحق، و هذا معنى الوجوب المعلق.

و هذا خلاف ظاهر الدليل الدال على الوجوب بمجرد دخول الوقت، لأنّ ظاهره كونه من حيث الوجوب و الواجب و المكلف مطلقا، فإطلاق الدليل يقتضى الإطلاق و مقتضى الإطلاق هو كون بعد الوقت ظرفا للتكليف، و للمكلف ايجاد الطبيعة فى أيّ جزء من الوقت، و مع فرض عدم تمكنه من القيام يجب عليه ايجاد الطبيعة فى اى جزء من الوقت، و مع فرض عدم تمكنه من القيام يجب عليه ايجاد الطبيعة جالسا أو مضطجعا، أو مستلقيا، و لا يلزم عليه الصبر إلى زمان التمكّن من القيام.

---

(۱)- سورة الاسراء، الآية ۷۸.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۴۱

إذا عرفت ما بينا لك، تعرف أنّه يجوز البدار فى أول الوقت للعاجز عن المرتبة العليا من مراتب الصّلاة إلا- فى ما دل الدليل بالخصوص على عدمه، مثل ما ربما يقال فى من كان عاجزا عن الطهارة المائية فى أول الوقت و يرجو تمكنه فى آخر الوقت، بعدم جواز البدار له و وجوب الصبر.

و ما قال صاحب الجواهر رحمه اللّه من أنّه لو فرض إطلاق للدليل الدال على وجوب الصّلاة بعد دخول الوقت، فلا يمكن الاخذ بإطلاقه لمنافاته مع إطلاق ادلة اعتبار الشروط مثل دليل وجوب شرطية القيام، فهذا الدليل مطلق، و مع إطلاقه يجب الصبر ما دام يكون ظرف التكليف باقيا، فإذا بقى العذر إلى آخر الوقت، لا بد من التنزل إلى الفرد الناقص أى: الصّلاة عن جلوس، فمقتضى ذلك عدم جواز البدار.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج‌۷، ص: ۲۴۱

ليس فى محلّه لأنّه كما قلنا يكون مقتضى الدليل الدال على وجوب الصّلاة، هو تعلق الوجوب بطبيعة الصّلاة فتمام المطلوب فى هذا الطلب ليس الا نفس طبيعة الصّلاة، فالامر تعلق بنفس الطبيعة فعلى الفرض لا تقييد فى الأمر، و لا فى المامور، و لا فى المامور به فالاطلاق يقتضى جواز البدار و صدق الامتثال بايجاد الطبيعة، فمن هنا يظهر لك أن الأمر تعلق بطبيعة الصّلاة لا بفرد خاص من هذه الطبيعة، نعم إذا أتى بما هو فرد لها فقد امتثل التكليف، و إذا لم يكن فرد لها لا يتحقّق به الامتثال، ففى حال الإتيان بما هو فرد للطبيعة إذا أتى به، فقد حصل به الامتثال من باب وجود الطبيعة بايجاده.

و امّا الدليل الدال على اعتبار بعض الأشياء فيها كالدليل الدال على اعتبار القيام فى الصّلاة إذا تمكن منه، فان كان مفاده تقييد الصّلاة به، و عدم صحتها بدونه

تبيان الصلاة، ج‌۷، ص: ۲۴۲

إذا كان متمكّنا من تحصيله فى جزء من الوقت و لو فى جزئه الآخر، فكان اللازم تقييد إطلاق الدليل الدال على وجوب أصل الصّلاة، و لازمه عدم جواز البدار، و أمّا لو لم يكن مفاده ذلك، بل غاية ما يدلّ هذا الدليل هو أنّه بعد ظرف التكليف إذا تعلق إرادة الشخص بإتيان المامور به فلكلّ ما هو فرد للطبيعة بحسب حال من القيام و الاضطجاع و الاستلقاء يتحقق به الامتثال.

إذا عرفت ذلك نقول: إن دليل الدال على اعتبار القيام لا يدل على أزيد من الاحتمال الثانى، فقوله مثلا (الصحيح يصلى قائما، و المريض يصلى جالسا) يدلّ على أن المكلف بعد ما تعلق عليه الوجوب حصل له الداعى إلى ايجاد طبيعة الصّلاة، فإن كان صحيحا يصلى قائما، و إن كان مريضا يصلى جالسا، و لا يدلّ على أنّه بعد ظرف التكليف و توجهه و حصول الداعى له بايجاد المكلف به ينظر إلى حاله، فإن كان قادرا على القيام يصلّى قائما، و لو لم يقدر فى أوّل ظرف التكليف مثلا على القيام، لكن يرجو تجدد القدرة فى ساعة من الساعات اللاحقة من الوقت مثلا فى آخر الوقت، فيجب عليه الصبر و لا يجوز له امتثال الأمر بالنحو المقدور، فليس لدليل اعتبار شرط القيام إطلاق يشمل صورة عدم تمكنه فى أول الوقت و تجدد تمكنه فى آخر الوقت، فقدر المتقين من الدليل الدال على شرطيته هو كون الطبيعة مقيدة به فى كل مورد توجه التكليف، و حصل للمكلف الداعى على الامتثال، و كان فى هذا الحال متمكنا عن القيام. «۱»

---

(۱)- (أقول: و لو شككنا فى أن مفاد الدليل الدال على اعتبار القيام هو اعتباره مطلقا حتّى فى صورة عدم تمكنه منه فى أول الوقت و رجاء تمكنه فى ما بعد من الوقت، أو اعتباره فى

تبيان الصلاة، ج‌۷، ص: ۲۴۳

إذا عرفت جواز البدار فى الوقت مع كون المصلّى غير متمكن من القيام فى فرض رجاء زوال العذر فى ما بقى من الوقت.

فنقول: إن الحق فى المقام بعد ما قلنا من أن الأخبار الدالة على القضاء المعبر فيها بأنّه (فليقضها متى ذكرها) لا تدلّ على الفورية، بل تدلّ على أن حدوث يكون بعد زمان التذكر، و أنّه بعد ما ذكر نسيانها يكون محل إتيانها بعد حدوث التذكر، فلو أتى بعد ساعة، أو يوم، أو اكثر من زمان التذكر، يصدق أنّه أتاها بعد التذكر و نقول بأن مقتضاها هو تعلق الوجوب على الشخص بقضاء الصّلاة، و بعد عدم تقيد ذلك الخطاب بشىء فيكون الوجوب مطلقا، و الواجب المطلق متعلق بمطلق المكلفين، فبعد ما تذكر الشخص فوت صلاة أو صلوات منه، و بنى على قضائها فيقضيها و يمتثلها و يحصل امتثالها بايجاد طبيعة الصّلاة و وجودها بايجاد ما هو فرد لها فى هذا

الحال فان كان متمكنا عن القيام يقضيها عن قيام، و إن لم يكن متمكنا عنه يقضيها عن جلوس، أو مضطجعا، أو مستلقيا بحسب وظيفته، و لو لم يكن متمكنا حين بنائه على القضاء من القيام، لا يجب عليه الصبر و انتظار زوال العذر.

و كيف يمكن أن يقال بوجوب التأخير إلى آخر العمر مثلا لمن يرجو زوال العذر فى آخر العمر و كما قلنا دليل اعتبار القيام لا يدل على هذا الأمر أى عدم جواز البدار، و بعد فرض كون الأمر كما قلنا بطبيعة الصّلاة، و فرض كون صلاة العاجز

خصوص مورد يكون ظرف التكليف من الصّلاة و حصل للمكلف الداعى على امتثالها و فى هذا الحال يتمكن من القيام، فيجب عليه إيجاد الطبيعة فى ضمن الفرد الواجد للقيام، فيكون الدوران فى التخصيص بين الأقل و الأكثر، ففى الأكثر المشكوك يرجع إلى العموم الدال على وجوب طبيعة الصّلاة) (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۴۴

عن القيام كصلاة الممكن منه فردا للصّلاة، و كون الأمر مطلقا غير مقيد، فلا بدّ من أن يلاحظ المكلف حال امتثال التكليف أن ايجاد أىّ فرد من الأفراد محصل لامتثال الأمر بالطبيعة، و على الفرض هو فى حال العجز غير متمكن عن الصّلاة عن قيام، فيأتى عن جلوس مع قدرته على الجلوس و يتحقق الامتثال.

فتحصل ممّا مرّ أنّه يجوز لمن فات عنه الصّلاة التام الكامل المختار أن يقضيها متى شاء و لو حال العجز عن الصّلاة الكامل المختار، و لا يجب عليه الصبر إلى زوال العذر، سواء لم يرج زوال العذر أو يرجوه، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۴۵

[خاتمة مرتبطة بالمقصد السادس فى صلاة الجماعة]

فصل فى المتابعة المأموم للامام

اشارة

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۴۷

بسمه تعالى و له الحمد و الصّلاة و السلام على رسوله و آله و اللعن على اعدائهم و اعدائه «۱» اعلم ان المتابعة اى: وجوب متابعة المأموم للإمام من أحكام الجماعة و وجوبها فى الجملة ممّا لا اشكال فيه، و هى تنقسم إلى القسمين:

احدهما: هو وجوب المتابعة و عدم وجوبها من حيث عدم جواز تقدم المأموم على الإمام، و بعبارة اخرى وجوب المقارنة أو تاخره حسّا عن الإمام فى الافعال بمعنى إتيانه الافعال معه أو بعده و قد مضى الكلام فى هذه الجهة سابقا مع بعض الفروع الراجعة إليها.

ثانيهما: وجوب المتابعة و عدمه من حيث عدم جواز تاخر المأموم عن الإمام فى الافعال، بحيث لا يقع الفصل الفاحش بين ايجاد الإمام فعلا و ايجاد المأموم

---

(۱)- و بعد فقد شرع سيدنا الاعظم و استادنا المعظم آية اللّه العظمى الحاج آقا حسين البروجردى متعنا بطول بقائه فى التدريس فى اليوم الثالث و العشرين من ربيع الأوّل ۱۳۷۸ و شرع فى المسألة الّتى نكتب الآن ان شاء اللّه.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۴۸

هذا الفعل و جوازه و يعبّر عن هذا المعنى من المتابعة بعدم جواز تخلف المأموم عن الإمام، و ينبغى بيان الروايات المربوطة بالمسألة.

[فی ذکر الروایات المربوطهٔ بالمقام]

اشارهٔ

فتقول بعونه تعالی: إن الروایات المربوطهٔ بالمقام أربعهٔ:

الأولی: ما رواها محمد بن الحسن

باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن عن أبی الحسن علیه السّلام (قال سألته عن الرجل یصلّی مع امام یقتدی به فرکع الإمام و سها الرجل و هو خلفه، فلم یرکع حتّی رفع الإمام رأسه و انحطّ للسجود، أ یرکع ثمّ یلحق بالامام و القوم فی سجودهم، أم کیف یصنع؟
قال: یرکع ثمّ ینحط و یتم صلاته معهم و لا شیء علیه). «۱»
یستفاد منها عدم کون تأخر المأموم عن الإمام فی الرکوع سهوا مضرا ببقاء القدوهٔ و صحهٔ الصّلاهٔ.

الثانیهٔ: ما رواه محمد بن الحسن

باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن سلیمان عن عبد الرحمن بن الحجاج (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یکون فی المسجد إمّا فی یوم الجمعهٔ، و إمّا فی غیر ذلک من الایام، فیزحمه الناس إمّا إلی حائط و إمّا إلی اسطوانهٔ، فلا یقدر علی أن یرکع و لا یسجد حتّی رفع الناس رءوسهم، فهل یجوز له ان یرکع و یسجد وحده، ثمّ یستوی مع الناس فی الصف؟ فقال: نعم، لا بأس بذلک). «۲»
و مورد هذه الروایهٔ هو عدم تمکن المأموم من المتابعهٔ، و تدلّ علی عدم

---

(۱)- الروایهٔ ۴ من الباب ۱۷ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.
(۲)- الروایهٔ ۳ من الباب ۱۷ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۴۹
موجبیهٔ هذا النحو من التخلف لبطلان الصّلاهٔ و الجماعهٔ.

الثالثهٔ: ما رواها محمد بن الحسین

باسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی الحسن علیه السّلام فی رجل صلّی (فی جماعهٔ یوم الجمعهٔ، فلمّا رکع الإمام ألجأه الناس إلی جدار أو اسطوانهٔ، فلم یقدر علی أن یرکع، ثمّ یقوم فی الصّف و لا یسجد حتّی رفع القوم رءوسهم، أ یرکع ثمّ یسجد و یلحق بالصّف و قد قام القوم، أم کیف یصنع؟ قال یرکع و یسجد و لا بأس بذلک). «۱»
و لسان هذه الروایهٔ یکون کسابقها، غایهٔ الأمر یکون مورد السؤال فی هذه الروایهٔ خصوص الجماعهٔ فی یوم الجمعهٔ، فتدل علی عدم مضریهٔ التخلف فی الرکوع و السجود من الإمام، فی ما إذا کان ذلک من باب عدم تمکنه عن المتابعهٔ.

الرابعهٔ: ما رواها محمد بن علی بن الحسین

باسناده عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول فى رجل أدرك الجمعة و قد ازدحم الناس، و كبر مع الإمام و ركع، و لم يقدر على السجود و قام الإمام و الناس فى الركعة الثانية، و قام هذا معهم فركع الإمام، و لم يقدر هذا على الركوع فى الثانية من الزحام، و قدر على السجود كيف يصنع؟ فقال ابو عبد اللّه عليه السّلام: أمّا الركعة الأولى فهى إلى عند الركوع تامة فلما لم يسجد لها حتّى دخل فى الركعة الثانية لم يكن ذلك له، فلمّا سجد فى الثانية، فإن كان نوى هاتين السجدتين للركعة الأولى، فقد تمت له الأولى، فاذا سلّم الإمام قام فصلى ركعة، ثمّ يسجد فيها، ثمّ يتشهّد و يسلّم، و إن كان لم ينو السجدتين للركعة الأولى لم تجز عنه الأولى و لا الثانية، و عليه أن يسجد سجدتين و ينوى بهما

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۰

للركعة الأولى، و عليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها) «۱».

رواه الكلينى عن على بن ابراهيم عن أبيه و على بن القاسانى عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث مثله إلى قوله لم تجز عنه الأولى و لا الثانية.

و رواه الشّيخ باسناده عن سعد بن عبد اللّه عن ابن الحسين عن عباد بن سليمان عن القاسم بن محمد هذه الرواية مع ذيل.

و اعلم أن هذه الرواية الأخيرة مشتملة على أمرين:

الأوّل: اعتبار القصد فى كل جزء بمعنى أن يقصد أنّه جزء لأىّ ركعة و إلّا لم يقع لها، لأنّه قال: إن كان نوى هاتين السجدتين للركعة الأولى فقد تمت له الأولى، و هذا خلاف ما نلتزم به، لعدم اعتبار ذلك القصد، بل اللازم هو قصد جزئية من كل جزء.

الثانى: عدم بطلان الصّلاة بزيادة الركن و هو السجدتين إذا أوقعهما بلا قصد، و هذا أشكل.

[فى ذكر جهات فى الباب]

اشارة

هذا كلّه الروايات المربوطة بالباب، فنقول بعد ذلك: إنّ هنا جهات:

الأولى: المستفاد من الروايات فى الجملة هو عدم فساد الصّلاة

و القدوة بتأخر المأموم عن الإمام فى بعض الأفعال لأجل السهو، أو عدم التمكن من التعبية لأجل الزحام.

الثانية: بعد دلالة الرواية الأولى على اغتفار عدم التعبية السهوية فى الركوع،

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۷ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۱

و دلالة الرواية الثانية و الثالثة على اغتفار تخلف المأموم عن الإمام فى الركوع و السجود كليهما فى صورة عدم التمكن عن التبعية، و دلالة الرواية الرابعة على ذلك لأجل اغتفار الزحام فى السجدتين من الركعة الأولى و الركوع من الثانية، فهل يمكن أن يقال باغتفار التخلف فى السجدة سهوا، و كذلك باغتفار التخلف فى الركوع و السجود كليهما سهوا، أو لا بد من الاقتصار بمورد النص و هو

التخلف فی خصوص الرکوع سهوا؟

لا یبعد عدم الفرق من باب الغاء الخصوصیة بأن یقال: نحن نفهم من حکم الشارع باغتفار تخلف المأموم عن الإمام فی الرکوع سهوا و اضطرارا علی ما فی الروایة الأولی و الثانیة، کون کل من السهو و عدم القدرة موضوعا للاغتفار بوزان واحد، فکما یغتفر تخلف المأموم عن الإمام لأجل الزحام فی الرکوع و السجود لأجل النص، کذلک فی السهو، فلو تخلف سهوا عن الإمام فی الرکوع و السجود أو فی السجود فقط، یغتفر ذلک، و ان لم یکن هاتان الصورتان منصوصتین.

الثالثة: ظاهر الروایات المتقدمة فی مورد وقوع التخلف فی الرکوع و السجود

سهوا أو اضطرارا کون صلاة المأموم جماعة قبل طرو التخلف، و کذلک تکون جماعة بعد إتیانه بما تخلف عن الإمام من الرکوع و السجود، و وصوله به فی ما بقی من الصّلاة، لأنّ هذا مفاد ظاهر قوله علیه السّلام: و یتم صلاته معهم، و قول السائل: ثمّ یستوی مع الناس فی الصف، و جواب الإمام علیه السّلام: نعم لا بأس بذلک، فتکون صلاته متصفة بالجماعة فی ما قبل طروّ هذه الحالة و ما بعده إذا أتی بما تخلف، و وصل بالامام.

و هل الصّلاة جماعة حتّی فی حال تخلفه عن الإمام مع کونه تارکا للمتابعة فی أفعال الصّلاة فی هذه الحالة أو تصیر صلاته فرادی فی هذا المقدار؟

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۲

یمکن أن یقال بکون صلاته جماعة حتّی فی حال حصول التخلف إمّا بدعوی ظهور الروایات فی ذلک، و إمّا بأن المعتبر فی صیرورة صلاة المأموم جمعة، و سقوط الظهر عنه هو إدراکه من الجمعة رکعة مع الإمام، و لو فرض صیرورة صلاة المأموم فرادی فی المقدار الغیر المتمکن من المتابعة، فلازمه عدم إدراکه مع الإمام رکعة تامة من الجمعة، فینا فی هذه النصوص مع ما دل علی اعتبار ذلک فی صیرورة صلاة المأموم جمعة، لأنّه علی الفرض لم یدرک السجدتین من الرکعة الأولی و الرکوع من الثانیة مع الإمام، فلم یدرک رکعة تامة من الجمعة مع الإمام.

و ربما: یقال: بصیرورة صلاته فی حال عدم المتابعة فرادی بدعوی أن المرتکز مع عدم المتابعة هو کون الصّلاة فرادی.

و لکن لو قلنا: بکون وجوب المتابعة تکلیفیا لا وضعیا یمکن أن یقال: بأن هذا المصلّی و إن کان تخلف عن الإمام فی السجدتین و الرکوع، لکن کان مع الإمام فی الرکعتین فهو أدرک الإمام فی الرکعة التامة فتصح منه الجمعة.

الرابعة: مقتضی النصوص اغتفار ترک المتابعة لأجل السهو و الزحام

، فهل یغتفر لغیر السهو و الزحام من أعذار أخر أم لا؟

لا یبعد عدم الفرق، لأنّ النص و إن کان فی الموردین الا ان العرف یلغی خصوصیة السهو و الزحام، و یحکم بأنّ وجه اغتفار التخلف لأجل السهو و الزحام، هو عدم قدرة المأموم للمتابعة، فلا فرق بین السهو و الزحام و بین غیر هما من الاعذار.

الخامسة: هل یجوز ترک المتابعة و التخلف عن الإمام عمدا

و بلا عذر أو لا یجوز ذلک؟

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۳

اعلم أنّه تارة یقال: بکون وجوب المتابعة و عدم جواز التأخر عن الإمام وضعیا فلا یجوز ذلک و تفسد الجماعة، و إن قلنا بکونه تکلیفیا فلا یجوز التخلف، لکن لو تخلف لا تبطل الصّلاة و الجماعة.

السادسة: مورد النصوص المذكورة على ما عرفت

هو ما إذا ترك المأموم المتابعة سهوا أو اضطرارا فى الركوع من الركعة الأولى، ثمّ يأتى و يلحق بالامام فى السجود، أو تخلف فى الركوع و السجود و يلحق بالامام حال القيام فى الركعة الثانية، أو تخلف فى السجود من الأولى و يلحق به فى القيام الثانية، فتخلّف فى الركوع من الثانية عن الإمام سهوا أو اضطرارا، هذا المقدار مورد النص.

[فى ذكر بعض الفروع المربوطة بالمقام]

اشارة

و هنا بعض الفروع ليس مورد النص، و نذكره حتّى نعلم أنّه هل يلحق بالصور المنصوصة من حيث اغتفار ترك المتابعة و عدم مضريته لبقاء القدوة أم لا؟

فنقول بعونه تعالى:

الفرع الأوّل: ما إذا ترك المتابعة فى الركوع و السجود من الركعة الأولى

و الثانية فى صلاة الجمعة و لم يتمكن من الإتيان بهما و اللحوق بالامام حتّى سلم الإمام، فهل تصح جماعته و صلاته أم لا؟

الحق فى هذا المورد بطلان صلاته لأنّه لم يدرك حال كون الإمام مصلّيا ركعة تامة معه.

الفرع الثانى: الفرع بحاله مع فرض إتيانه بالركوع و السجود من الركعتين

و لحوقه بالامام قبل أن يسلّم و يفرغ من صلاته.

لا يبعد صحة صلاته فى هذه الصورة و جماعته لأنّ فى هذه الصورة و إن لم

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۴

يدرك ركعة تامة مع الإمام أى فى الحال الّذى يؤتى بها الإمام إلا أنّه نستفيد من النصوص المذكورة هو ان السهو و الزحام يوجب عدم دخل هذه المعية فى صورة الزحام و السهو.

إن قلت: ان المعتبر فى صحة صلاة الجمعة من المأموم إدراك ركعة تامة أقلا مع الإمام، و هو على الفرض لم يدرك ركعة تامة معه، لأنّه لم يكن معه فى ركوعه و سجوده فى ركعتى صلاة الجمعة.

أقول: بأن المعتبر إدراك ركعة معه، فإن كان اللازم كونه متابعا له فى جميع افعال الركعة فى حال السهو و الضرورة فهو لم يدرك ركعة تامة معه على الفرض، و لكن بعد دلالة النصوص باغتفار عدم المتابعة، فهو كان مع الإمام فى تمام الركعتين، و عدم كونه تابعا له فى بعض أفعاله لا يضر بالمعية بمقتضى النصوص، فلا إشكال فى صحة جماعته و جمعته.

الفرع الثالث: أن يترك المتابعة فى الركوع و السجدتين من الأولى

و يأتى بهما و يلحق بالامام بعد رفع رأسه عن ركوع الركعة الثانية، أو فى السجدة الأولى أو الثانية من الثانية، فحاله أيضا حال السابق.

الفرع الرابع: الفرع السابق بحاله و لكن يأتى بهما و يلحق بالامام

فی رکوع الرکعة الثانیة فأیضا تصح جمعته و جماعته کالفرع السابق.

الفرع الخامس: لو ترک المتابعة فی السجدة الثانیة من الرکعة الأولی

لأجل الزحام، و الحق بالامام فی السجدة الثانیة من الثانیة، فیأتی بها ثمّ یقوم و یأتی رکعة اخری فتصحّ صلاته لما قلنا من أنّه کان مع الإمام فی رکعة تامة و إن لم یکن متابعا له فی بعض الافعال لأجل السهو أو الزحام.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۵

الفرع السادس: الفرع السابق بحاله و لکن یلحق بالامام فی السجدة الأولی

من الثانیة ففی السجدة الأولی من الإمام یسجد بعنوان السجدة الثانیة من رکعته الأولی ترکها سهوا أو اضطرارا.

إنما الکلام فی أنّه ما ذا یصنع فی السجدة الثانیة من الرکعة الثانیة من الإمام؟

فهل یتابع الإمام بمعنی أنّه یسجد سجدة بعنوان المتابعة، ثمّ یأتی بعدها ما بقی من صلاته الباقیة علی عهدته و لا تضر زیادة هذه السجدة الواقعة متابعة للامام، أو یدوم السجدة الّتی یأتی مع الإمام بعنوان السجدة الثانیة من الرکعة الأولی ترکها سهوا أو لأجل الزحام حتّی یرفع الإمام رأسه من السجدة الثانیة من الثانیة، ثمّ یأتی ببقیة صلاته، أو یجلس حتّی یسجد الإمام السجدة الثانیة من الثانیة ثمّ یأتی ببقیة صلاته؟ کلّ محتمل.

وجه الأوّل: أن یقال: بأنّه کما لو رفع المأموم رأسه عن الرکوع و السجود قبل الإمام سهوا یجب العود و اللحوق بالامام إن امهله الإمام، و یغتفر هذه الزیادة بمقتضی ما مرّ وجهه سابقا، کذلک نقول فی الفرض: بأنّه یأتی مع الإمام سجدة بعنوان المتابعة و یغتفر لأنّ الوجه فی تجویز رجوعه إلی الرکوع و السجود و اغتفار هذه الزیادة لیس إلا وجوب المتابعة، و هذا الملاک موجود فی المقام، و بما ورد فی من یدرک الإمام فی السجود من الرکعة الأخیرة و إنّه یلحق به و یتابعه ثمّ بعد سلام الإمام یقوم و یأتی بصلاته (إمّا مع تجدید النیة بعد السلام، أو عدم لزومه علی الکلام فی ذلک) و قلنا: بأن صلاته صلاة جماعة حقیقة بعد دخوله فی السجود، لا مجرد إدراکه فضیلة الجماعة کما توهّم بعض، ففی هذا المورد لا یکون ما یأتی من السجدة سجدته، بل یأتی به متابعة، و لا مانع منه بمقتضی النص، کذلک فی المقام لأنّ فی المقام

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۶

یأتی بهذه السجدة متابعة للامام.

وجه الثانی: أن یقال: بأنّه لا یجوز له إتیان سجدة اخری مع السجدة الثانیة من الإمام، فیبقی فی سجدته الّتی أتی بها مع السجدة الأولی من الإمام حتّی یرفع الإمام رأسه من السجدة الثانیة.

وجه الثالث: أن یقال: بعد عدم جواز إتیانه سجدة اخری، یجلس حتّی یرفع الإمام رأسه عن سجدته الثانیة، و هذا المقدار من التأخر عن الإمام و عدم متابعته لا یضرّ بالجماعة.

و لا یبعد تمامیة وجه الاحتمال الأوّل، فتأمّل.

ثمّ إنّه بعد ما عرفت ذلک کله هل نقول: بکون وجوب المتابعة بهذا المعنی ای بمعنی عدم تأخر المأموم عن الإمام فی الأفعال تکلیفیّا أو وضعیّا؟

قد یقال: بأن هذا المعنی من المتابعة من مقوّمات ماهیة الجماعة کما نسب إلی شیخنا الانصاری رحمه اللّه قال: إن المتابعة بمعنی عدم التقدم عن الإمام الجامع إمّا مع التقارن أو البعدیة المتصلة من مقومات ماهیة الجماعة، و لکن المتابعة بمعنی عدم التأخر عنه فی الافعال من مقدماتها.

و لكن لا يخفى عليك ضعف هذا المبنى إذ لو كانت المتابعة بهذا المعنى من مقدماتها فلا بدّ من الالتزام بمقومتها حتّى حال السهو، و إلّا فلا بدّ من الالتزام بكون الجماعة طبيعتين: طبيعة دخيلة فى ماهيتها المتابعة بهذه المعنى، و هو فى غير حال السهو و الزحام و طبيعة اخرى غير معتبر فى ماهيتها هذا المعنى من المتابعة، و هو فى حال السهو و الزحام، و لا يمكن الالتزام بذلك.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۷

فمن يقول: بدخل هذا المعنى من المتابعة فى الجماعة لا بد و أن يقول: بكونها من شروط الجماعة لا من مقوّمات ماهيتها.

فاذا لم يصح ما نسب إلى الشّيخ الانصارى رحمه اللّه هل نقول: بكونها من شروط الجماعة و دخلها فيها بحيث لو لم يراعها لا تكون الصّلاة جماعة، أو نقول: بعدم كونها شرطا فيها بل يجب فيها تكليفا، فلو تركها عصى و لكن لا تفسد جماعتها و صلاتها؟

لا يبعد الثانى كما قلنا سابقا: من أن الأمر بالمتابعة يكون لأجل حفظ انتظام الجماعة، و هذا يناسب مع وجوبها التكليفى لا الوضعى، فافهم.

فى حكم القراءة خلف الإمام

اشارة

اعلم أن الروايات المربوطة بالمقام كثيرة، و بعد الرجوع و التأمل فيها يظهر أن النظر فيها يكون إلى التعرض عن جهات.

الجهة الأولى: فى حكم المأموم و وظيفته فى الصّلاة الجهرية و الاخفاتية فى إتيان القراءة و عدمه فيها.

الجهة الثانية: فى دخل سماع صوت الإمام و عدمه فى إتيان القراءة و عدمه.

الجهة الثالثة: فى وظيفته فى الركعتين الأخيرتين من حيث القراءة.

الجهة الرابعة: فى دخل كون الإمام مرضيا أو غير مرضى فى عدم لزوم إتيان القراءة و لزومه.

اعلم أن الأخبار المربوطة كثيرة أعدّ لها صاحب الوسائل رحمه اللّه أبواب ۳۰ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ و ۳۴ و ۳۵ من أبواب الجماعة و لكن بعض ما ذكره رحمه اللّه من الأخبار غير مربوط بالمقام.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۸

اعلم ان الكلام يقع فى مقامات:

المقام الأوّل: فى حكم القراءة للمأموم فى صلاة الجهرية.

اعلم أن ظاهر بعض الروايات هو النهى عن القراءة خلف الإمام فى الأولتين من الصّلاة الجهرية

اشارة

إذا سمع صوت الإمام و الأمر بها لو لم يسمع المأموم صوته.

الأولى: ما رواها الحلبى

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (إنّه قال: اذا صليت خلف إمام تأتم به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لم تسمع إلا أن تكون صلاة تجهر

فيها بالقراءة و لم تسمع، فاقرأ). «۱»
و هذه الرواية متحدة مع الرواية ۱۲ فى هذا الباب.

الثانية: ما رواها عبيد بن زرارة

(عنه عليه السّلام إن سمع الهمهمة فلا يقرأ) «۲».

الثالثة: ما رواها زرارة

عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: إن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئا فى الاولتين و انصت لقراءته و لا تقرأنّ شيئا فى الأخيرتين فإن اللّه عز و جل يقول للمؤمنين: و اذا قرء القرآن- يعنى فى الفريضة خلف الإمام- فاستمعوا له و انصتوا لعلكم ترحمون، فالأخيرتان تبعان لاوّلتين). «۳»

الرابعة: ما رواها حريز عن زرارة و محمد بن مسلم

(قالا: قال ابو جعفر عليه السّلام:
كان امير المؤمنين عليه السّلام يقول: من قرء خلف إمام يأتمّ به فمات بعث على

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۱ من أبواب الجماعة من الوسائل.
(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.
(۳)- الرواية ۳ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.
تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۵۹
غير الفطرة). «۱»

الخامسة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة خلف الإمام أقرأ خلفه؟ فقال: أمّا الصّلاة الّتى لا تجهر فيها بالقراءة فإن ذلك جعل إليه فلا تقرأ خلفه، و أمّا الصّلاة الّتى يجهر فيها فانّما امر بالجهر لينصت من خلفه، فإن سمعت فأنصت، و إن لم تسمع فاقرأ). «۲»

السادسة: ما رواها زرارة عن أحدهما عليه السّلام

(قال: إذا كنت خلف إمام تأتمّ به فأنصت و سبّح فى نفسك). «۳»
تدلّ إمّا على الإنصات مطلقا حتّى فى الاخفاتية و إمّا فى خصوص الجهرية، و لا يبعد كون الظاهر هو الثانى، لأنّ الأمر بالانصات لا يناسب إلا مع الجهرية و صورة سماع صوت الإمام بقرينة قوله عليه السّلام: فأنصت.

السابعة: ما رواها قتيبة

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت خلف امام ترضى به فى صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته، فاقرأ أنت لنفسك و إن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ). «۴»

الثامنة: ما رواها سماعة

فى حديث (قال: سألته عن الرجل يؤمّ الناس فيسمعون صوته و لا يفقهون ما يقول؟ فقال: إذا سمع صوته فهو يجزيه، و اذا لم يسمع

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۷ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

صوته قرأ لنفسه). «۱»

التاسعة: الرواية الّذى تدلّ على وجوب الإنصات فى ما يجهر

، و الأمر بالإنصات قرينة على كون مفروض كلامه صورة سماع صوت الإمام) «۲».

هذا كله الروايات الدالة على التفصيل بين سماع الصوت و الهمهمة و عدمهما، فالنهى فى الأوّل، و الأمر بالقراءة فى الثانى.

و لسان بعض الروايات هو النهى عن القراءة مطلقا.

الأولى: ما رواها الحسين بن كثير

(بشير بنقل الشيخ) عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (إنّه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام، فقال: لا، إن الإمام ضامن للقراءة، و ليس يضمن الإمام صلاة الذين هم من خلفه، إنّما يضمن القراءة). «۳»

الثانية: ما رواها سماعة

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (إنّه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام، فقال: لا، إن الإمام ضامن للقراءة، و ليس يضمن الإمام صلاة الذين خلفه، انّما يضمن القراءة). «۴»

و يمكن ان يقال فى الروايتين: بأنّه و إن قال عليه السّلام فيهما: لا، و ظاهره النهى، لكن بقرينة قوله بعد ذلك: إن الإمام ضامن. يمكن كون المراد مجرد سقوط القراءة و عدم وجوبها لا الحرمة و عدم الجواز.

---

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۵ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۳۰ من ابواب الجماعة من الوسائل.

الثالثة: ما رواها الحلبى

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا صليت خلف امام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع). «۱»

بناء على كونها غير الروايـة الأولى الّتى رواها الحلبى و إلّا فإن كانت متحـدة معها، فلها ذيل على ما عرفت يـدلّ على التفصـيل بين أن يسمع صوت الإمام و بين ان لا يسمع فى الجهرية.

الرابعة: ما رواها يونس بن يعقوب

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن خلف من ارتضى بها أقرأ خلفه؟ قال: من رضيت به فلا تقرأ خلفه). «۲»

اذا عرفت ذلـك نقول: بـأنّه لو كنـا و هـاتين الطـائفتين من الروايـات، كـان مقتضـى الجمع بينهما هو حمل المطلقات الناهيـة بناء على اطلاقها بالمقيـدات، فتكون النتيجـة هو وجوب القراءة فى صورة عـدم سـماع صوت الإمام، و عدم جوازها فى صورة سـماع صوته فى الجهرية.

و لكن هنا رواية اخرى تدلّ على أن فى صورة عدم سـماع صوت الإمام فى صـلاة الجهرية يكون المأموم مخيرا بين القراءة و الصمت أى ترك القراءة، و هى الروايـة الّتى رواهـا على بن يقطين (قـال: سـألت أبـا الحسن الأوّل عن الرجل يصـلّى خلف إمام يقتـدى به فى صلاة يجهر فيها بالقراءة، فلا يسمع القراءة، قال: لا بأس ان صمت و ان قرأ). «۳»

فلا بدّ من حمل الأمر فى الروايات الدالة على الأمر بالقراءة فى الجهرية فى

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۴ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۱ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۶۲

صورة عدم سماع صوت الإمام على الاستحباب.

و يمكن أن يقـال: بأن الأمر بالقراءة فى الجهريـة فى صورة عـدم سـماع صوت الإمام، كما فى الطائفـة الأولى من الروايات، يكون فى مقام توهّم الخطر، و لا يـدل على الأزيـد من الجواز، فعلى هـذا لا يسـتفاد منها الا الجواز مثل ما يكون لسان رواية على بن يقطين، فلا دليل على استحباب القراءة فى الجهرية فى صورة عدم سماع صوت الامام.

المقام الثانى: فى حكم قراءة المأموم فى الركعتين الأولتين من الإخفاتية،

و لنذكر أولا الأخبار المربوطة بهذا المقام

، ثمّ ما ينبغى أن يقال فيه.

فنقول: الأولى: الرواية الأولى من الروايات السابقة من الطائفة الأولى اعنى رواية الحلبى، فإن فيها النهى عن القراءة خلف الإمام إلا فى صلاة تجهر فيها و لا يسمع صوت الإمام.

الثانية: الرواية الرابعة من الروايات المتقدمة فى الطائفة الأولى.

الثالثة: الرواية الخامسة المتقدمة فى الطائفة الأولى

الرابعة: الرواية السادسة منها بناء على اطلاق لها يشمل الإخفاتية و لكن لا يبعد عدم اطلاق لها.

الخامسة: الرواية الأولى من الطائفة الثانية.

السادسة: الرواية الثانية منها.

السابعة: الرواية الرابعة منها.

الثامنة: ما رواها سليمان بن خالد (قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام: أ يقرأ الرجل

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۶۳

فى الأولى و العصر خلف الإمام و هو لا يعلم أنّه يقرأ؟ فقال: لا ينبغى له أن يقرأ يكله إلى الامام). «۱»

و لا يبعد ظهورها فى الكراهة بقرينة قوله: لا ينبغى.

التاسعة: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت خلف امام فى صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتّى يفرغ، و كان الرجل مأمونا على القرآن، فلا تقرأ خلفه فى الاولتين، و قال: يجزيك التسبيح فى الأخيرتين. قلت: أى شىء تقول انت؟ قال: أقرا فاتحة الكتاب). «۲»

العاشرة: ما رواها على بن يقطين فى حديث (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام أ يقرأ فيها بالجهر و هو إمام يقتدى به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس، و إن سكت فلا بأس). «۳»

و هذه الرواية تدلّ على التخير بين القراءة و السكوت فى الاولتين من الاخفاتية بناء على حمل قوله (عن الركعتين يصمت فيهما الإمام) على مطلق الركعتين اللتين يصمت فيها الإمام، سواء كانتا الركعتين الأخيرتين من الجهرية أو الاخفاتية، أو الاولتين من الاخفاتية و أمّا نباء على الأخيرتين، فغير مربوطة بالمقام اصلا.

الحادية عشرة: ما رواها بكر بن محمد الازدى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (إنّه قال:

إنى اكره للمرء أن يصلى خلف الإمام صلاة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كانّه حمار

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۲ من الباب ۳۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۶۴

قال: قلت: جعلت فداك فيصنع ما ذا؟ قال يسبح). «۱»

الثانية عشر: ما رواها على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام (قال: سألته عن رجل صلى خلف إمام يقتدى به فى الظهر و العصر يقرأ؟ قال: لا، و لكن يسبح و يحمد ربه، و يصلّى على نبيّه). «۲»

و هذه الروايات فى حدّ نفسها غير الرواية العاشرة، تدلّ على نهى المأموم عن القراءة فى صلاة الإخفاتية، و لكن بقرينة الرواية الّتى رواها إبراهيم على المرافقى و عمرو بن الربيع البصرى عن جعفر بن محمد عليه السّلام (أنّه سئل عن القراءة خلف الإمام، فقال: إذا كنت خلف الإمام تولاه و تثق به فإنه يجزيك قراءته و ان احببت أن تقرأ فاقرأ فيها يخافت فيه، فاذا جهر فأنصت، قال اللّه تعالى: وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ الحديث.

يمكن أن يقال: بجواز القراءة بحمل الأخبار الناهية عن القراءة فى صلاة الاخفاتية على الكراهة بقرينة هذه الرواية.

ثمّ يقع الكلام فى إنّه متى يمكن للمأموم الدخول فى صلاة الجماعة، و بما يدرك الركعة و الصّلاة.

اعلم أن هنا مسائل لم يتعرض لها الفقهاء رضوان اللّه عليهم فى موضع واحد، و لكن نحن نتعرض لها فى محل واحد، لشدة ارتباط بعض هذه المسائل مع بعضها الاخر فنقول بعون اللّه تعالى: إن دخول المأموم فى الجماعة تارة يكون فى الركعة

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۲ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۳۲ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۶۵

الأولی، و تارة فی الثانیة، و تارة فی الثالثة، و تارة فی الرابعة، و فی الأولی تارة یدخل فیها حال تکبیرة افتتاح الإمام، و تارة قبل أن یکبر الإمام للرکوع، و تارة فی الرکوع حال ذکره، أو قبل أن یرفع الإمام رأسه من الرکوع، و تارة بعد رفع رأسه من الرکوع، أو فی حال سجود الإمام، و الصور فی غیر الرکعة الأولی یفرض هکذا غیر حال تکبیرة الافتتاح، لأنه لیس فی غیر الأولی تکبیرة الافتتاح، فهنا مسائل:

[فی ذکر مسائل فی الباب]

المسألة الأولی: لا یجوز للمأموم أن یکبر قبل تکبیر الإمام للافتتاح

مسلّما، لعدم صلاة یأتمّ به، و هذا ممّا لا إشکال فیه، کما أنّه لا إشکال فی جواز الاقتداء و تحقق الجماعة و صحة الصّلاة فی ما یقتدی المأموم بعد فراغ الإمام من تکبیرة الافتتاح، لتحقق موضوع الاقتداء، و هو کون الإمام فی الصّلاة کما یأتی إن شاء اللّه.

إنما الإشکال فی أنّه هل یصح الاقتداء و الدخول فی الجماعة حال اشتغال الإمام بتکبیرة الافتتاح، و لم یفرغ بعد من التکبیر بل مشتغل به، مثل ما إذا فرغ من ذکر (اللّه) و لم یقل (أکبر) فهل یصح الاقتداء أم لا؟

و إن صح هذا هل یصح الدخول فی الجماعة مع تکبیر افتتاح الإمام معیة حقیقة، بأن کان أول دخوله فی الصّلاة متحدا زمانا مع أول دخول الإمام فی الصّلاة، فکان شروعهما فی تکبیرة الاحرام معا.

قد یقال: بعدم جواز دخول المأموم فی الجماعة حال اشتغال الإمام بتکبیرة الاحرام، و لا بدّ من صبره حتّی یفرغ الإمام منها إمّا من باب عدم صلاة بعد یقتدی

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۶۶

به فیها، و إمّا من باب قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی ما فی النبوی «۱»: أنّما جعل الإمام أماما لیؤتم به فاذا رکع فارکعوا و اذا سجد فاسجدوا، و إمّا من باب ما روی عن مجالس الصدوق مسندا عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: إذا قمتم إلی الصّلاة فاعدلوا صفوفکم و أقیموها و سوّوا الفرج، و إذا قال إمامکم: اللّه اکبر، فقولوا: اللّه اکبر، و إذا قال: سمع اللّه لمن حمده فقالوا: اللهم ربنا و لک الحمد. «۲»

و الحق عدم تمامیة هذه الوجوه، أمّا عدم صلاة ما لم یفرغ الإمام من تکبیرة الافتتاح فلأنّ المصلّی بمجرد شروعه فی الصّلاة و اشتغاله باول حرف و کلمة من صلاته فهو مشتغل بالصّلاة و یعدّ عرفا أنّه فی الصّلاة،

و أمّا النبوی فلا یستفاد منها أیضا وجوب تأخر تکبیرة المأموم عن تکبیرة الإمام، بل المراد من امثال هذه العبارة هو المعیة و المقارنة، و أنّه یأتی بها مقارنا لتکبیر الإمام، کما هو المراد من نظائره، فإذا قال: إذا قلت: اللّه اکبر، ارفع یدیک أو فانظر مثلا إلی السماء، أو غیر ذلک، لیس المراد إلا أن المطلوب وقوعهما مقارنا له.

و من هنا یظهر لک ما فی الاستدلال بما روی فی المجالس فإن المراد منها وقوع تکبیرة المأموم مقارنا لتکبیرة الإمام، و الشاهد قوله: و إذا قال: سمع اللّه لمن حمده.

فقولوا: اللهم ربّنا و لک الحمد. فلیس المراد أنّه إذا فرغ الإمام من قوله سمع اللّه فقل:

اللهم، بل معناه أنّه إذا کان الإمام مشتغلا بقول: سمع اللّه قل انت: اللهم ربّنا.

فتخلص أنّه یجوز وقوع تکبیرة افتتاح المأموم قبل تمامیة تکبیرة الإمام، بل

(۱)- کنز العمال، ج ۴، ص ۲۵۰ و الحدیث هکذا (أنّما جعل الامام أماما لیؤتم به فاذا رکع فارکعوا و اذا سجد فاسجدوا.

(۲)- الروایهٔ ۶ من الباب ۷۰ من ابواب صلاهٔ الجماعهٔ من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۶۷

مقارنا لتکبیرته بلا تأخر منها اصلا و إن کان فی جواز الدخول فی هذا الفرض و صحهٔ الاقتداء و الجماعهٔ خفاء عند بعض، فلا ینبغی الإشکال فی الفرض الأوّل، و هو الدخول بعد شروع الإمام بالتکبیرهٔ قبل أن یتمها و یحسب رکعهٔ.

بل یمکن أن یدعی جواز ذلک بالإطلاق المقامی، بأن یقال: بعد ما یکون بناء الناس علی الدخول فی الصّلاهٔ بمجرد شروع الإمام تکبیرهٔ الافتتاح و لو لم یتمها، و عدم لزوم الانتظار إلی أن یفرغ الإمام عن التکبیرهٔ فی صحهٔ الایتمام، فإن کان المعتبر عند الشارع هو صحهٔ الایتمام فی ما کان شروع المصلّی فی الصّلاهٔ بتکبیرهٔ الافتتاح بعد فراغ الإمام عنها، فکان اللازم بیانه فمن عدم بیانه نکشف عدم اعتباره، فافهم.

المسألهٔ الثانیهٔ: هل یجوز الدخول و یصح الصّلاهٔ و الجماعهٔ بدخول المأموم بعد تکبیرهٔ افتتاح الصّلاهٔ

حال اشتغال الإمام بقراءهٔ الحمد أو السورهٔ أم لا؟

اعلم أن هذا المورد لیس مورد نص بالخصوص و لا تعرض له فی کلمات الفقهاء رحمه اللّه، و لکن لا إشکال فی صحهٔ الاقتداء فی هذه الصورهٔ و أنّه یحسب رکعهٔ، أمّا أولا فلانه مع اشتغال الإمام بالقراءهٔ فهو فی الصّلاهٔ و یصح الاقتداء بصلوهٔ الإمام و أمّا ثانیا فلدلالهٔ الأخبار الدالهٔ علی صحهٔ الاقتداء و إدراک الرکعهٔ بدرک الرکوع علی موردنا بطریق الأولی.

المسألهٔ الثالثهٔ: هل یصح الاقتداء و یحسب رکعهٔ إذا أدرک المأموم تکبیر رکوع الامام قبل رکوع الإمام أم لا؟

الظاهر الجواز بدلالهٔ بعض الروایات- أعنی ما یدل علی التفصیل بین ما إذا أدرک تکبیرهٔ رکوع الإمام و عدمه- علی ذلک نذکره ان شاء اللّه فی المسألهٔ الرابعهٔ.

تبیان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۶۸

المسألهٔ الرابعهٔ: هل یدرک المأموم الرکعهٔ و تصیر صلاته جماعهٔ إذا لم یدرک تکبیرهٔ رکوع الإمام

بل أدرکه فی رکوعه حال ذکر الرکوع، أو بعده قبل أن یرفع رأسه من الرکوع أم لا؟

اعلم أن بعض الأخبار یدلّ علی عدم الاعتداد بالرکعهٔ الّتی لم یدرک تکبیر الرکوع.

و منها الروایهٔ الّتی رواها عاصم عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال:

إذا أدرکت التکبیرهٔ قبل أن یرکع الإمام فقد أدرکت الصّلاهٔ). «۱»

و هذه الروایهٔ تدلّ علی عدم الاعتداد بالرکعهٔ لو لم یدرک تکبیرهٔ رکوع الإمام بالمفهوم.

و منها الروایهٔ الّتی رواها جمیل بن دراج عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: قال لی: ان لم تدرک القوم قبل أن یکبّر الإمام للرکعهٔ فلا تدخل معهم فی تلک الرکعهٔ). «۲»

و منها الروایهٔ الّتی رواها العلاء عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال:

لا تعتد بالرکعهٔ الّتی لم تشهد تکبیرها مع الامام). «۳»

و منها الروایهٔ الّتی رواها جمیل بن دراج عن محمد بن مسلم (قال: قال ابو عبد اللّه علیه السّلام: إذا لم تدرک تکبیرهٔ الرکوع فلا

تدخل معهم فى تلك الركعة). «۴»

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۴۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۴۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۶۹

و هذه الروايات يروى ثلاث نفر و هو جميل و عاصم و العلاء عن محمد بن مسلم و هو يروى عن أبى جعفر عليه السّلام على ما فى الثلاثة الأولى و عن أبى عبد اللّه عليه السّلام على ما فى الرابعة، و لا يبعد كون كلها رواية واحدة رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام و النقل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام يكون من اشتباه بعض الروايات الواقع فى الطريق، و على كل حال لسان هذه الروايات عدم إدراك الركعة لو لم يشهد المأموم تكبير ركوع الإمام.

و فى قبال ذلك بعض الأخبار يدلّ على أن بادراك ركوع الإمام يدرك الركعة:

الأولى: ما رواها سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (إنّه قال فى الرجل: إذا أدرك الإمام و هو راكع و كبر الرجل و هو يقيم صلبه، ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة). «۱»

الثانية: ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا أدركت الإمام و قد ركع و ركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، و إن رفع الإمام رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة). «۲»

الثالثة: ما رواها ابو اسامة يعنى زيدا الشحام أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام (عن رجل انتهى إلى الإمام و هو راكع؟ قال: إذا كبّر و أقام صلبه ثمّ ركع فقد أدرك). «۳»

الرابعة: ما رواها معاوية بن ميسرة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (إنّه قال: إذا جاء

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۵ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۴۵ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۰

الرجل مبادرا و الإمام راكع اجزأته تكبيرة واحدة لدخوله فى و الركوع). «۱»

الخامسة: ما رواها احمد بن على بن أبى طالب الطبرسى فى الاحتجاج، عن محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان عليه السّلام (إنّه كتب إليه يسأله عن الرجل يلحق الإمام و هو راكع، فيركع معه و يحتسب بتلك الركعة، فإن بعض أصحابنا قال: إن لم يسمع تكبيرة الركوع فليس له ان يعتد بتلك الركعة، فأجاب إذا لحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة و ان لم يسمع تكبيرة الركوع). «۲»

و يدلّ عليه بعض الأخبار الواردة فيمن خاف أن يرفع الإمام رأسه من الركوع قبل أن يصل إلى الصفوف و أنّه جاز أن يركع مكانه و يمشى راكعا. «۳»

اذا عرفت ذلك كله يظهر لك ان مقتضى الطائفة الاولى من الطائفتين من الروايات كون إدراك الركعة بادراك تكبيرة ركوع الإمام، و مقتضى الطائفة الثانية منها عدم لزوم ذلك، بل يدرك بإدراك ركوع الإمام، فهل يمكن أن يجمع بينهما؟

قد يقال: بامكان الجمع بينهما بأن يتصرف فى ظاهر النهى فى الطائفة الأولى المقتضى لعدم جواز الدخول لو لم يدرك تكبيرة ركوع الإمام بمقتضى النص على الجواز فى الطائفة الثانية، فتكون النتيجة كراهة الدخول حال الركوع او استحباب الدخول فى فرض إدراك تكبيرة ركوع الإمام.

و لكن الجمع بينهما مشكل لكونه جمعا تبرعيّا إذ لو كان الجائز الاقتداء حال

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۵ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۴۵ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ و ۶ من الباب ۴۶ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۱

ركوع الإمام كما هو مقتضى الطائفة الثانية من الروايات، فكيف نهى عنه فى الطائفة الأولى الموجب هذا النهى لفوت فضل الجماعة ممّن يتمكن من الدخول و الاقتداء فى الركوع، و الحاصل أنّه لو أمكن الاقتداء لا معنى للنهى حتّى النهى التنزيهى، و إن لا يمكن بحسب الواقع فلا معنى لتجويزه. «۱»

و بعد عدم إمكان الجمع بين الطائفتين فإن قلنا: بأن روايات الطائفة الأولى كلها من راو واحد و هو محمد بن مسلم و عن إمام واحد و هو أبو جعفر عليه السّلام و أن ما ذكر فى أحد روايات محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام كان من اشتباه بعض الناقلين و إلّا فهو روى عن أبى جعفر عليه السّلام و قلنا فى باب تعارض الروايتين: بأن احد المرجّحات هو كون المروى عنه الإمام المؤخر مثلا روى رواية عن الباقر عليه السّلام الدالة على حرمة شىء، و روى رواية عن الصادق عليه السّلام الدالة على جواز هذا الشىء، فيؤخذ بقول الإمام المؤخر و هو الصادق عليه السّلام فنقول هنا: بأنّه لا بد من الاخذ بالروايات الدالة على أنّه يصح الاقتداء فى ما أدرك الإمام فى الركوع، لأنّ هذه الروايات من الإمامين المؤخرين عن أبى جعفر عليه السّلام، و هو أبو عبد اللّه و صاحب الأمر عليهما السّلام.

و ان لم نقل بذلك فأيضا لا بد من طرح الطائفة الأولى و الأخذ بالثانية فى مقام التعارض من باب كون الطائفة الثانية معتضدة بالشهرة الفتوائية، و قلنا بأنّ أول

---

(۱)- (أقول: مضافا إلى ان التعبير فى بعض روايات الطائفة الأولى بأنّه لا تعتد بالركعة الّتى لم تشهد تكبيرها مع الإمام، و التعبير فى الطائفة الثانية بالاعتداد بالركعة الّتى أدرك الإمام فى الركوع غير ممكن الجمع، لأنّ الاعتداد و عدم الاعتداد لا يكون الجواز و النهى حتّى يحمل النهى على الكراهة فتأمل). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۲

المرجّحات هو الشهرة الفتوائية لا الروائية، كما قال الشّيخ الانصارى (ره).

ثمّ إنّه كفى درك المأموم ركوع الإمام و لو لم يدرك ذكر الركوع لأنّه و إن كان فى مكاتبة صاحب الأمر عليه السّلام صحّة الاقتداء فى خصوص صورة دركه ذكر ركوع الإمام، و لكن فى بعض الروايات كان التصريح بكفاية مجرد دركه ركوع الإمام.

المسألة الخامسة: لو أدرك الإمام قبل الركوع الإمام بعد ما كبر الإمام للركوع فهل يصح له الاقتداء و يحسب له ركعة أم لا؟

اعلم أنّه بعد ما قلنا من كفاية إدراكه فى الركوع بمقتضى الروايات كما عرفت فى المسألة الرابعة، ففى هذا الفرض يكفى بالاولوية و لو لم يكن خصوص هذا الفرض منصوصا.

المسألة السادسة: لو أدرک المأموم الإمام فی الأخیرتین من الصّلاة، فما هو وظیفته؟

اشارة

اعلم أن بعض العامة یقولون: بأنّه لو أدرک مع الإمام الأخیرتین فیجعل أول صلاته آخرها و آخرها اولها، فهو فی غیر هذا المورد کان مکلفا بأن یقرأ فی الأولتین من صلاته، و لکن فی صورة إدراکه الإمام فی الأخیرتین فیجعل آخر صلاتها أولا یعنی لا یقرأ، و یجعل آخر صلاتها أولها یعنی یقرأ فی الأخیرتین، فهو مع کون صلاته بحسب الطبع أولها اولها و آخرها آخرها یجعل بجعل نفسه آخرها أولها و أولها آخرها، و قال ابو حنیفة بنحو آخر.

و أمّا اهل البیت علیهم السّلام فهم انکروا ذلک، و قالوا: بفساد ما قاله العامة، فلنذکر أوّلا الأخبار المربوطة بالباب، ثمّ نتکلم فی ما ینبغی التکلم فیه إن شاء اللّه فنقول:

الأولی: ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه قال: إذا فاتک شیء مع

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۳

الإمام فاجعل أول صلاتک ما استقبلت منها، و لا تجعل أول صلاتک آخرها). «۱»

الثانیة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یدرک الرکعة الثانیة من الصّلاة و هی له الأولی، کیف یصنع إذا جلس الإمام؟ قال: یتجافی و لا یتمکن من القعود، فاذا کانت الثالثة للامام و هی له الثانیة فلیلبث قلیلا إذا قام الإمام بقدر ما یتشهد، ثمّ یلحق بالامام. قال: و سألته عن الرجل الّذی یدرک الرکعتین الأخرتین من الصّلاة کیف یصنع بالقراءة؟ فقال: اقرا فیهما فإنهما لک الاولتان و لا تجعل أول صلاتک آخرها). «۲»

الثالثة: ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا سبقک الإمام برکعة، فأدرکت القراءة الأخیرة قرأت فی الثالثة من صلاته و هی ثنتان لک فإن لم تدرک معه إلا رکعة واحدة قرأت فیها و فی الّتی تلیها، و إن سبقک برکعة جلست فی الثانیة لک و الثالثة له حتّی تعتدل الصفوف قیاما الحدیث). «۳»

الرابعة: ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: إذا أدرک الرجل بعض الصّلاة وفاته بعض خلف إمام یحتسب بالصّلاة خلفه، جعل أول ما أدرک أول صلاته إن أدرک من الظهر أو من العصر أو من العشاء رکعتین، و فاتته رکعتان، قرأ فی کل رکعة ممّا أدرک خلف إمام فی نفسه بامّ الکتاب و سورة، فإن لم یدرک السورة تامة أجزأته أمّ الکتاب، فاذا سلم الإمام قام فصلی رکعتین لا یقرأ فیهما، لأنّ الصّلاة إنّما یقرأ فیها (فی) بالاوّلتین فی کل رکعة بامّ الکتاب و سورة، و فی الأخیرتین

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۷ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۴۷ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۴۷ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۴

لا یقرأ فیها، إنّما هو تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعاء، لیس فیهما قراءة، و إن أدرک رکعة قرأ فیها خلف الإمام، فاذا سلم الإمام قام فقرأ بامّ الکتاب و سورة، ثمّ قعد فتشهد، ثمّ قام فصلی رکعتین لیس فیهما قراءة). «۱»

الخامسة: ما رواها معاویة بن وهب (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یدرک آخر صلاة الإمام و هو أول صلاة الرجل، فلا یمهله حتّی یقرأ، فیقضی القراءة فی آخر صلاته؟ قال: نعم). «۲»

یحتمل أن یکون المراد من قوله (فیقضی القراءة فی آخر صلاته) أی بعد الفراغ من صلاته و هو احتمال بعید، و یحتمل أن یکون

المراد من (آخر صلاته) الأخيرتين من صلاته، فعلى هذا هل تنطبق الرواية مع ما قاله العامة من أنّه فى الفرض يجعل أول صلاته آخرها و بالعكس لقوله (فيقضى القراءة فى آخر صلاته) يعنى: ما كان وظيفته من القراءة فى أول صلاته فيجعل الأوّل الآخر و يقرأ فيه فى صورة اقتدائه فى الأخيرتين لا أن يقرأ فى أولتين من صلاته، و ذلك لأنّ فى الفرض صار بالبناء أول صلاته آخرها و آخرها أولها، فيجب عليه القراءة فى أول صلاته الواقع بحسب بنائه آخر صلاته فى هذه الصورة اى فى فرض اقتدائه فى الأخيرتين.

أو لا- تنطبق الرواية مع فرض كون المراد من قوله (فى آخر صلاته) هو الأخيرتين من صلاته مع قول العامة، لأن ما قاله العامة فى المأموم المسبوق الّذى يقتدى فى الركعة الثالثة أو الرابعة يجعل بالبناء أول صلاته آخرها و آخرها أولها فهو إذا اقتدى فى الثالثة من الظهر مثلا فهو و ان كانت الركعتان اللتان يقتدى فيهما

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۷ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۴۷ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۵

بالامام و يكون فيهما معه أولتى صلاته واقعا، لكن بحسب بنائه تصير آخرتين من صلاته، و بالركعتين اللّتين يأتى بعد ذلك فرادى تصير أولتى صلاته جعلا.

و لكن المستفاد من الرواية هو كون أول صلاته و آخرها هو أوّلها و آخرها الطبيعى لا أوّلها و آخرها البنائى و الجعلى، لانه قال فيها (عن الرجل يدرك آخر صلاة الإمام و هو أوّل صلاة الرجل) و قال أيضا فيها (فيقضى القراءة فى آخر صلاته) فما هو أول الصّلاة و آخرها طبعا عبّر بأولها و آخرها.

و أمّا المراد من سؤاله من أنّه (يقضى القراءة فى آخر صلاته) لعله كان من باب أنّه حيث لم يتمكن من القراءة فى الأولتين يأتى بهما فى الأخيرتين كى لا تكون صلاته بلا قراءة، قال عليه السّلام: نعم.

و لو كان له ظهور فى وجوب ذلك يرفع اليد عنه بمقتضى ما يدلّ على عدم وجوب القراءة فى الأخيرتين. «۱»

السادسة: ما رواها طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن على عليه السّلام (قال: يجعل الرجل ما أدرك مع الإمام أول صلاته. قال جعفر: و ليس نقول كما يقول الحمقى). «۲»

هذا كله الروايات المربوطة بالمسألة فنقول بعد ذلك: إن الكلام يقع فى موارد:

المورد الأوّل: لو أدرك المأموم الإمام فى إحدى ركعتى الأخيرتين، و أمهله الإمام لأن يقرأ الفاتحة و السورة، و يدرك ركوع الإمام، يجب عليه قراءة الفاتحة

---

(۱)- (أقول ما عرفت من الوجه لعدم كون الرواية منطبقا على مذهب العامة قلت أنا بحضرته مد ظله العالى و ختم درسه و لم يبين ما يدلّ على أنّه صار مرضيه أم لا، و على أنّه صار مرضيه أم لا، و على كل حال لو كانت الرواية منطبقة على ما قاله العامة فتحمل الرواية على التقية، فافهم) (المقرّر).

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۴۷ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۶

و السورة لدلالة الرواية ۲ و ۳ و ۴ من الأخبار المتقدمة على ذلك.

المورد الثانى: ما إذا أدركه فى إحدى ركعتى الأخيرتين و لا يمهله الإمام إلّا لقراءة الفاتحة فإن قرء السورة لا يمكن له درك ركوع الإمام، فهل يجوز ترك السورة و اللحوق به فى الركوع أم لا؟ المستفاد من الرواية ۴ من الأخبار المتقدمة إجزاء أمّ الكتاب و ترك

السورة.

المورد الثالث: ما إذا أدركه في إحدى ركعتي الأخيرتين و لا يمهله الإمام لأن يقرأ أمّ الكتاب بتمامه أو مطلقا حتّى بعضه، فإن قرئها لا يدرك ركوع الإمام، فهل يجب عليه أن يقرئها و يلحق به في أي محل أمكن له إمّا بعد رفع الإمام رأسه من الركوع، أو في سجوده، أو في تشهده، و الحاصل يلحق به قبل أن يفرغ الإمام من صلاته و تصح صلاته و جماعته.

أو يجب عليه ترك القراءة و إدراك ركوع الإمام و لا يضر ترك الفاتحة و تصح صلاته و قدوته.

أو يقال: بأنّه في الأخيرتين لو أدرك الإمام حال قيامه و علم أنّه لو اقتدى لا يتمكن من القراءة مع إدراك الركوع الإمام فلا يجوز له الاقتداء، و لكن لو اقتدى بتخيّل أنّه يتمكن من القراءة و درك ركوعه، و لكن بعد ما اقتدى لم يمهله الإمام لأن يقرأ الفاتحة يعدل صلاته إلى الفرادى، لعدم تمكنه من إتمام صلاته جماعة مع رعاية ما هو وظيفته من القراءة و درك ركوع الإمام.

اعلم أن الحق هو الاحتمال الثاني من أنّه إذا شرع في الفاتحة و لم يتمها و الإمام دخل في الركوع و لم يمهله حتّى يتمها فيرفع اليد عن الفاتحة، و يتابع الإمام في الركوع، و يدل عليه الرواية ۵ من الروايات المتقدمة، و هي ما رواها معاوية بن

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۷

وهب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يدرك آخر صلاة الإمام، و هو أول صلاة الرجل، فلا يمهله حتّى يقرأ فيقضي القراءة في آخر صلاته؟ قال: نعم) لأنّ المفروض فيها عدم إمهال الإمام حتّى يقرأ و لم يجب الإمام عليه السّلام يفسد صلاته، أو تصير فرادى أو يقرئها و يلحق به في أي موضع أمكن له و ان لم يدرك الركوع معه.

و كون ذيل الرواية و هو قوله (فيقضي القراءة في آخر صلاته) مورد الإشكال من باب ما قلنا سابقا عند نقلها في طي أخبار الباب من أنّه ربما يقال: إن هذه الفقرة موافق مع قول العامة القائلين بجعل المأموم الّذي يقتدي في الأخيرتين آخر الصّلاة أولها و بالعكس، لا ينافي مع الاستدلال بالرواية على وجوب رفع اليد عن الفاتحة في صورة الاقتداء في الأخيرتين.

أمّا أوّلا فلأن الرواية قابلة للحمل على خلاف ما قاله العامة (بل هو ظاهرها).

و امّا ثانيا لو كانت فقرة من الرواية مورد الإشكال، و لا يمكن الالتزام بها لاشتمالها على خلاف ما يقتضيه المذهب، فلا يوجب ذلك لعدم امكان التمسك بها في غير هذه الفقرة.

و يدلّ عليه أيضا الخبران المرويان في دعائم الاسلام و هما يدلان على وجوب رفع اليد عن القراءة للمأموم المقتدي في الأخيرتين إن لم يمهله الإمام. «۱»

و يمكن الاستدلال على ما قلنا من رفع اليد عن الفاتحة لو لم يمهله الإمام و متابعة الإمام في الركوع بالاخبار المذكورة سابقا في مسئلة أن المناط في إدراك

---

(۱)- دعائم الاسلام، ج ۱ ص ۱۹۱ و ۱۹۲؛ بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۱۱۳.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۸

الركعة للمأموم إدراك ركوع الإمام، و المستفاد منها أن المأموم إذا أدرك ركوع الإمام فقد أدرك الركعة، و هذه الأخبار كانت بلسانها مطلقا يشمل اطلاقها الأوّلتين و الأخيرتين، فتدل هذه الأخبار على أن تمام المناط لإدراك الجماعة و إدراك الركعة هو إدراك الركوع و لو لم يدرك قراءة الإمام و لم يقرأ المأموم القراءة اصلا.

فبعد كون عدم الإتيان بتمام القراءة غير مضرّ في إدراك الركعة فبعضها بطريق الأولى، لأنّه بعد كون إطلاق هذه الأخبار شامل للأخيرتين و لو يقتدي المأموم و لم يدخل في الصّلاة في الثالثة أو الرابعة من صلاة الإمام إلا بعد ما دخل الإمام في الركوع، فمقتضى هذه الأخبار هو أن تركه تمام القراءة لا يضر بادراكه الركعة، فمن هنا نكشف أن ترك بعضها يجوز لأجل درك الركوع بطريق

الأولى، ففى المسألة لو شرع المأموم فى الفاتحة فى الثالثة أو الرابعة و لم يمهله الإمام و لو كان يتم الفاتحة لا يدرك ركوع الإمام، فيجب ترك بقية الفاتحة لأن يدرك الركوع و تصح صلاته. «۱»

مسألة: المذكور فى الرواية ۲ من الروايات المتقدمة الواردة فى المأموم

المسبوق هو أن المأموم إذا اقتدى فى الركعة الثانية من الإمام، فإذا يجلس الإمام بعد ركعة الثانية لأن يتشهّد يتجافى المأموم، فهل يجب التجافى أو يستحبّ ذلك؟

قد يقال: بعدم دلالة ذلك على أزيد من الاستحباب، لأنّه بعد ما كان المناسب مع المتابعة المعتبرة فى الجماعة، هو كون وضع المأموم كوضع الإمام فى الافعال

---

(۱)- (أقول: لو حملت الروايات الدالة على أن المأموم لو أدرك ركوع الإمام فقد أدرك الركعة على صورة وصول المأموم و الحال أن الإمام فى الركوع، لا على مطلق من يقتدى فى الركوع و لو كان متمكنا من أن يقتدى قبل ذلك و يأتى بالقراءة، فلا دلالة لهذه الأخبار على جواز ترك القراءة على المأموم المسبوق و إن تمكن منها، بأن لا يقتدى حتّى دخل الإمام فى الركوع) (المقرر).

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۷۹

و الجلوس و القيام و الكيفيات الواقعة فى الصّلاة، فيناسب ذلك أن المأموم أيضا يجلس مثل جلوس الإمام فى التشهّد لا أن يتجافى، غاية الأمر نقول باستحبابه لأجل الرواية.

و فيه أنّه لو كان ما قلت هو المعتبر، فهذا يدلّ على عدم استحباب التجافى، بل عدم جوازه أيضا، فلا وجه لما ذكر، فلا يبعد الوجوب بمقتضى ظاهر الرواية المتقدمة.

مسألة: هل يجب متابعة المأموم المسبوق فى تشهد الإمام أم لا؟

بمعنى أن الإمام إذا يتشهّد بعد ركعته الثانية و الحال ان المأموم بعد ركعته الأولى، فيتشهد الإمام على حسب وظيفته، هل يجب على المأموم متابعته بأن يأتى بذكر التشهّد فيه بعنوان المتابعة و إن لم يكن موضع تشهده أم لا؟

اعلم أنّه لو قلنا بوجوب المتابعة فى الاقوال لا يبعد وجوبه بعنوان المتابعة.

مسألة: المأموم المسبوق بعد ركعته الثانية يأتى بالتشهد الواجب عليه وحده

و يلحق بالامام لدلالة الرواية ۲ من الروايات المتقدمة عليه.

المسألة السابعة: فى حكم إدراك المأموم الإمام بعد رفع رأسه من الركوع،

اشارة

سواء أدركه حال القيام بعد الركوع، أو فى حال السجدة، أو حال التشهّد فنذكر ابتداء الأخبار المربوطة بالباب.

ثمّ ما ينبغى أن يقال إن شاء اللّه فنقول بعونه تعالى:

[فى ذكر الأخبار فى الباب]

الأولى: ما رواها محمد بن مسلم (قال: قلت له: متى يكون يدرك الصّلاة مع الإمام؟ قال: إذا أدرك الإمام و هو فى السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرك لفضل

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۰

الصّلاة مع الامام). «۱»

و هل تدلّ الرواية على أنّ بإدراكه السجدة الأخيرة يدرك فضل الجماعة فقط بدون صيرورة صلاته صلاة، أو تدلّ على أنّه يدرك الصّلاة بادراكه السجدة الأخيرة و لو لم يدرك الركعة فتكون فائدته أن يتم صلاته بهذه التكبيرة، كلاهما محتمل.

الثانية: ما رواها المعلى بن حنيس عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا سبقك الإمام بركعة فادركته و قد رفع رأسه فاسجد معه و لا تعتدّ بها). «۲»

و هل المراد من قوله عليه السّلام (و لا تعتدّ بها) اى لا تعتد بالركعة، و لا ينافى وقوع صلاته صحيحة و ان لم يعتد بتلك الركعة الّتى و اقتدى بعد رفع الإمام رأسه من الركوع.

او المراد أنّه لا تعتد بتلك الصّلاة رأسا حتّى يكون لازمه تجديد التكبيرة لصلاته الّتى تجب عليه.

الثالثة: ما رواها عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يدرك و هو قاعد يتشهد، و ليس خلفه إلا رجل واحد عن يمينه؟ قال: لا يتقدم الإمام و لا يتأخر الرجل، و لكن يقعد الّذى يدخل معه خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام الرجل فأتم صلاته). «۳»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴۹ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۹ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۴۹ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۱

الرابعة: ما رواها عمّار (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أدرك الإمام و هو جالس بعد الركعتين؟ قال: يفتتح الصّلاة و لا يقعد مع الإمام حتّى يقوم). «۱»

الخامسة: ما رواها عبد الرحمن عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى حديث قال: إذا وجدت الإمام ساجدا فاثبت مكانك حتّى يرفع رأسه، و إن كان قاعدا قعدت و إن كان قائما قمت). «۲»

السادسة: ما رواها معاوية بن شريح عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا جاء الرجل مبادرا و الإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله فى الصّلاة و الركوع، و من أدرك الإمام و هو ساجد كبر و سجد معه و لم يعتد بها، و من أدرك الإمام و هو فى الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة و هو فى التشهّد فقد أدرك الجماعة، و ليس عليه أذان و لا إقامة، و من أدركه و قد سلم فعليه الأذان و الاقامة). «۳»

السابعة: ما رواها الحسن بن محمد الطوسى فى مجالسه و ينتهى السند بأبى هريرة (قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم: إذا جئتم إلى الصّلاة و نحن فى السجود فاسجدوا، و لا تعدّوها شيئا، و من أدرك ركعة فقد أدرك الصّلاة). «۴»

هذا كلّه فى الروايات المربوطة بالمقام.

ثمّ اعلم أن فى الرواية الأولى لا يكون ذكر من تكبيرة الاحرام، فلا دلالة لها

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۹ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۴۹ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الروايهٔ ۶ من الباب ۴۹ من ابواب الجماعهٔ من الوسائل.

(۴)- الروايهٔ ۷ من الباب ۴۹ من ابواب الجماعهٔ من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۸۲

على أنّه بالتكبير و الدخول فى الصّلاهٔ فى السجدهٔ الأخيرهٔ يوجب دركَ فضل الصّلاهٔ مع الإمام، أو بمجرد و روده لأن يقتدى و الحال أن الإمام فى السجدهٔ الأخيرهٔ يدرك فضل الصّلاهٔ مع الإمام و لو لم يكبر و لم يدخل فى الصّلاهٔ مع الإمام. «۱»

فهذه الروايهٔ لا تدلّ على أن المكلف لو أدرك الإمام بعد رفع رأسه من الركوع من الركعهٔ الأخيرهٔ اى أدركه فى السجدهٔ الأخيرهٔ فكبر تكبيرهٔ الافتتاح، و دخل فى الصّلاهٔ معه، يمكن له إتمام صلاته بعد فراغ الإمام من الصّلاهٔ بدون أن يجدد التكبيرهٔ حتّى لا يكون محتاجا إلى تجديد التكبيرهٔ بعد ذلك.

و مثلها فى عدم الدلالهٔ على عدم لزوم تجديد التكبيرهٔ الّتى يفتتح بها الصّلاهٔ لو أدرك الإمام فى السجدهٔ من الركعهٔ الأخيرهٔ الروايهٔ الثانيهٔ لعدم كونها متعرضهٔ الا لعدم الاعتداد بالسجدهٔ الّتى أتى بها مع الامام.

و مثلها فى عدم الدلالهٔ الروايهٔ الثالثهٔ على عدم لزوم تجديد التكبيرهٔ لو أدركه فى السجدهٔ الأخيرهٔ فإن موردها إدراك الإمام فى التشهد، و ظاهرها هو أنّه كبّر للصّلاهٔ لأنّه قال عليه السّلام: فاتم صلاته، فهذا شاهد على صيرورهٔ صلاته صلاهٔ و لا تصير إلا بالتكبيرهٔ و بعد ما كبر فيتم به الصّلاهٔ، و لا حاجهٔ إلى تجديد التكبيرهٔ، و لكن الروايهٔ لا تدلّ على أنّه لو أدرك الإمام فى السجدهٔ فما حكمه.

---

(۱)- (أقول: مضافا إلى أنّه لو كان مفروض الروايهٔ هو أن المأموم يكبر و يسجد مع الإمام فيدرك فضل الجماعهٔ كما لا يبعد، فلا تدلّ الروايهٔ على أنّه بهذا التكبير يتم صلاته و لا حاجهٔ إلى تجديد تكبيرهٔ الاحرام، بل غايهٔ ما تدلّ الروايهٔ هو عدم الاعتناء بهذه السجدهٔ أو بهذه الركعهٔ دخل فى سجودها مع الامام) (المقرّر).

تبيان الصلاهٔ، ج۷، ص: ۲۸۳

و مثلها الروايهٔ الرابعهٔ فإنها غير متعرضهٔ لإدراك السجود، بل هى متعرضهٔ لادراكه حال التشهد، و لا يبعد كون المفروض التشهّد الأوّل بقرينهٔ (حتى يقوم) اى حتى يقوم الإمام و تدلّ على أن المأموم لو أدرك الإمام حال تشهده الأوّل يكبر و لكن لا يقعد مع الإمام حتّى يقوم الإمام.

و مثلها الروايهٔ الخامسهٔ فانها لا تدلّ إلا على أنّه لو أدركت الإمام حال السجدهٔ فاثبت مكانك، و لا تعرض فيها على أنّه كبر أصلا أم لا، و على فرض وقوع التكبير و الدخول مع الإمام هل يكتفى بهذه التكبيرهٔ و يتم صلاته بها أم لا.

و امّا الروايهٔ السادسهٔ أعنى ما رواها الصدوق رحمه اللّه المشتملهٔ على فقرات ففيها و ان ذكر هذه الفقرهٔ (و من أدرك الإمام و هو ساجد، كبر و سجد معه و لم يعتد بها) الظاهر أنّه يكبّر إذا أدرك الإمام فى السجدهٔ و أنّه يسجد معه و لا يعتد بالسجدهٔ، و مفادها الاكتفاء بهذا التكبير لصلاته.

و لكن نقول بأنّه لا يبعد عدم كون هذه الفقرهٔ جزء الروايهٔ أمّا أولا فلعدم كون هذه الفقرهٔ و ما بعدها فى نقل الشيخ رحمه اللّه، و أمّا ثانيا فلأن الصّدوق غالبا يكون بنائه ذكر فتاويه فى ذيل الروايات، و لا يبعد كون هذه الفقرهٔ و ما بعدها فتوى الصدوق رحمه اللّه خصوصا مع كونه منفردا فى نقل هذه الفقرهٔ و ما بعدها. «۱»

---

(۱)- أقول، كما قلت بحضرته مد ظله العالى فى مجلس البحث: بأنّه لو فرض كون هذه الفقرهٔ جزء الروايهٔ، و لكن مع ذلك لا يستفاد منها أزيد من أنّه يكبّر و يسجد و لا يعتد بالسجدهٔ، أو بالركعهٔ، أو بالتكبيرهٔ، فإن كان ضمير بها فى قوله (لم يعتد بها) راجعا إلى التكبيرهٔ فتدل الروايهٔ على خلاف ما توهّم أى تدلّ على أنّه لا يعتنى بالتكبيرهٔ الّتى كبّرها، فلا بدّ لأن يكبر بعد ذلك لصلاته، و لا

یکتفی بما کبر، و إن کان ضمیر بها راجعا إلی السجدة أو إلی الرکعة فیستفاد من

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۴

و امّا الروایة السابعة فهی أیضا لا تدلّ علی أنّه یکبر و یسجد، ثمّ یکتفی بهذه التکبیرة لصلاته و لا حاجة إلی تجدید التکبیرة، بل یمکن أن یقال: بأنّ قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

إذا جئتم إلی الصّلاة و نحن فی السجود و لا تعدّوها شیئا، هو عدم الاعتبار بما فعل اصلا و لا یحسب شیئا، فلو کبر و سجد لا یعدّوها شیئا تدلّ علی أنّه یجب تجدید التکبیرة و ان کبر و سجد.

ثمّ بعد ذلک نقول تتمیما للفائدة: بأن الکلام یقع تارة فی ما یدرک المأموم الإمام فی التشهّد الاخیر، فلا إشکال فی أنّه لو کبر بقصد الصّلاة و متابعة الإمام، یتم صلاته بعد ما سلم الإمام، و لا حاجة إلی تجدید تکبیرة الاحرام. «۱»

و تارة یقع الکلام فی ما یدرک الإمام فی السجدة من الرکعة الأخیرة، فهل یقال: بأنّه یکبر بقصد الصّلاة و یدخل معه فی السجود و یتابعه حتّی إذا سلم الإمام، ثمّ یتم صلاته بدون تجدید التکبیرة، أو یقال: بأنّه یکبر بقصد درک فضیلة الجماعة فی هذا المقدار الباقی من صلاة الإمام، ثمّ بعد ما سلم الإمام یکبر و یأتی بصلاته، فلا یدرک بهذا إلا مقدارا من فضل الجماعة، أو یقال: بأنّه یکبر بقصد الصّلاة و یصبر قائما حتّی إذا سلم الإمام یتم صلاته؟

الروایة أنّه لا یعتد بالتکبیرة، و لا دلالة لها علی الاکتفاء بتکبیره لصلاته، بل الروایة ساکتة عن هذه الجهة أصلا، فافهم) (المقرّر).

(۱)- (أقول: و هل یجب أن یقعد حال تشهد الإمام، کما هو مقتضی الروایة الثالثة أولا یقعد، بل یصبر قائما حتّی یسلم الإمام کما هو مقتضی الروایة الرابعة، أو یکون بالخیار بین الجلوس و القیام بحمل النهی فی الروایة الرابعة علی الکراهة بمقتضی الروایة الثالثة أولا تعارض بینهما أصلا لأنّ الروایة الرابعة وردت فی من یدرک الإمام فی التشهّد الأوّل فلو أدرک الإمام فی الأخیر یکبر و یتابعه حتّی إذا سلم الإمام یتم صلاته بلا حاجة إلی تجدید تکبیرة الاحرام) (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۵

اعلم أنّه یمکن أن یقال: بأن المفروض فی بعض الروایات المتقدمة الواردة انّه لو أدرکه فی السجدة من الرکعة الأخیرة، أن یکبر و یدخل فی الصّلاة و لا یعتد بالسجدة، هو صیرورة صلاته صلاة فیتمّها بعد ما سلّم الإمام، بدعوی أنّ مفاد بعض الروایات هو عدم الاعتداد بهذه السجدة، لا عدم الاعتداد بصلاته، فعلی هذا یبنی علی التکبیر الأوّل، و لا حاجة إلی تکبیر مستأنف.

و لکن مع ذلک استفادة ذلک من الروایات المتقدمة حیث لم یکن خال عن الاشکال.

نقول: بأنّه لو أدرک المأموم الإمام فی الرکعة الأخیرة فی سجدتها فلو قیل ینوی الصّلاة و یکبر بقصد الصّلاة و یسجد معه، ثمّ یستأنف التکبیرة من باب أن صلاته تبطل بزیادة السجدة، فنقول: إن هذا غیر معقول، إذ من یعلم أنّه یسجد و بسجدته تبطل صلاته، فکیف یقصد الصّلاة التامة، فلا یمکن الالتزام بذلک و إن نسب إلی الشیخ رحمه اللّه فی المبسوط و إلی العلّامة رحمه اللّه فی بعض کتبه.

و إذا کبر بقصد درک ما بقی من فضل الجماعة رجاء، ثمّ بعد سلام الإمام یستأنف التکبیرة فلا إشکال فیه.

و کذلک یمکن بنحو آخر بأن یکبر بقصد الصّلاة و یصبر قائما لا أن یسجد مع الإمام حتّی إذا سلم الإمام یتم صلاته فلا إشکال فیه لو لم یوجب هذا الانتظار الفصل الطویل، و رعایة الاحتیاط هو ان یعید صلاته بعد ذلک.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۶

[فی کلام المحقّق رحمه اللّه فی استحباب أن یعید المنفرد صلاته إذا وجد من یصلّی جماعة إماما کان أو مأموما]

اشارة

قال المحقق رحمه اللّه و یستحبّ أن یعید المنفرد صلاته إذا وجد من یصلی تلک الصّلاة جماعة إماما کان أو مأموما.

اعلم أنّه یتصور صورا کثیرة لمن صلّی و یرید إعادتها، فلنذکر ابتداء الأخبار المربوطة بالباب، ثمّ نبین ما هو المختار من شمول الأخبار لهذه الصور کلها أو بعضها إن شاء اللّه فنقول بعونه تعالی: أمّا الأخبار:

[فی ذکر الروایات المربوطة بالمقام]

الأولی: و هی ما رواها هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (إنّه قال فی الرجل یصلّی الصّلاة وحده، ثمّ یجد جماعة قال: یصلی معهم و یجعلها الفریضة ان شاء). «۱»

تدلّ بظاهرها أن الرجل اذا صلّی صلاته فرادی، ثمّ یجد جماعة یصلّی معهم و إن شاء جعلها فریضته و من قوله (یجعلها الفریضة ان شاء) یستفاد أن الأمر بیده فی اختیار ما صلّی وحده أو ما یصلی جماعة هو الفریضة.

الثانیة: (و هی بعض الروایة الّتی عدّها صاحب الوسائل الروایة الأولی من الباب ۳۹ من أبواب صلاة الجماعة) و تمام الروایة هذا، عن زرارة أنّه (قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: رجل دخل مع قوم فی صلاتهم و هو لا ینویها صلاة و أحدث

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۷

إمامهم فأخذ بید ذلک الرجل فقدمه، فصلی بهم، أ تجزیهم صلاتهم بصلاته، و هو لا ینویها صلاة؟ فقال: لا ینبغی للرجل أن یدخل مع قوم فی صلاتهم و هو لا ینویها صلاة، بل ینبغی له أن ینویها صلاة و إن کان قد صلی، فإن له صلاة اخری و إلا فلا یدخل معهم، و قد قال: تجزی عن القوم صلاتهم و إن لم ینوها). «۱»

تدلّ الروایة علی مطلوبیة إعادة الصّلاة لمن صلّی و أنها صلاة اخری له و إطلاق قوله (و إن کان قد صلی) یشمل صورة وقوع صلاته الأولی فرادی أو جماعة إماما أو مأموما.

الثالثة: ما رواها محمد بن علی بن الحسین مرسلا (قال: و قال رجل للصادق علیه السّلام: اصلی فی أهلی ثمّ أخرج إلی المسجد، فیقدمونی. فقال: تقدم، لا علیک و صلّ بهم). «۲»

الرابعة: قال: و روی أنّه یحسب له أفضلهما و أتمهما. «۳»

الخامسة: ما رواها محمد بن اسماعیل بن بزیع (قال: کتبت إلی أبی الحسن:

إنی احضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیامروننی بالصّلاة بهم، و قد صلیت قبل أن آتیهم، و ربما صلّی خلفی من یقتدی بصلاتی و المستضعف و الجاهل، فاکره أن أتقدم و قد صلیت لحال من یصلی بصلاتی ممّن سمّیت ذلک فمرنی فی ذلک بأمرک انتهی إلیه و أعمل به إن شاء اللّه، فکتب علیه السّلام: صلّ بهم). «۴»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۹ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۵ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۸

تدلّ على مطلوبية الاعادة، و مفروض السائل هو أن يعيد إماما، و هل كان ما صلّى أو لا فرادى أو جماعة كلاهما محتمل، و إن كان لا يبعد كون ما صلّى فرادى

السادسة: ما رواها يعقوب بن يقطين (قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام جعلت فداك تحضر صلاة الظهر فلا نقدر أن ننزل فى الوقت حتّى ينزلوا، فننزل معهم فنصلى، ثمّ يقومون فيسرعون فنقوم و نصلّى العصر و نريهم كأنّا نركع ثمّ ينزلون للعصر فيقدمونا فنصلى بهم. فقال: صل بهم لا صلى اللّه عليهم). «۱»

هذه الرواية و ان كانت تدلّ على جواز إعادة الصّلاة، بل الأمر بها، لكن هذا فى مورد الابتلاء بالتقية و الصّلاة مع العامة، فلا تكون مربوطة بمسألتنا.

السابعة: ما رواها داود (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يكون مؤذّن مسجد فى المصر و إمامه، فاذا كان يوم الجمعة صلّى العصر فى وقتها، كيف يصنع بمسجده؟ قال: صل العصر فى وقتها، فاذا كان ذلك الوقت الّذى يؤذن فيه أهل المصر فأذن و صلّ بهم فى الوقت الّذى يصلى بهم فيه أهل مصرك). «۲»

تدلّ على جواز إعادة الصّلاة لأنّ مفروض السائل إتيان هذا الشخص صلاة عصره، و مع ذلك قال عليه السّلام (فاذا كان ذلك الوقت الّذى يؤذن فيه أهل المصر فأذن و صلّ بهم) و هل مفروض الكلام ما صلّى الإمام صلاة عصره فرادى أوّلا أو بالجماعة، قد يقال: بأن السائل قال: فاذا كان يوم الجمعة صلّى العصر فى وقتها كيف يصنع بمسجده؟ قال عليه السّلام: صل العصر فى وقتها، فاذا كان الخ، فقوله (صل العصر) يشمل بإطلاقه إتيان العصر فرادى أو جماعة إماما أو مأموما.

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۸۹

الثامنة: ما رواها عبيد اللّه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا صلّيت و أنت فى المسجد و اقيمت الصّلاة فإن شئت فاخرج و إن شئت فصل معهم و اجعلها تسبيحا). «۱»

و هل الرواية واردة مورد التقية أى فى مورد اقامة الجماعة من قبل العامة، و الحال أنّه صلّى أو لا. «۲»

التاسعة: ما رواها عمار (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلى الفريضة، ثمّ يجد قوما يصلون جماعة، أ يجوز له أن يعيد الصّلاة معهم؟ قال: نعم، و هو افضل. قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس). «۳»

تدلّ على استحباب إعادة الصّلاة. «۴»

العاشرة: ما رواها أبو بصير (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: اصلى ثمّ أدخل المسجد، فتقام الصّلاة و قد صليت؟ فقال: صل معهم يختار اللّه احبهما إليه). «۵»

يحتمل كون هذه الرواية واردة مورد التقية و يحتمل عدمه.

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- (أقول: قوله عليه السّلام: فإن شئت فاخرج و إن شئت فصل معهم. يدلّ على عدم كونها واردة مورد التقية لأنّ مع التقية لا يخير الإمام عليه السّلام المكلف بين الخروج و البقاء و إتيان الصّلاة، و أمّا قوله (و اجعلها تسبيحا) أيضا لا يدل على كونها واردة مورد

التقية. إلّا أن يقال فى مورد التقية بعدم كون صلاته صلاة، بل هو صورة الصّلاة حتّى يجعلها تسبيحا) (المقرر).

(۳)- الرواية ۹ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۴)- (أقول: و ظاهر قوله عليه السّلام (و هو افضل) كون ما صلّى أولا هو الفرادى، و إلّا لا معنى لأفضلية الثانية من الاولى) (المقرر).

(۵)- الرواية ۱۰ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹۰

الحادية عشرة: ما رواها حفص البخترى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى الرجل يصلى الصّلاة وحده ثمّ يجد جماعة قال: يصلى معهم و يجعلها الفريضة). «۱»

هذه الرواية من حيث المتن متحدة مع الرواية الأولى غير أن فى الأولى زيادة و هى (ان شاء) بعد قوله يجعلها الفريضة.

[فى ذكر الصور فى المسألة]

هذا كله فى الأخبار المربوطة بالباب، ثمّ بعد ذلك نقول: إن للمسألة صور كثيرة:

الأولى: ان صلّى صلاته الأولى فرادى.

الثانية: ان صلّى صلاته الأولى جماعة و لكن كان إماما.

الثالثة: ان صلّى الأولى جماعة مأموما.

ثمّ فى كل هذه الصور الثلاثة صورتين:

الأولى: أن يصلى الثانية فى الجماعة إماما.

الثانية: أن يصلى مأموما.

و فى كل الصور إمّا أن يريد أن يصلى ثانيا صلاة توافق مع صلاة الامام أو المامومين من حيث نوع الصلاتية، بأنّه يعيد صلاته الظهر بصلوة الظهر أو مخالف لهم، و كذلك تارة موافق معهم من حيث الأدائية و القضائية مثلا صلّى صلاة الظهر الأدائى و يريد إعادتها و الحال أن فى الصّلاة الثانية يأتون بصلوة الظهر الأدائى أو يكون مخالفا.

---

(۱)- الرواية ۱۱ من الباب ۵۴ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹۱

و فى كل الصور تارة يكون الكلام فى جواز الاعادة فى المرة الأولى أو يقال بالجواز فى المرة الثانية و الثالثة و هكذا، و يمكن تصوير صور اخرى.

اعلم أن القدر المتيقن هو شمول الروايات لصورة أتى الشخص صلاته الأولى فرادى، و هل تشمل ما إذا صلّى صلاته الأولى جماعة أم لا؟ «۱»

مسألة: هل يجوز الاقتداء بمن يصلى صلاة فات عن الغير قضاء تبرعا

، أو استيجارا أو لا يجوز؟

اعلم بأنا استشكلنا فى صحة الاقتداء بصلوة يصلى المصلّى عن الغير و منشأ الإشكال هو مقتضى ما قلنا فى مقام دفع الإشكال العقلى على النيابة فى الصّلاة عن

(۱)- (أقول: لم يتعرض سيدنا الاعظم مدّ ظله العالى لحكم الأقسام و أن الأخبار تشمل غير المورد المتيقن أم لا؟ و أنا أقول: بأنّه يمكن دعوى شمول الاخبار لبعض الصور كما إذا كانت الأولى فرادى أو جماعة و فى الجماعة إماما أو مأموما بإطلاق بعض الروايات و ترك الاستفصال فى بعضها كما أنّه لا فرق فى شمول الحكم بين ما إذا يعيد صلاته بالجماعة إماما أو مأموما، لأنّ فى الروايات ما يدلّ على ذلك.

كما أنّه يمكن أن يقال: بعدم الفرق فى شمول الحكم بين أن يكون ما صلّى و يريد إعادته جماعة موافقا مع صلاة أهل الجماعة من حيث شخص الصّلاة، أو مخالفا مثلا صلّى صلاة العصر، ثمّ يعيد عصره فى جماعة تكون صلاتهم عصرا أو فى جماعة تكون صلاتهم ظهرا، كما أنّه لا فرق بين كونهما متحدين فى الأدائية و القضائية أو مخالفين.

و لكن مع ذلك الحكم بشمول الأخبار لغير صورة صلّى صلاته فرادى ثمّ أعادها فى جماعة إماما أو مأموما و فى خصوص كون صلاته الأولى موافقا مع صلاة يصلى جماعة من حيث الظهرية و العصرية، و من حيث الأداء و القضاء مشكل، لأنّ غير الصورة المذكورة ربما لا يكون متعارفا، فلو فرض إطلاق لبعض الروايات يشمل غير هذه الصور، فينزّل على المتعارف فتأمّل) (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹۲

الغير، من أنّه لا بد فى صيرورة عمل النائب عمل المنوب عنه بحيث يصير عمل النائب مقربا للمنوب عنه، هو أن يجعل نفسه منزلة المنوب عنه، أو فعله منزلة فعل المنوب عنه، و لا يمكن دفع الإشكال العقلى بمجرد إتيان الصّلاة أو ساير العبادات بقصد المنوب عنه بدون هذا التنزيل.

فعلى هذا يكون صلاة النائب، بعد هذا التنزيل، صلاة المنوب عنه، فالنائب عن عمرو إذا صلى، يكون المصلّى على هذا هو عمرو لا النائب، فيصير الاقتداء بهذه الصّلاة مورد الإشكال، لأنّ المتيقن من الجماعة المشروعة، و ما هو المتعارف منها من صدر الأوّل، هو الاقتداء بصلوة الشخص نفسه، لا بصلوة ليس بصلاته، بل هو صلاة الميت، لأنّ هذا المصلّى فى صلاة القضاء تنزّل منزلة الميت، فيكون صلاته صلاته.

نعم لو قلنا فى مسئلة النيابة: بأنّه لا حاجة فى جعل النائب منزلة المنوب عنه، بل كما هو مقتضى ظاهر بعض الادلة يكفى مجرد كون الصّلاة عنه، و كون النائب قاصدا للقضاء عنه و إن لم يجعل نفسه منزلته، فما يصلى من الصّلاة يكون صلاة نفسه و إن كان يصليها عن المنوب عنه، فيصح الاقتداء بصلاته لأنّ هذه الصّلاة صلاته بحسب الاعتبار.

و لكن الإشكال فى أنّه هل يكفى ذلك فى دفع الإشكال فى النيابة من أنّه كيف يصير عمل النائب مقربا للمنوب عنه بإتيان العبادة عنه و بقصد كونها قضاء عنه كما يكون فى قضاء الدين، و أن مجرد أداء الوجه بقصد قضاء دين شخص آخر يعد قضاء دينه و يبرأ ذمته و لو لم يجعل القاضى عنه دينه نفسه منزلة المديون و لا فعله منزلة فعله.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹۳

و حيث إن الاكتفاء بهذا المقدار فى صيرورة العبادة عبادة المنوب عنه مشكل، فلا بدّ كما قلنا من تنزيل فى البين بأن يجعل النائب نفسه أو فعله، منزلة نفس المنوب عنه أو فعله، يكون الاقتداء بمن يقضى الصّلاة عن الغير مشكلا، إذ هذه الصّلاة ليست صلاة هذا الشخص، بل هى صلاة الميت المنوب عنه، لعدم شمول إطلاقات الجماعة له لو كان فى البين إطلاقات، لعدم تعارف ذلك، مضافا إلى أنّه بعد كون الصّلاة صلاة الميت، فلم يكن الصّلاة صلاة الإمام حتّى يقتدى بصلاته. «۱»

(۱)- (أقول لو فرض كون ما أفاده مدّ ظله العالى من لزوم تنزيل فى البين من جعل النائب نفسه منزلة المنوب عنه أو فعله منزلة فعله، و لكن مع ذلك يمكن أن يقال: بصحة الاقتداء لو كان فى الجماعة إطلاقات إلا أن يقال: بأن الإطلاقات منزلة على التعارف، و لم يكن

الايتمام بالصّلاة القاضى عن الغير متعارفا.

و إن كان الأمر كذلك فلو قلنا: بكفاية كون صلاته قضاء عن المنوب عنه، و أن صلاته مع كونها صلاته و مستندا به، تكون قضاء عن المنوب عنه فأيضا صحة الاقتداء مورد الإشكال، لعدم تعارف الايتمام بالإمام الّذى يقضى عن الغير.

و أمّا ما أفاده مد ظله العالى فى وجه الإشكال فى صحة الاقتداء من باب أن صلاة النائب صلاة المنوب عنه.

فنقول: أمّيا أولاـ فلو فرض لزوم التنزيل، فهل يجعل الميت منزلة الحى أو يجعل الحى منزلة الميت، فإن كان الأوّل أى يجعل الميت منزلة الحى، فلا ينبغى الإشكال إذ المأموم يقتدى بشخص حىّ فى صلاة نفسه، لأنّه على هذا فرض الميت حيّا تنزيلا.

و ثانيا على فرض كون معنى التنزيل جعل الحى منزلة الميت و تكون نتيجة التنزيل أن الميت يكون مشتغلا بالصّلاة حال اشتغال النائب، فعلى هذا يكون شخصا مشتغلا بالصّلاة صلاة نفسه، فلا مانع من الاقتداء.

لكن مع ذلك كله تكون المسألة محل إشكال، و على تقدير الإشكال فيها يمكن أن يستشكل فى صحة اقتداء هذا الشخص، فمن يصلى عن الغير لا يجوز له الايتمام كالإمامة، لأنّ الشّك يكون

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹۴

مسألة إذا كان الشخص مشتغلا بصلاة الفريضة فأقام صلاة الجماعة فهل يستحبّ أن ينقل نيته إلى النفل للدخول فى الجماعة أم لا؟

نذكر بعض الأخبار الواردة المربوطة بالمقام فنقول بعونه تعالى:

الأولى: ما رواها سليمان بن خالد (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل دخل المسجد فافتتح الصّلاة فبينما هو قائم يصلى اذ أذّن المؤذن و أقام الصّلاة؟ قال:

فليصل ركعتين، ثمّ ليستأنف الصّلاة مع الإمام، و لتكن الركعتان تطوعا). «۱»

و الظاهر منها أنّه إذا راى حال اشتغاله بالصّلاة إقامة الجماعة يجعل ما بيده نافلة أى ينقل نيته من الفرض إلى النفل، لا أن ما بيده من الصّلاة تصير نفلا قهرا بمجرد إقامة الجماعة و لو لم ينقل نيته من الفرض إلى النفل.

الثانية: ما رواها سماعة (قال: سألته عن رجل كان يصلى فخرج الإمام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة الفريضة قال: إن كان إماما عدلا فليصل اخرى فينصرف و يجعلهما تطوعا، و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو، و يصلى ركعة اخرى و يجلس قدر ما يقول (أشهد أن لا إله الا اللّه وحده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) ثمّ يتم صلاته معه على ما استطاع، فإن التقية واسعة، و ليس شيء من التقية الا و صاحبها مأجور ان شاء اللّه). «۲»

فى مشروعية الجماعة فى هذه الصّلاة، و لا إطلاق فى البين يشملها، و لو كان إطلاق لا بد من حمله على المتعارف فتأمّل) (المقرر).

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۵۶ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۵۶ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹۵

و هذه الرواية صريحة فى أنّه يجعل الركعتين نفلا، و جعلها نفلا بأن ينقل نيته من الفرض إلى النفل.

اعلم أنّ المستفاد من الروايتين هو استحباب نقل نية الفرض إلى النفل و جعل الفريضة النافلة، و إتمامها ركعتين تطوعا لدرك الجماعة، و لا يجب ذلك و إن كان ظاهر الروايتين الأمر بذلك.

و مورد هذا الحكم ما إذا كان الشخص فى الركعتين الاولتين، فيمكن له جعل صلاته نافلة إذا كان فى الركعة الأولى أو الثانية، أو فى

التشهّد الأول، فيجعل بالقصد صلاته تطوعا، و يسلّم على رأس الركعتين و يدخل فى صلاة الجماعة.

و لو كان فى حال القيام من الركعة الثالثة قبل أن يركع فيقيم الجماعة، فهل يستحبّ له أيضا نقل نية الفريضة إلى النافلة بأن يعدل إلى النافلة، و يهدم القيام و يجلس و يسلّم، لأنّ يدخل فى الجماعة أم لا؟

لا ـ يبعد استحبابه و إن كان مورد الرواية ما إذا اقيمت الجماعة و هو فى الركعتين الاولتين، و لكن بإلغاء الخصوصية يكون الحكم شاملا لهذه الصورة أيضا، لأنّه يفهم أن مصلحة إدراك الجماعة صارت موجبة لاستحباب نقل نية الفرض إلى النفل فى المحل الّذى يمكن جعل الصّلاة نفلا، و فى حال القيام فى الثالثة قبل الركوع يكون كذلك.

ثمّ إنّه بعد فرض استحباب جعل الفريضة نافلة لدرك الجماعة، فهل يستحبّ قطع النافلة لدركها أم لا؟ مثلا كان مشتغلا بصلوة النافلة فاقيمت الجماعة، أمّا قطع صلاة النافلة فلا إشكال فى جوازه فيجوز له قطعها، إنما الكلام فى أنّه هل يستحبّ قطعها لدرك الجماعة أم لا؟

تبيان الصلاة، ج۷، ص: ۲۹۶

ثمّ لو فرض استحباب القطع فى هذه الصورة، فلو اشتغل بالفريضة فاقيمت الجماعة فنقل نيته إلى النفل، فحيث صارت الصّلاة نافلة يجوز قطعها، بل يستحبّ قطعها لدرك الجماعة أم لا؟

لا دليل لنا على استحباب القطع لدرك الجماعة إلا رواية فقه الرضا، و هى تدلّ على ذلك لكن الإشكال فى سندها.

*** تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء السابع من كتاب تبيان الصّلاة المشتمل على احكام الخلل و قضاء الصّلاة و وجوب المتابعة فى الجماعة و يتلوه الجزء الثامن إن شاء اللّه

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

الجزء الثامن

المقصد السادس فى صلاة الجماعة

اشارة

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۷

فى صلاة الجماعة

اعلم أنّ الناظر إلى كتب السير و التواريخ المتعرضة لسيرة النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، يعلم أن أمر صلاة الجماعة يكون مقرونا بأصل الصّلاة، فشرع الجماعة مقارنا مع تشريع أصل الصّلاة و من راى عمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم و اشتغاله بالصّلاة، راه فى الجماعة كما يظهر من القضية المعروفة من رؤية النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم مشغولا بالصّلاة و خلفه ابن عمّه و امرأته، و هما على عليه السّلام، و خديجة عليها السّلام، يصلّون صلاة الجماعة، و بعد ما هاجر إلى المدينة أيضا أول صلاة صلّيها فى قباء- و هو محل قرب المدينة المنورة- صلّيها بالجماعة، فيكون أمر صلاة الجماعة من الوضوح بمثابة أمر أصل الصّلاة، فلا خفاء فى أصل مشروعية صلاة الجماعة.

ثمّ اعلم أن التكلم فى صلاة الجماعة يقع فى طى مقدمة و مقاصد إن شاء الله تعالى:

[المقدمة]

أمّا المقدمة: ففى ماهية صلاة الجماعة.

اعلم أن ماهية صلاة الجماعة و حقيقتها على ما يفهم من لفظها، هى صلاة

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ٨

تحصل مع الجماعة فى قبال صلاة الفرادى، فصلاة الجماعة و إن كان يصلى كل واحد من الإمام و المأموم صلاة، و بهذا الاعتبار تكون صلوات، و لكن باعتبار كون صلاة كل من الإمام و المأمومين مرتبطا بالاخرى، يكون كل صلاة من صلواتهم كبعض الصّلاة، و تعدّ هذه الصلوات المتعددة صلاة واحدة، فنفهم أن فى هذه حيث واحدة اعتبارية و حيث أن المقوم لهذه الصّلاة هو الإمام و المأموم ففى ماهيتها يعتبر وجود إمام و يأتى ما يعتبر فيه إن شاء اللّه.

و هل يعتبر فى بقاء ماهية الجماعة مجرد حدوث هذه الصّلاة مع الإمام و ان لم يكن بقاء، أو يعتبر فى ماهيتها وجوده إلى اخرها؟ يمكن أن يقال: بعدم اعتبار بقاء ذلك فى بقاء ماهية الجماعة، و لأجل هذا قلنا بأن بعض الروايات الواردة فى الاستخلاف لو عرض لإمام الجماعة عارض، لا يدل على صيرورة صلاة المأمومين فى الآن الفاصل بين طرو العارض لإمام الأوّل و بين استخلاف للإمام الثانى فرادى، بل باقية على الجماعة، غاية الأمر تكون صلاة جماعة بلا إمام فى هذا الحال، و هذا غير مضرّ بصدق الجماعة.

و لهذا قلنا: إنّ ما أفاده الشيخ رحمه اللّه فى الخلاف «۱» من دعوى الاجماع على امكان نقل نية الفرادى إلى الجماعة، و من الجماعة إلى الفرادى، يكون من باب التمسك بروايات الاستخلاف، لأنّه قال: ذكرنا الأخبار المربوطة بمسألة الاستخلاف، و نقل نية الفرادى إلى الجماعة، و بالعكس فى كتابنا الكبير، و لم يذكر فى التهذيب غير روايات الاستخلاف، فمراده من الاجماع هو هذه النصوص.

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۵۵۱؛ التهذيب، ج ۳، ح ۸۴۲- ۸۴۴.

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ٩

و الحق عدم دلالتها على ما أفاده من جواز نقل نية الجماعة إلى الفرادى و بالعكس، لأنّه كما قلنا لا يدل هذه الأخبار على صيرورة صلاة المأمومين بعد عروض عارض للإمام و قبل استخلاف شخص اخر، فرادى حتّى يتمسّك بهذه الأخبار على جواز نقل نية الجماعة إلى الفرادى و بالعكس، إذ يمكن أن تكون الجماعة باقية فى هذا الحال و لو لم يكن إمام فيها، كما أنّ بعض الأخبار الدالة على جواز تقديم المأموم التشهّد الثانى على الإمام، لا يدل على صيرورة صلاته فى هذا الحال فرادى، بل يمكن بقاء القدوة فى هذا الحال و لكن أجاز المعصوم عليه السّلام فى هذه الرواية تقديم التشهّد على تشهد الإمام، كما أنّ بعض الأخبار الواردة فى صلاة الخوف لا يدل على عدم بقاء الجماعة، و قد ذكرنا مفصلا هذه الجهة فى نية الصّلاة.

و من الخصوصيات الدخيلة فى ماهية صلاة الجماعة، هى كون كل جماعة يتشكل منها الجماعة فى الجملة، و يأتى تفصيله إن شاء اللّه فلا بدّ فيها من وجود إمام و مأموم.

و من الخصوصيات وجود واحدة مكانية، و زمانية بين الإمام و المأموم، و بين بعض المأمومين مع بعض من اعتبار كونهم فى مكان واحد، و عدم فصل بينهم، و عدم حائل و من حيث موقفهم، و من حيث كون زمان صلواتهم واحدا بتفصيل يأتى إن شاء اللّه.

و من الخصوصيات الّتى يقع الكلام فيها إن شاء اللّه هى أنّه هل يعتبر معية بين الإمام و المأموم من حيث أفعال الصّلاة، بأن يكبرا معا، يسجدان معا، أو يعتبر تأخر ما بين أفعال المأموم و الإمام، و غير ذلك.

و من جملة الخصوصيات هل يعتبر فى صدق صلاة الجماعة أن يكون المأموم

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ١٠

و الإمام كلاهما قاصدان للجماعة، أو يعتبر هذا القصد للمأموم فقط؟ يأتى الكلام فيه إن شاء اللّه.

إذا عرفت هذه المقدمة نشرع بعونه تعالى فى المطالب الّتى ينبغى أن يبحث عنه، فنقول بعونه تعالى.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱

المطلب الأوّل: فى الصلوات الّتى شرع فيها الجماعة بنحو الوجوب أو الاستحباب.

اشارة

و فيه جهات:

الجهة الأولى:

الجماعة مشروعة فى الصلوات اليومية مسلّما فى الجمعة بنحو الوجوب، و فى غيرها بنحو الاستحباب.

أمّا وجوبها فى الجمعة فللأخبار الدالة على أن الجمعة لا بدّ و أن تنعقد جماعة مع اجتماع شرائطها، و أمّا فى غير صلاة الجمعة فقد تجب لعارض كما إذا نذر إتيان صلاة الغداة مثلا جماعة، و مثله العهد و اليمين و لو نذر إتيان صلاة جماعة فلو أتى فرادى لا يصح لأنّ اتيانها فرادى يوجب عدم قدرته على امتثال النذر فلا تكون هذه الصّلاة مقرّبا، فلا تقع صحيحة، و فى غير ذلك فلا تجب الجماعة فى الصلوات اليومية من الغداة و العشاءين و الظهر فى غير يوم الجمعة، أو فيها مع عدم اجتماع وجوب صلاة الجمعة و العصر، أمّا من العامة فقد حكى عن الظاهرية وجوب الجماعة فيها أيضا، و أمّا عندنا فلا إشكال فى استحبابها و عدم وجوبها، غاية الأمر

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲

أن الجماعة فيها من المستحبات الأكيدة و فى بعض منها اكد.

الجهة الثانية:

فى الصلوات الفرائض غير اليومية هل تجب الجماعة أو لا؟

اعلم أنّة فى صلاة الآيات شرعت الجماعة، لكن على وجه الاستحباب لا الوجوب لعدم دليل على أزيد من استحبابها.

الجهة الثالثة:

فى مشروعية الجماعة و عدمها فى العيدين: اعلم أن الجماعة فى العيدين مع اجتماع شرائط وجوبهما فوجوب الجماعة فيهما و إن قيل، لكن ذلك غير مسلم، و فيه كلام، و أمّا مشروعيتها على نحو الاستحباب فلا اشكال فيه.

الجهة الرابعة:

مشروعية الجماعة فى صلاة الطواف محل إشكال، بل الأقوى عدمها، لأنّ ما استدل به على مشروعية الجماعة فيها غير تمام. أمّا رواية الّتى رواها حريز عن زرارة و الفضيل قالا: قلنا له: الصّلاة فى جماعة فريضة هى؟ فقال: فريضة و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلوات كلها، و لكنّها سنّة، من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين من غير علّة فلا صلاة له- «۱» فلا تدلّ على مشروعية الجماعة فى صلاة الطواف، لأنّ قوله عليه السّلام (و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلوات كلها و لكنه سنّة) بقرينة صدر الرواية لا يشمل إلا فرائض اليومية.

بيانه أن قول السائل (الصّلاة فى جماعة فريضة هى) ناظر إلى السؤال عن وجوب صلاة الجماعة و عدمه فى خصوص الفرائض اليومية،

لاـ عن مطلق الصلوات، و الشاهد علی ذلک جواب الإمام علیه السّلام (الصّلاة فریضة و لیس الاجتماع بمفروض) فإن کان سؤال السائل عن مطلق الصلوات، فلا یناسب الجواب بأنّ

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۲ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۳

(الصّلاة فریضة) لأنّ مطلق الصلوات لیس بمفروض، فیکون نظر السائل إلی خصوص فرائض الیومیة، فقال علیه السّلام فی جوابه (الصّلاة فریضة و لیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات کلها) أی: لیس فی کل صلوات الیومیة الجماعة فریضة.

فکان فی ذهن السائل وجوب الجماعة فی الصّلاة الجمعة، فسئل من أن هذا الحکم یکون فی مطلق الصلوات الیومیة، فقال علیه السّلام (لیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات کلها و لکنه سنة) أی: الاجتماع سنة فی مطلق الصلوات الیومیة و لیس بمفروض فی کله، فلا یکون السؤال عن مطلق الصلوات یومیة و غیرها، حتّی یقال: بأن قوله علیه السّلام (و لکنه سنة) یدلّ علی مشروعیة الجماعة و استحبابها فی صلاة الطواف.

فالروایة لا تدلّ علی مشروعیة الجماعة فی صلاة الطواف. «۱»

الجهة الخامسة:

فی صلاة الجنازة: إن الجماعة فیها مشروعة و یدل علیه الأخبار، فارجع أبواب الجنازة من الوسائل، فإن فیها ما یدلّ علی ذلک.

---

(۱)- (أقول ما أفاده مد ظله العالی من أن قوله علیه السّلام (الصّلاة فریضة) یدلّ علی عدم کون السؤال عن مطلق الصّلاة فی محله، و لکن یوجب ذلک عدم امکان الاستشهاد بالروایة لمشروعیة الجماعة فی النافلة، و أمّا فی الفرائض فیمکن الاستدلال بها، لأنّ من جواب الإمام علیه السّلام من أنّ (الصّلاة فریضة) یکشف عن کون السؤال عن الجماعة فی الفرائض، سواء کانت یومیة أو غیرها لا خصوص الیومیة، فجواب الإمام علیه السّلام بأنّه (لیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات کلّها و لکنه سنة) فتدلّ الروایة علی مشروعیة الجماعة فی صلاة الطواف، لأنها فریضة أیضا، نعم لو استکشف کون نظر السائل إلی خصوص فرائض الیومیة، و یکون الألف و اللام فی قوله (الصّلاة فریضة) للعهد و المعهود خصوص الیومیة، تمّ ما أفاده مد ظله العالی فی بیان مفاد الروایة فتأمّل) (المقرر).

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴

الجهة السادسة: هل الجماعة مشروعة فی النوافل أم لا؟

اعلم أن فی صلاة الاستسقاء من النوافل شرعت الجماعة فیها، للدلیل الوارد فیها، و أمّا فی غیرها من النوافل غیر صلاة الغدیر، فالجماعة فیها غیر مشروعة عندنا لعدم دلیل علی مشروعیتها فیها، و من بدع الثانی تشریعه الجماعة فی نوافل شهر رمضان روایات فارجع الباب ۱۰ من أبواب نافلة شهر رمضان من الوسائل، مضافا إلی أن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم، مع کمال اهتمامه بصلوة الجماعة، لا یری منه أن یصلی نافلة بجماعة، بل کان یصلیها فی البیت، ثمّ یذهب إلی المسجد، لأنّ یصلی الفریضة جماعة، و أمّا فی صلاة الغدیر، و إن صار محل الکلام، و لکن مشروعیة الجماعة فیها غیر معلوم.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵

المطلب الثانی: فی قصد الامام الإمامة

اشارة

هل یعتبر فی تحقق الجماعة قصد الإمام الإمامة بحیث لو لم یقصدها لا تنعقد الجماعة، أم لا یعتبر ذلك؟

اعلم أن عدم اعتبار قصد الإمام الإمامة فی تحقق الجماعة ممّا یكون مسلّما عندنا و إن كان محل الخلاف عند العامة.

و أمّا اعتبار قصد الایتمام علی المأموم فی صیرورة صلاته صلاة الجماعة فمما لا إشكال فیه، لأنّ ذلك معلوم من الصدر الأوّل إلی الآن، و كون عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم علی طبقه، و لا یعدّ الشخص داخلا فی الجماعة و مأموما للإمام إلا اذا قصد الجماعة و الایتمام و القدوة به.

[النبوی لا یدلّ علی اعتبار نیّة الجماعة من المأموم]

و ما قیل من أنّه یدلّ علی ذلك قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی النبوی المنقول عن طرق العامة (انما جعل الإمام إماما لیؤتم به الخ) بدعوی أن معنی الایتمام به هو قصد الاقتداء به، مدفوع بأن هذه الروایة لیست فی مقام ذلك، بل الروایة ناظرة إلی جهة اخری، و هی أن أفعاله لا بد و أن یقع متفرّعا علی افعال الإمام، لأنّ فی الروایة علی نقل بعض

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶

صحاحهم الستة «۱» هكذا (انّما جعل الإمام إماما لیؤتم به، فإذا كبر فكبروا، و اذا ركع فاركعوا، و إذا سجد فاسجدوا) و بنقل اخر تكون هكذا (انما جعل الإمام إماما لیؤتم به، فاذا كبر فكبروا و لا تكبروا قبل أن یكبر و إذا ركع فاركعوا و لا تركعوا قبل أن یركع) و هذا یدلّ علی ما قلنا خصوصا بنقل إلی مكان قبل منهم، فهذه الروایة غیر مربوطة بالمقام. «۲»

و علی كل حال بعد فرض اعتبار قصد الائتمام علی المأموم یقع الكلام فی جهة اخری و هی أن الجماعة هل تكون وصفا لنفس الصّلاة بتمامها، أو تكون وصفا لأبعاض الصّلاة أیضا؟

و بعبارة اخری یعتبر فی تحقق الجماعة الّتی یشرعها اللّه تعالی أن یكون

---

(۱)- صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۹۰؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۳۹۲؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۱۳؛ سنن ابی داود، ح ۱، كتاب الصّلاة، ص ۱۶۴؛ سنن النسائی، ج ۲، ص ۹۰؛ سنن الترمذی، ج ۱، ص ۳۷۶.

(۲)- (أقول: لم لم یتمسّك سیدنا الاعظم مد ظله العالی علی اعتبار قصد المأموم الایتمام فی تحقق الجماعة بالنسبة إلیه بأن وجه اعتبار القصد هو أن الایتمام من العناوین القصدیة، لا یتحقق مصداقه الا بالقصد، و لعل من تمسك بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم (انما جعل الإمام إماما لیؤتم به) لاعتبار قصد الایتمام هو ما قلنا من أنّه یستفاد من هذه الروایة أنّه لا بدّ من وجود إمام یؤتم به، و لا یحصل الایتمام إلا بالقصد.

و أما ما أفاده مد ظله العالی من أنّ اعتبار قصد المأموم الایتمام یستفاد من عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم بمعنی أن من صدر الأوّل كان العمل علی ذلك.

ففیه أنّه أیّ طریق فی كون العمل علی قصد ذلك، و القدر المعلوم من العمل هو الاجتماع و جعل واحد إماما فی الجماعة، و متابعة الجماعة عنه فی أفعال الصّلاة، و أمّا كون القصد معتبرا فی تحقق ذلك، فلا طریق إلیه من عملهم، فتأمّل) (المقرر).

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷

المأموم قاصدا للایتمام و الاقتداء و الدخول فی الجماعة من أوّل الصّلاة إلی اخر موضع یتمكن من حفظ الایتمام به، أو لا یلزم ذلك، بل یمكن التبعیض بمعنی أن یجعل بعض صلواته بالقصد و المتابعة جماعة و بعضها فرادی، مثلا یقصد بركعة منها الجماعة و بما بقیها

الفرادی، مثلا یری الشخص صلاة جماعة متشکلة فیبنی و یقصد أن یأتمّ بالإمام فی رکعة واحدة أو رکعتین من صلاته الظهر مثلا و یقصد إتیان ما بقی من صلاته أی ثلاث رکعات أو رکعتین منها فرادی، أو أن الشخص یکون مثلا فی الصّلاة فرادی فرأی فی أثناء صلاته انعقاد جماعة و قد صلّی رکعة من صلاته، فیقصد فی ما بقی من صلاته الاقتداء، أو لا یصح ذلک.

[هل یصح جعل صلاة واحدة بعضها فرادی و بعضها جماعة]

اشارة

و الحاصل هل یصح جعل صلاة واحدة بعضها فرادی و بعضها الجماعة إمّا بالقصد إلی ذلک قبل الشروع فی الصّلاة و إمّا أن یبدو له ذلک فی أثناء الصّلاة، مثل أن نبی فی أول الصّلاة و یقصد الاقتداء إلی اخر الصّلاة، ثمّ فی أثنائها یبدو له و یقصد الفرادی أو بالعکس.

فإن قلنا بکون الجماعة وصفا للصّلاة لا لأبعاضها فلا یصح ذلک. و إن قلنا بکونها وصفا لأبعاض الصّلاة فیجوز ذلک. فالکلام یقع تارة فی جواز نقل نیة الجماعة إلی الفرادی و عدمه، و تارة فی جواز نقل نیة الفرادی إلی الجماعة، و المهم هو التعرض لصورة الأولی، لأنّ نوع القائلین بالجواز یقولون فی الصورة الأولی فنقول:

اعلم أنّه لا یری التعرض لهذه المسألة فی کلمات القدماء رحمه اللّه المقتصرین فی کتبهم علی ذکر الفتاوی المتلقاة عن المعصومین علیهم الصّلاة و السلام، غیر الشیخ رحمه اللّه مع تألیف بعض کتبه علی طریقة القدماء، و لکن صنّف کتاب المبسوط و تعرض فیها للمسائل التفریعیة کما قال رحمه اللّه فی أوّله ما حاصله: (إنی بعد ما رایت أن

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸

للعامة کتبا و تعرضوا للتفریعات، کنت أحب أن اصنّف کتابا مشتملة علی التفریعات، و لکن ما تمکنت من ذلک إلی الآن فشرعت فی ذلک المقصود و صنفت کتابنا المبسوط بنهجهم، حتّی لا یقولون بأن فقه الشیعة لم یکن فیه التفریعات، ففی هذا الکتاب ذکرت التفریعات و استفدت حکمها من النصوص، فإنا مع کوننا من أهل النص و المقتصرین علی ما ورد فی القرآن و عن النبی و العترة المعصومین علیهم الصلوات و السلام، لا أهل القیاس و الاستحسان و الرأی کما هو دأبهم، استفدت الأحکام التفریعیة من النصوص).

فکتاب مبسوطه رحمه اللّه یکون علی هذا الوجه و تعرض لهذه المسألة فیه، و لم یقل فیه بالجواز مطلقا، و فی کتاب مسائل الخلاف فی مواضع، و قال فیه بالجواز.

و قد بینا أن ما قال فی الخلاف من الإجماع علی جواز ذلک، لیس المراد منه إلا ما استفاده من أخبار الاستخلاف، و قد تعرضنا مفصلا فی نیة الصّلاة لبعض الأخبار المتوهمة دلالتها علی جواز ذلک من الأخبار الواردة فی الاستخلاف، و جواز تقدیم التشهّد للمأموم، و ما ورد فی ضمن صلاة الخوف، فان کلها قابلة الحمل علی بقاء الجماعة فی هذه الفروض، لا صیرورة الصّلاة فرادی، حتّی یتمسّک بها علی جواز عدول نقل نیة الجماعة إلی الفرادی أو البناء علی ذلک من أول الشروع فی الصّلاة.

[فی ذکر الاقوال فی المسألة]

اشارة

و علی کل حال اعلم أن الأقوال فی المسألة ثلاثة:

القول الأوّل: جواز نقل نیة الجماعة إلی الفرادی و بالعکس

مطلقا و هو مختار الشیخ فی الخلاف.

القول الثانی: عدم جواز ذلک

مطلقا کما قال به صاحب المدارک و الذخیرة

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۹

علی نحو المختار، أو علی سبیل الإشکال.

القول الثالث: التفصیل

بین ما إذا کان نیته من أول الصّلاة إتیان صلاته بعضها جماعة و بعضها الاخر فرادی، و بین ما إذا کان نیته من الصّلاة الجماعة إلی اخر الصّلاة لکن یبدو له فی أثناء الصّلاة أن یقصد الفرادی و یتمّ صلاته فرادی، فلا یجوز فی الأوّل و یجوز فی الثانی.
أمّا القول الثالث أعنی التفصیل فلا یکون له وجه، لأنّه إن کانت الجماعة وصفا لأبعاض الصّلاة، فلا فرق بین ما إذا قصد الفرادی فی أول الصّلاة أو یبدو له ذلک فی أثنائها، و کذا إن امکن استفاده صیرورة الصّلاة فرادی من أخبار الاستخلاف، أو من جواز تقدیم التشهد، أو من بعض ما ورد فی صلاة الخوف فأیضا لا فرق بین کون المصلّی قاصدا لذلک فی أول الصّلاة أو یبدو له ذلک فی أثنائها.
ثمّ بعد عدم وجه للقول بالتفصیل، فهل نقول بالقول الأوّل أو بالثانی، أمّا وقوع الجماعة فی أبعاض الصّلاة فی الشرع فی الجملة مسلّم، مثل ما إذا اقتدی الحاضر بالمسافر، ففی الزائد علی رکعتین یکون صلاة المأموم فرادی، فوقع بعض الصّلاة جماعة و بعضها فرادی (لکن الکلام یکون فی ما یمکن حفظ القدوة و الایتمام و أنّه هل یصح مع ذلک قصد الفرادی أم لا؟ فمثل اقتداء الحاضر بالمسافر خارج عن محل الکلام، لأنّ مع تمامیة صلاة الإمام لا مجال للمأموم أن یحفظ القدوة، بل محل الکلام هو أنّه هل تحقق الاقتداء المعتبر فی صیرورة صلاة المأموم جماعة و مرتبطا بصلوة الإمام یحصل بجعل المأموم صلاته بالقصد مرتبطا بصلاته ما دام متمکنا، او لا یلزم ذلک، بل فی کل جزء من الصّلاة إذا قصد یصیر هذا الجزء جماعة و یترتب علیه آثارها).
تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰

[فی نقل الاقوال فی جواز العدول من الجماعة الی الفرادی]

اعلم أن فی صورة شروع المصلّی فی صلاته فرادی، ثمّ فی الاثناء یعدل نیته بالجماعة، فهو ممّا یکون دعوی کونه علی خلاف طریقة المتشرعة، و علی ما هو المعهود من الجماعة فی الإسلام، غیر مجازفة.
أمّا فی نقل نیة الجماعة إلی الفرادی فقد تعرضنا له فی نیة الصّلاة مفصلا فراجع، و نذکر هنا أیضا للفائدة، و لربط هذه المسألة بصلوة الجماعة، فنقول بعونه تعالی:
إن الأقوال فی المسألة ثلاثة: الجواز مطلقا، و عدمه مطلقا، و التفصیل بین ما إذا قصد الشخص الفرادی من أول الصّلاة، و بین ما إذا کان فی أول الصّلاة قاصدا للجماعة و القدوة إلی اخرها، ثمّ یبدو له فی أثنائها أن یعدل من الجماعة إلی الفرادی،

[الأدلة على جواز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى]

اشارة

و قبل التكلم فى ما هو الحق فى المقام نقول: بأنّه استدل على الجواز بامور

منها الإجماع

و قد عرفت فى مطاوى كلماتنا أن هذا الإجماع ليس بحجة، لعدم كونه كاشفا عن وجود نص فى المسألة، لأنّ الشيخ رحمه اللّه هو أول من تعرض للمسألة و إن ادعى الاجماع و اخبار هم فى الخلاف على الجواز، إلاـ أنّه بعد ما قال (بأنا ذكرنا أخباره فى كتابنا الكبير) أى: فى التهذيب، و بعد ما لا نرى نقل رواية تدلّ على هذا الحكم إلا أخبار الاستخلاف.

و قد عرفت أن الاستدلال على الجواز بهذه الأخبار، و اخبار جواز تقديم السلام، و أخبار صلاة ذات الرقاع غير تمام، لعدم دلالة هذه الأخبار على صيرورة صلاة المأموم فرادى فى صورة عروض عارض للامام فيستخلف غيره، أو فى صورة تقديم المأموم سلامه، أو فى صلاة ذات الرقاع، فالتمسك بالاجماع، مع عدم تعرض القدماء رحمه اللّه غير الشيخ رحمه اللّه و وضع تعرض الشيخ يكون بالنحو الّذى ذكرنا أى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱

فى كتاب الخلاف و المبسوط فهو لم يتعرض للمسألة فى كتابه المعد لنقل الفتاوى المتلقاة، مثل كتاب النهاية، لا يصحّ لأنّ الاجماع ما دام لا يكون كاشفا عن وجود نص لا يكون حجّة.

و منها الأصل

، و الغرض منه إن كان أصالة الإباحة بمعنى إنا نشك فى أن العدول من الجماعة إلى الفرادى جائز أم لا؟ فاصالة الإباحة تقتضى جوازها، و إن كان الغرض منه الإباحة الوضعية، فمعناها عدم اشتراط كون الصّلاة جماعة من أولها إلى اخرها فى صيرورتها جماعة.

و منها: [عدم وجوب صلاة الجماعة ابتداء و استدامة]

ما يظهر من المحقق رحمه اللّه فى المعتبر، و هو أن الجماعة لا تجب ابتداء، فكذلك لا تجب استدامة، و استدل به العلّامة رحمه اللّه فى التذكرة.

و منها ما فى التذكرة أيضا من دلالة رواية واردة فى طرق العامة

، يستفاد منها أن معاذ بن جبل كان يقوم فى محلته، ففى يوم اقتدى به رجل، فطالت صلاة معاذ فتخلّف عن الجماعة و أتى بصلاته منفردا، فقال له معاذ: نافقت، فبلغت هذه القصة بالنبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلم لمعاذ: إنّك رجل فتّان و لم يقل: إن صلاة هذا الشخص الاذى تمّ صلاته فرادى باطل.

و منها استصحاب جواز الانفراد

، فإن قبل الشروع فى الصّلاة كان له أن يصلى فرادى فيستصحب.

و منها التمسک بما ورد من الروايات فی باب الاستخلاف

، و جواز تسليم المأموم قبل الإمام، و صلاة ذات الرقاع.

[وجوه عدم جواز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى]

اشارة

و فی قبال ذلک فقد ذکر بعض وجوها لعدم جواز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى:

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲

و منها عدم تاثير قصد الانفراد لو نوى ذلک فی الأثناء

، مع فرض قصد الجماعة من أول الصّلاة.

و منها أنّه يجب تكليفا استدامة نية الاقتداء

، فإذا كان ذلک واجبا يحرم قصد الإفراد من باب أن الأمر بالشیء يقتضی النهی عن ضده.

و منها أنّه يجب استدامة النية وضعا

بمعنى كون ذلک شرطا فی صحة الصّلاة.

و منها كون ذلک شرطا فی صحة الجماعة

و صيرورة الصّلاة جماعة لا فی أصل الصّلاة، فبناء على اشتراط الصّلاة به، تبطل الصّلاة رأسا حتى لو عمل قبل نقل النية من الجماعة إلى الفرادى ما يعتبر فی صلاة الفرادى وجودا و عدما من القراءة، و عدم زيادة الركوع و السجود فمع ذلک تبطل الصّلاة بقصده الفرادى، و أمّا بناء على اشتراط الجماعة بها لا تبطل أصل الصّلاة، بل تفسد الجماعة بمعنى عدم ترتب آثار الجماعة فقط لو عمل عمل الفرادى.

[مناقشة المسألة]

إذا عرفت ذلک كله نقول: إن ما ينبغی أن يقال فی المقام هو منشأ الإشكال فی المسألة، و ما يليق أن يتكلم حوله، و هو أنّ المبنى للمسألة هو ما أشرنا إليه فی صدر المسألة من أنّه هل يكون الجماعة وصفا للصّلاة بمجموعها، أو هی وصف لأبعاضها، بمعنى أنّه هل يعتبر فی صيرورة الصّلاة صلاة جماعة بحيث يترتب عليها آثارها هو كون المأموم مقتديا و مؤتما بالإمام ما أمكن له الايتمام و الاقتداء، و لا يتخلف عنه مهما أمكن، أولا يعتبر ذلک فی صدق الاقتداء و الايتمام المعتبر فی الجماعة، بل فی كل بعض من أبعاض الصّلاة و جزء من اجزائها إذا تحقق القدوة و الايتمام تصير الصّلاة جماعة بهذا المقدار، و يترتب آثار الجماعة فی هذا المقدار.

فإن قلنا بالأوّل: فلا يصح قصد الانفراد و العدول من الجماعة إليه، و إن قلنا

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳

بالثانی فیصح نقل نیهٔ الجماعهٔ إلی الفرادی، فما بیّنا هو المیزان فی إمکان الالتزام بجواز نقل نیهٔ الجماعهٔ إلی الفرادی و عدمه، فالجواز و عدمه متفرع علی ذلک، لا علی ما استدل به الطرفین، لأنّ تمامیهٔ استدلال کل من الطرفین و عدمها مربوط بما قلنا.

فإن قلنا: بأن الجماعهٔ وصف لأبعاض الصّلاهٔ لا لمجموع الصّلاهٔ، فلا یبقی مجال لما استدل به القائل بعدم الجواز من عدم تاثیر قصد الانفراد لو نواه، لأنّه علی فرض کون الجماعهٔ وصفا لأبعاض الصّلاهٔ یؤثر قصد الانفراد.

و کذلک ما قیل من وجوب استدامهٔ النیهٔ تکلیفا قول لا وجه له، لعدم وجوب ذلک بناء علی کون الجماعهٔ وصفا لأبعاض الصّلاهٔ.

و کذلک ما قیل من کون بقاء القدوهٔ شرطا فی أصل الصّلاهٔ أو الجماعهٔ، لأنّه علی فرض کون الجماعهٔ وصفا للأبعاض معلوم عدم اشتراط ذلک.

و إن قلنا بالعکس أی: بکون الجماعهٔ وصفا لمجموع الصّلاهٔ، فلا یبقی مجال للاستدلال بجواز نقل النیهٔ من الجماعهٔ إلی الفرادی بأصالهٔ الإباحهٔ، لأنّه مع فرض کون الجماعهٔ وصفا لمجموع الصّلاهٔ، فلا مجال للاصل.

و کذلک لا مجال للاستدلال علی الجواز بأن الجماعهٔ لا تجب ابتداءً فلا تجب استدامهٔ، لأنّه مع فرض کون الجماعهٔ وصفا لمجموع الصّلاهٔ، فلا تصیر الصّلاهٔ جماعهٔ إلا ببقاء القدوهٔ إلی اخرها.

و کذلک لا مجال للتمسک علی الجواز باستصحاب الانفراد لأنّ مع وصف کون الدلیل مساعدا علی کون الجماعهٔ وصفا لمجموع الصّلاهٔ لا للأبعاض، فلا مجال للاستصحاب.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴

فیظهر لک ممّا مرّ أنّه لا بد لمن یکون فی سدد فهم کون العدول من الجماعهٔ إلی الفرادی جائزا أم لا، من فهم أن الجماعهٔ الّتی شرعت فی الشرع، و لا بدّ فیها من أن یقتدی المأموم و یجعل نفسه تابعا للامام هل تکون وصفا لمجموع الصّلاهٔ بحیث لا تتحقق الجماعهٔ و لا یترتب أثرها إلا إذا کان المأموم مقتدیا و مؤتمّا بالإمام من أول الصّلاهٔ إلی اخر ما یمکن له ذلک، أو لا تکون کذلک، بل هی وصف لأبعاض بحیث یکون أثر الجماعهٔ مترتبا فی کل جزء من أجزاء الصّلاهٔ یکون المأموم فیه مقتدیا بالإمام، و إن لم یکن مقتدیا و مؤتما به فی غیره من أجزاء الصّلاهٔ.

[ظهور أمرین لک فی المسألهٔ]

اشارهٔ

و ممّا مر منا من أن جواز العدول من الجماعهٔ إلی الفرادی و عدمه، متفرع علی کون الجماعهٔ وصفا لجمیع الصّلاهٔ، أو لأبعاض الصّلاهٔ، یظهر لک أمران:

الأمر الأول:

أن هذا النزاع غیر متفرع علی کون صلاهٔ الفرادی و الجماعهٔ حقیقتان و طبیعتان متغایرتان، او هما حقیقهٔ واحدهٔ و طبیعهٔ فاردهٔ، فإن قلنا بالأوّل فلا یجوز العدول، و إن قلنا بالثانی فیجوز ذلک، کما ربما توهّم کون جوازه و عدمه متفرعا علی ذلک.

وجه عدم کون جواز العدول من نیهٔ الجماعهٔ إلی الفرادی متفرعا علی ذلک، هو ما قلنا: من أن الجماعهٔ إن کانت وصفا لمجموع الصّلاهٔ فلا یجوز ذلک، سواء کانت الفرادی و الجماعهٔ حقیقتان أو حقیقهٔ واحدهٔ، و إن کانت قابلهٔ لکونها وصفا لأبعاض الصّلاهٔ فیجوز ذلک، سواء کانتا حقیقهٔ واحدهٔ أو حقیقتان.

و اعلم بأنّ من یتوهّم کونهما حقیقتین و طبیعتین، إن کان نظره فی ذلک إلی أن الجماعة و الفرادی، کالظهر و العصر من کونهما طبیعتین، مع قطع النظر عن اعتبار القصد فیهما فالفرادی و الجماعة لیستا کالظهریة و العصریة.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵

و إن کان نظره فی کون الجماعة و الفرادی طبیعتین هو احتیاج کل منهما إلی القصد، بمعنی أن الصّلاة الواقعة خارجا لا تصیر منطبقا لعنوان صلاة الجماعة و لا الفرادی إلا بالقصد.

فنقول: إن الجماعة و إن کانت بالنسبة إلی المأموم محتاجة إلی القصد أی:

صلاة المأموم لا تصیر جماعة إلا بأن یقصد الجماعة، و لکن الفرادی غیر موقوف بالقصد، بمعنی عدم احتیاج صیرورة الصّلاة الواقعة خارجا مصداق صلاة الفرادی، إلی قصد الفرادی، بل مجرد قصد الصلاتیة تجعلها صلاة فرادی، فکلّما أتی المکلف بصلوة تقع فرادی إذا لم ینو بها الجماعة، لا بمعنی دخل عدم قصد الجماعة فی صیرورة الصّلاة فرادی، بل بمعنی أنّه لا یعتبر فی صیرورة الصّلاة فرادی إلا قصد الصّلاة، فعلی هذا لا یمکن أن یقال: بکون الجماعة و الفرادی طبیعتین باعتبار احتیاج کل منهما إلی القصد، لما عرفت من عدم احتیاج صلاة الفرادی بالقصد، فالحق کون الجماعة و الفرادی طبیعة واحدة.

و لکن مع ذلک یکون للنزاع فی جواز نقل نیة الجماعة إلی الفرادی مجال باعتبار ما قلنا من أنّه یجوز إن کانت الجماعة وصفا لأبعاض الصّلاة، و لا یجوز إن کانت وصفا لمجموع الصّلاة.

الأمر الثانی:

بعد ما قلنا: من أن منشأ الإشکال فی جواز العدول و عدمه هو کون الجماعة وصفا لمجموع الصّلاة أو لأبعاضها، یظهر لک أن التفصیل فی المسألة بین ما إذا نوی الانفراد فی أثناء الصّلاة فی أول الصّلاة فلا یجوز العدول، و بین ما إذا یبدو له ذلک فی أثنائها فیجوز کما یظهر من بعض المتاخرین، لا وجه له.

أمّا ما ذکر وجها لهذا التفصیل فهو ما یظهر من کلام آیة اللّه الحائری رحمه اللّه فی

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۶

کتاب صلاته، و ظاهر کلامه و إن کان غیر واف بما نقول، لأنّ ظاهر کلامه هو عدم شمول الإطلاقات الواردة فی الجماعة للصورة الأولی و شمولها للصورة الثانیة، و لکن نحن نقول فی بیانه: و ربما یکون نظره بذلک أیضا و هو أن فی الصورة الّتی یدخل المصلی فی الصّلاة ناویا للجماعة من أول الصّلاة إلی اخرها، ثمّ یبدو له نقل نیته من الجماعة إلی الفرادی فی أثناء الصّلاة، یجوز ذلک و یشملها الاطلاقات، لأنّ فی هذه الصورة یکون عمل المصلی: صلاته بالجماعة منبعثا عن القصد بذلک، فصلاته صارت جماعة لکونه قاصدا لها من أول الأمر فالصّلاة وقعت من أول أمرها منطبق عنوان الجماعة، لکون المصلّی ناویا للاقتداء و الایتمام و المتابعة، فمع فرض کون المصلی ناویا للجماعة حین الشروع بالصّلاة، فتصیر صلاته جماعة و تشملها الإطلاقات الواردة فی الجماعة، فمتی یکون باق بهذه النیة فهو فی جماعة، و متی یبدو له فی الأثناء العدول إلی الانفراد فتصیر صلاته فرادی قهرا.

و أمّا فی الصورة الأولی أی: الصورة التی من نیته الانفراد فی الأثناء من أول الصّلاة، فلا تشمل صلاته الإطلاقات، لأنّ فی هذه الصورة لا تکون صلاته منبعثا عن قصد الجماعة فی تمام صلاته، بل قاصدا للجماعة فی بعض الصّلاة فلا تشملها الاطلاقات.

فالفرق بین الصورتین هو کون الداعی إلی الصّلاة فی صورة عدم کونه قاصدا للفرادی من أول صلاته هو الجماعة أی: الاقتداء و المتابعة و الایتمام فی تمام الصّلاة و ان تبدّل نیته فی أثناء إلی الفرادی، إلا أن هذا غیر مضر بصدق الجماعة و شمول الاطلاقات لهذه الصّلاة، لأنّ الجماعة صارت سببا لانبعاث المصلّی.

و أمّا فی ما قصد الانفراد من أوّل الصّلاة فلا یکون قصد الجماعة فی تمام

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۷

الصّلاة سببا لانبعاثه نحو العمل.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

إن قلت: إنّه فى صورة عدم قصد الانفراد من أول الصّلاة و طرو هذا القصد فى أثنائها يكون المصلّى فى إتيان ما بقى من الصّلاة غير منبعث عن قصد التبعية و الجماعة.

قلت إن ما بقى من الصّلاة بعد قصد الفرادى و إن يقع فرادى، لكن بعد كون الصّلاة من أول الأمر متصفة بالجماعة، لكون الانبعاث نحو ها بهذا الداعى فصارت الصّلاة جماعة، و يجعل هذا القصد الحاصل أول الصّلاة الصّلاة جماعة و إن يبدو له الانفراد فى أثنائها، فتشمل الإطلاقات الواردة فى الجماعة هذه الصّلاة.

فمنشأ التفصيل بين الصورتين هو أن فى صورة قصد الانفراد من أول يكون المصلّى منبعثا نحو العمل بقصد الجماعة فى بعض الصّلاة، و قصد الفرادى فى بعضها، و فى هذه الصورة لا تتصف الصّلاة بالجماعة حتّى تشملها الإطلاقات، و أمّا فى صورة يبدو له قصد الانفراد فى الأثناء، مع فرض كونه من أول الصّلاة قاصدا لإتيان صلاته جماعة إلى اخرها، فحيث أن انبعاث المصلّى نحوها يكون بهذا القصد أى: قصد الجماعة و التبعية من أول الصّلاة إلى اخرها، فتتصف الصّلاة بمجرد الشروع فيها بالجماعة، لأنّه قاصد لها، فتشملها الاطلاقات، و عدم بقائه على هذا القصد و العدول فى الأثناء لا ينقلب ما وقع من الصّلاة متصفة بالجماعة عما هى عليها، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه هذا التفصيل. «۱»

و أمّا وجه فساد هذا التفصيل و عدم تمامية ما ذكر وجها له، هو أن المعتبر فى

---

(۱)- كتاب الصّلاة للعلامة الحائرى رحمه اللّه، ص ۴۵۵.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۸

صيرورة صلاة المأموم جماعة، كما أشرنا إليه، كون المأموم مؤتما بالإمام و تابعا له، فلا تصير صلاته جماعة إلا بتحقق القدوة و الايتمام فما هو المعتبر هو تحقق القدوة و الايتمام فى صيرورة الصّلاة جماعة، غاية الأمر أنّه بعد كون الاقتداء من العناوين القصدية لعدم تحققه فى الخارج إلا بالقصد، مثل سائر العناوين القصدية الّتى لا يصير الخارج منطبق عنوانها الا بالقصد، لا بدّ فى تحقق عنوانه من قصده، فقصد الاقتداء لا- موضوعية له أصلا، و لا دخل له فى صلاة الجماعة إلا من حيث دخل أمر اخر فيها، و هو الاقتداء و الايتمام، فوجود القصد يكون مؤثرا من باب تحقق عنوان الاقتداء به، لا من باب موضوعية نفسه، فصدق الجماعة على صلاة يتوقف على تحقق الاقتداء و الايتمام، فإن كان الايتمام محققا فتكون الصّلاة جماعة و إلّا فلا، فلو قصد الشخص الاقتداء من أول الصّلاة إلى اخرها و استمر هذا القصد تصير الصّلاة جماعة، لكن لا من باب أنّه قصد الاقتداء من أول الصّلاة، بل من باب تحقق الاقتداء، و أمّا لو قصد الاقتداء فى أول الصّلاة و فى الأثناء عدل من هذه النية إلى نية الفرادى، فلم يتحقّق عنوان الاقتداء فى مجموع الصّلاة و إن قصد ذلك فى أولها، لأنّ تحقّق هذا العنوان موقوف على بقاء هذا القصد إلى الآخر و لو بنحو الاستدامة الحكمية.

فعرفت ممّا قلنا أن مجرد قصد الاقتداء و لو لم يبق هذا القصد لا يكفى فى صيرورة تمام الصّلاة متصفة بالجماعة، بل لا بدّ من بقاء القصد إلى الآخر حتّى فى مجموع الصّلاة عنوان الاقتداء المعتبر فى صيرورة صلاة المأموم جماعة، و إذا لم يتحقق عنوان الاقتداء فى مجموع الصّلاة، بل بقى فى بعض الصّلاة فى صورة العدول إلى الفرادى فى الاثناء، فصيرورة الصّلاة جماعة فى مقدارها الّذى كان مع قصد

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹

الاقتداء حتّی تشملها الإطلاقات، و عدم صیرورتها جماعة حتّی لا- تشملها الاطلاقات متفرع علی ما قلنا من أن الجماعة وصف لخصوص مجموع الصّلاة، أو وصف لأبعاض الصّلاة، فان کان الأوّل فلا تصح قصد الفرادی، و لا تشمل الإطلاقات هذه الصّلاة، و إن کان الثانی تشملها الإطلاقات الواردة فی الجماعة.

[فی أن التفصیل لا وجه له]

فظهر لک أن التفصیل لا وجه له، لأنّه إن صارت الجماعة قابلة لأن تصیر وصفا لأبعاض الصّلاة، فلا فرق بین کون نیة المصلّی من أول الصّلاة العدول من الجماعة إلی الفرادی أو یبدو له ذلک فی الأثناء، و إن لم یکن کذلک، بل کانت الجماعة وصفا لمجموع الصّلاة، فلا یجوز قصد الانفراد سواء کان ذلک من نیّته من أوّل الصّلاة أو یبدو له فی الأثناء، فیدور هذا النزاع أی جواز العدول و عدمه مدار کون الجماعة وصفا للأبعاض أو لمجموع الصّلاة. «۱»

[وجوه التمسک بجواز العدول من الجماعة إلی الفرادی]

اشارة

اذا عرفت ذلک نقول: قد یتمسّک بجواز العدول من الجماعة إلی الفرادی بوجوه:

---

(۱)- (أقول: اعلم أنّه لیس فی الجماعة إطلاقات یمکن التشبث بها فی مقام الشّک فی دخل قید و عدمه، حتّی یقال: بأن فی صورة کون المصلّی قاصدا للفرادی من أول الصّلاة لا تشملها الإطلاقات و إن یبدو له ذلک فی الأثناء تشملها الإطلاقات، لأنّ الإطلاقات الواردة لیست إلا فی مقام بیان الثواب علی الجماعة لا فی مقام بیان هذه الجهات، و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی ما روی فی طرق العامة (إنما جعل الإمام إماما لیؤتم به الخ) لا یکون إلا فی مقام بیان لزوم الایتمام به فی ما یأتم به و لا یکون فی مقام بیان أنّه هل یعتبر کون الایتمام فی تمام الصّلاة أو یکفی فی البعض، مضافا إلی أنّه إن کان فیه إطلاق من هذا الحیث، فلا فرق بین کون نیة الفرادی من الأوّل أو یبدو له فی الاثناء، مع أنّه یمکن دعوی دلالته علی عدم جواز نقل نیة الفرادی، لأنه صلّی اللّه علیه و آله و سلم قال: (إنما جعل الإمام إماما لیؤتم به) بدعوی دلالته علی کون لازم الجماعة بحسب وضعه فی الشرع أن یؤتم المأموم بالإمام فی الصّلاة لا فی أبعاضها فتأمّل) (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰

الوجه الأوّل [لجواز العدول من الجماعة الی الفرادی]

الآیة الشریفة الواردة فی صلاة الخوف

، و هی قوله تعالی:

وَ إِذا کُنْتَ فِیهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَکَ وَ لْیَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذا سَجَدُوا فَلْیَکُونُوا مِنْ وَرائِکُمْ وَ لْتَأْتِ طائِفَةٌ أُخْری لَمْ یُصَلُّوا فَلْیُصَلُّوا مَعَکَ وَ لْیَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِکُمْ وَ أَمْتِعَتِکُمْ فَیَمِیلُونَ عَلَیْکُمْ مَیْلَةً واحِدَةً

وَ لٰا جُنٰاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كٰانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَ خُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ أَعَدَّ لِلْكٰافِرِينَ عَذٰاباً مُهِيناً «۱»

[فی ذکر الروایات فی الباب]

اذا ضمّت هذه الآیة الشریفة مع الروایات الواردة فی صلاة الخوف و ما نقل من قضیة غزوة ذات الرقاع الّتی نذکرها.

منها ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن الصادق علیه السّلام (إنّه قال: صلّی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم بأصحابه فی غزوة ذات الرقاع صلاة الخوف ففرق اصحابه فرقتین، فأقام فرقه بإزاء العدو، و فرقة خلفه، فکبر و کبروا، فقرأ و انصتوا، و رکع و رکعوا، فسجد و سجدوا، ثمّ استمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم قائما و صلّوا لأنفسهم رکعة، ثمّ سلم بعضهم علی بعض، ثمّ خرجوا إلی أصحابهم، فأقاموا بإزاء العدو، و جاء أصحابهم فقاموا خلف رسول اللّه فکبر و کبروا و قرء فانصتوا، و رکع فرکعوا، و سجد فسجدوا، ثمّ جلس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم فتشهد ثمّ سلّم علیهم، فقاموا ثمّ قضوا لأنفسهم رکعة ثمّ سلم بعضهم علی بعض، و قد قال اللّه لنبیه: فإذا کنت فیهم فأقمت لهم فلتقم طائفة منهم معک، و ذکر الآیة، فهذه صلاة الخوف الّتی أمر اللّه بها نبیه، و قال: من صلّی المغرب فی خوف بالقوم صلّی بالطائفة الأولی رکعة، و بالطائفة الثانیة

(۱)- سورة النساء، الآیة ۱۰۲.

رکعتین). «۱»

و منها ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (إنّه قال: إذا کانت صلاة المغرب فی الخوف فرقهم فرقتین فیصلی بفرقة رکعتین، ثمّ جلس بهم، ثمّ أشار إلیهم بیده فقام کل انسان منهم فیصلی رکعة، ثمّ سلموا فقاموا مقام أصحابهم و جاءت الطائفة الاخری، فکبروا و دخلوا فی الصّلاة و قام الإمام، فصلی بهم رکعة، ثمّ سلم، ثمّ قام کل رجل منهم فصلی رکعة، فشفعها بالتی صلّی مع الإمام، ثمّ قام فصلی رکعة لیس فیها قراءة، فتمت الإمام ثلاث رکعات، و للاولین رکعتان فی جماعة و للآخرین واحدة فصار للاولین التکبیر و افتتاح الصّلاة، و للاخرین التسلیم). «۲»

و منها ما رواها زرارة و محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: إذا حضرت الصّلاة فی الخوف فرّقهم فرقتین الإمام، فرقة مقبلة علی عدوهم، و فرقه خلفه کما قال اللّه تعالی، فیکبر بهم، ثمّ یصلی بهم رکعة، ثمّ یقوم بعد ما یرفع رأسه من السجود فیمثل قائما، و یقوم الذین صلوا خلفه رکعة فیصلی کل انسان منهم لنفسه رکعة، ثمّ یسلم بعضهم علی بعض، ثمّ یذهبون إلی أصحابهم فیقومون مقامهم، و یجیء الآخرون و الإمام قائم، فیکبرون و یدخلون فی الصّلاة خلفه، فیصلی بهم رکعة، ثمّ یسلم، فیکون للاولین استفتاح الصّلاة بالتکبیر، و للآخرین التسلیم من الإمام، فإذا سلم قام کل إنسان من الطائفة الاخیرة فیصلی لنفسه رکعة واحدة، فتمت للإمام رکعتان و لکل انسان من القوم رکعتان واحدة فی جماعة و الاخری

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۲ من ابواب صلاة الخوف من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۲ من ابواب صلاة الخوف من الوسائل.

واحدانا). «۱»

بدعوی دلالة الآیة الشریفة و الأخبار المذکورة علی کون صلاة الطائفة الأولی و الثانیة فی رکعة جماعة و فی رکعة فرادی، فیستفاد من هذه الکیفیة فی صلاة الجماعة حال الخوف، جواز کون بعض الصّلاة جماعة و بعضها فرادی، و نقل النیة من الجماعة إلی

الفرادى، لأنّ الطائفة الأولى فى الركعة الثانية يتمون صلاتهم فرادى، و كذلك الطائفة الثانية.

هذا وجه الاستدلال بهذه الأخبار على جواز نقل نية الجماعة بالفرادى.

[فى نقل الروايات الدالّة على بقاء الجماعة]

أقول إن الأخبار الواردة فى صلاة الخوف مختلفة لسانا، فبعضها يكون ظاهرا فى ما ذكر، أى: فى صيرورة صلاة المأمومين من الطائفة الأولى و الطائفة الثانية فى الركعة الثانية من صلاتهما فرادى، و لكن لسان بعضها ربما لا يساعد ذلك، بل يدلّ على بقاء الجماعة لكل من الطائفتين فى كل من ركعتى صلاتهما، فنذكرها مزيدا للفائدة.

منها ما رواها حماد عن الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة الخوف.

قال: يقوم الإمام و يجىء طائفة من أصحابه، فيقومون خلفه و طائفة بإزاء العدو، فيصلى بهم الإمام ركعة، ثمّ يقوم و يقومون معه فيمثل قائما، و يصلون هم الركعة الثانية، ثمّ يسلم بعضهم على بعض، ثمّ ينصرفون فيقومون فى مقام اصحابهم و يجىء الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلى بهم الركعة الثانية، ثمّ يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلّون ركعة اخرى، ثمّ يسلم عليهم، فينصرفون بتسليمه. قال: و فى

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲ من ابواب صلاة الخوف من الوسائل.

المغرب مثل ذلك يقوم الإمام و طائفة فيقومون خلفه، ثمّ يصلى بهم ركعة، ثمّ يقوم و يقومون فيمثل الإمام قائما و يصلون الركعتين، فيتشهدون و يسلم بعضهم على بعض، ثمّ ينصرفون فيقومون فى موقف اصحابهم و يجىء الآخرون و يقومون فى موقوف اصحابهم خلف الإمام، فيصلى بهم ركعة يقرأ فيها، ثمّ يجلس فيتشهد، يقوم و يقومون معه، و يصلى بهم ركعة اخرى، ثمّ يجلس و يقومون هم فيتمون ركعة اخرى، ثمّ يسلّم عليهم). «۱»

و منها ما رواها عبد اللّه بن جعفر فى قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن صلاة الخوف كيف هى؟ فقال: يقوم الإمام فيصلى ببعض أصحابه ركعة، و يقوم فى الثانية و يقوم أصحابه و يصلّون الثانية، و يخففون و ينصرفون، و يأتى أصحابهم الباقون، فيصلون معه الثانية، فاذا قعد فى التشهّد قاموا فصلّوا الثانية لانفسهم، ثمّ يقاعدون فيتشهدون معه، ثمّ يسلّم و ينصرفون معه). «۲»

[فى الروايتين احتمالان]

اشارة

و يحتمل فى الروايتين احتمالان:

الاحتمال الأوّل:

هو أنّ كلا من الطائفتين تكون صلاتهم من أولها إلى اخرها جماعة، و الشاهد عليه قوله فى الرواية الأولى بالنسبة إلى الطائفة الثانية (فينصرفون بتسليمه) و كذلك قوله عليه السّلام فى ذيلها (فيصلى بهم ركعة يقرأ فيها، يجلس فيتشهد، ثمّ يقوم و يقومون معه، و يصلى بهم ركعة اخرى، ثمّ يجلس و يقومون هم فيتمون ركعة اخرى، ثمّ يسلم عليهم) و فى الرواية الثانية (ثمّ يقاعدون فيتشهدون

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲ من ابواب صلاة الخوف من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲ من ابواب صلاة الخوف من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۳۴

إن قلت إن صلاة الطائفة الأولى من المأمومين صار فى الركعة الثانية فرادى كما هو مقتضى ظاهر الرواية.

قلت: لا ظهور للروايتين فى ذلك، بل غاية ما تدلان عليه هو أن الطائفة الأولى من المأمومين فى صلاة الخوف بعد ما اقتدى بالإمام فيصلون الركعة الأولى متابعا للإمام فى الافعال، و فى الركعة الثانية يمثل الإمام قائما و المأمومون يتمون صلاتهم، و يسلم بعضهم على بعض و يذهبون و يجيئون الطائفة الثانية، فعلى الفرض يكون الإمام فى الصّلاة بعد، فكما أن المحتمل كون تقديمهم الركعة الباقية من صلاتهم بعنوان الفرادى، يحتمل كونهم باقين فى الجماعة و مقتدين بالامام إلى اخر صلاتهم، غاية الأمر سوغ تقديم الأفعال للمأمومين على إمامهم فى الجماعة فى مورد صلاة الخوف. «۱»

الاحتمال الثاني:

كون مفاد هاتين الروايتين، مثل ما يقابلها من الروايات، و هو جواز التبعيض فى الاقتداء و الجماعة فى الصّلاة، بمعنى كون مفاد هما هو أن ركعة من صلاة كل من الطائفتين فى صلاة الخوف تكون فرادى، لأنّ بالنسبة إلى الطائفة الأولى قال فى الرواية الاولى من الروايتين (يسلم بعضهم على بعض) فالظاهر من الروايتين كون صلاتهم بالنسبة إلى الركعة الثانية فرادى، و أمّا بالنسبة إلى الطائفة الثانية و إن تدلّ هاتان الروايتان على أن الإمام يصبروهم ينصرفون معه، لكن هذا لا يدل على بقاء الجماعة حقيقة (بعد كون هذه الصّلاة بهذه الكيفية من

---

(۱)- (و أقول: الشاهد على بقاء الطائفة الأولى فى الجماعة إلى اخر صلاتهم هو حفظ قدوة الطائفة الثانية ببقاء الإمام جالسا إلى أن تأتى الطائفة الثانية، بالركعة الثانية، و ينصرفون مع الإمام فان كان قصد الانفراد غير مضر لا حاجة إلى ذلك) (المقرر).

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۳۵

فالظاهر من الروايتين كون صلاتهم بالنسبة إلى الركعة الثانية فرادى، و أمّا بالنسبة إلى الطائفة الثانية و إن تدلّ هاتان الروايتان على أن الإمام يصبروهم ينصرفون معه، لكن هذا لا يدل على بقاء الجماعة حقيقة (بعد كون هذه الصّلاة بهذه الكيفية من أن يأتى المأموم ركعة بنفسه بدون كونه فى ذلك متابعا للإمام خلاف المرتكز من الجماعة)، بل يمكن أن يكون صبر الإمام إلى أن يتمّ المامومون صلاتهم لأجل حفظ صورة الجماعة، لا أن تكون جماعة حقيقة، فعلى هذا يكون مفاد هاتين الروايتين أيضا جواز قصد الانفراد و قابلية وقوع الصّلاة بعضها جماعة و بعضها فرادى، و لا ظهور للرواية فى كون الجماعة باقية للطائفة الثانية حقيقة.

إذا عرفت ذلك نقول إن كان مفاد الروايتين هو الاحتمال الأوّل فتعارضتا بمفاد هما للطائفة الأولى من الروايات، لأنّ مفاد الأولى صيرورة صلاة كل من الطائفتين من المأمومين فرادى فى الركعة الثانية، و الثانية دالة على بقاء الجماعة و عدم صيرورة صلاتهم فرادى.

و إن كان مفادها هو الاحتمال الثاني، فلا يكون مفادهما مخالفا مع مفاد الطائفة الأولى من الروايات فلا تعارض بينهما.

فنقول بعد ذلك بأنا نجيب أولا من الأخبار الواردة فى صلاة الخوف، أعني:

الطائفة الأولى من الروايات المتمسك بها على جواز العدول من الجماعة إلى الفرادى بأن فى الباب بعض الأخبار الدالة على خلافها بناء على حمل الروايتين على الاحتمال الأوّل من الاحتمالين.

و ثانيا بأنّه لو فرض دلالة هذه الأخبار على جواز العدول من الجماعة إلى الفرادى، و عدم وجود ما يعارضها فى الأخبار الواردة فى

صلاة الخوف.

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ٣۶

نقول: إن تجويز نقل نية الجماعة إلى الفرادى فى صلاة الخوف يكون لأجل الضرورة، لأنّه لا يمكن للمسلمين فى حال الخوف إتيان صلاة بتمامها فى جماعة، فجوز لهم الجماعة بهذا النحو، يكون بعضها جماعة و بعضها فرادى فى مورد الخوف، و هذا مورد الاضطرار، فجوز لهم ذلك حتّى يدركوا بعض مراتب فضيلة الجماعة فى هذا الحال بهذا النحو.

فلو فرض أن يتعدى إلى غير هذا المورد فقدر المتقين هو صورة الاضطرار بدعوى الغاء الخصوصيه، و عدم خصوصية لخصوص الاضطرار الحاصل من الخوف، بل يجرى فى كل مورد اضطرارى.

[تكون النتيجة جواز العدول من الجماعة الى الفرادى]

فتكون النتيجة هى جواز العدول من الجماعة إلى الفرادى فى خصوص حال الاضطرار لا مطلقا كما هو مدعى المستدل فافهم. «۱»

الوجه الثانى: [جواز تقديم التشهد و السّلام للمأموم]

بعض الأخبار الواردة فى جواز تقديم التشهّد و السلام

---

(۱)- (أقول: بعد كون ظاهر الطائفة الأولى من الأخبار الواردة فى صلاة الخوف هو صيرورة صلاة كل من طائفتى المأمومين فى الركعة الثانية فرادى، و عدم كون الروايتين الأخيرتين ظاهرتين على خلاف ذلك، لكون المحتمل كون مفادهما أيضا موافقا للطائفة الأولى، فتكون النتيجة تجويز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى مطلقا سواء كان مضطرا فى ذلك أم لا؟ و ما أفاده مد ظله العالى من أن مفاد هذه الأخبار جواز ذلك حال الضرورة فقط، لكون مورد الأخبار موردا للضرورة لأجل الخوف، غير تمام، لأنّ فى حال الخوف لا تكون صلاة الجماعة واجبة، يكون تجويز الفرادى فى بعض الصّلاة للضرورة لإمكان إتيانهم جميع صلاتهم فرادى، فان دل هذه الأخبار على تجويز قصد الفرادى، فتكون النتيجة جواز ذلك مطلقا لعدم خصوصية فى صلاة الخوف و حال الخوف فتأمل و يأتى بعد ذلك إن شاء اللّه تمام الكلام فى الآية و الأخبار الشريفة الواردة فى صلاة الخوف.) (المقرر).

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ٣٧

للمأموم:

منها ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يصلّى خلف الإمام فيطول الإمام بالتشهد، فيأخذ الرجل البول، أو يتخوف على شيء يفوت، أو يعرض له وجع، كيف يصنع؟ قال: يتشهّد هو و ينصرف، و يدع الامام). «۱»

و منها ما رواها عبد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن رجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد؟ قال: يسلم من خلفه و يمضى لحاجته إن أحب). «۲»

وجه الاستدلال هو تجويز الإمام عليه السّلام و السلام على المأموم قبل الإمام فى صورة العذر، كما فى الرواية الأولى و مطلقا كما فى الثانية، و من المعلوم أن معنى تجويز ذلك تجويز قصد الانفراد لأنّ التقديم خلاف المتابعة و الاقتداء و الكون فى الجماعة، فيكشف من ذلك صيرورة الصّلاة من هذا الحال فرادى، فيستفاد من الروايتين جواز قصد الفرادى.

و فيه أولا يكون ذلك فى صورة العذر كما هو صريح الرواية الأولى، بل يمكن أن يقال فى الثانية أيضا لعدم اطلاق ظاهر له يشمل غير صورة العذر و الاضطرار.

و ثانيا أن مجرد تجويز تقديم التشهّد و السلام لا يدلّ على صيرورة صلاة المأموم فرادى، لعدم ملازمة بينهما لأنّ القدر المتقين

وجوب المتابعة فی الأفعال، و أمّا

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۶۴ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۶۴ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۸

فی الأقوال فلا، فیکون المأموم فی الجماعة ما لم ینصرف من صلاته و إن قدم تشهده و سلامه علی الإمام، فلا یتمّ الاستدلال بما ورد فی جواز تقدیم المأموم و السلام علی الإمام، فافهم.

الوجه الثالث:

اشارة

ما ورد فی طرق العامة فی قضیة معاذ عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم المذکور فی بعض جوامعهم، و نقله الصدوق رحمه اللّه مرسلا، و علی الظاهر یکون نقله منهم لا من طرقنا، و هو هذا علی ما نقله فی الوسائل عن الصدوق رحمه اللّه (قال: و کان معاذ یؤمّ فی مسجد علی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم و یطیل القراءة و أنّه مرّ به رجل فافتتح سورة طویلة، فقرأ الرجل لنفسه و صلی، ثمّ رکب راحلته، فبلغ ذلک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم فبعث إلی معاذ فقال: یا معاذ إیاک أن تکون فتانا، علیک بالشمس و ضحیها و ذواتها). «۱»

و أمّا بالنقل الّذی فی طرق العامة هکذا.

و هذه الروایة مع قطع النظر عن الإشکال فیها من حیث السند، لا دلالة لها علی جواز قصد الانفراد إذ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم جعل معاذ مورد العتاب من جهة قراءته سورة طویلة، و لا تعرض فی المقدار المنقول من الروایة لما فعل الرجل من أنّه قصد الانفراد أو قطع صلاته و استأنفها، و أنّه علی فرض قصده الانفراد هل صحت صلاته أم لا، فلا وجه للتمسک علی جواز قصد الفرادی بهذه الروایة.

[فی ذکر الامور الاربعة فی المقام]

اشارة

ثمّ إنّه یمکن أن یکون نظر القائلین بعدم جواز نقل النیة من الجماعة إلی الفرادی، إلی أحد الامور الاربعة:

الأوّل:

أن یکون نظر القائل إلی وجوب إتمام الصّلاة الّتی شرع فیها جماعة

(۱)- الروایة الّتی رواها فی الباب ۶۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۹

کما شرع، أو إلی حرمة قصد الفرادی، إلی الوجوب و الحرمة التکلیفین.

الثانی:

أن يكون ناظرا إلى الحكم الوضعى و شرطية بقاء نية الجماعة، أو مانعة قصد الانفراد للصّلاة و أنّه إذا فقد الشرط أو وجد المانع تبطل الجماعة و أصل الصّلاة بحيث لو وقعت صلاته على نحو عمل فيها بوظيفة المنفرد و لم يأت عملا مخالفا لوظيفة الفرادى تبطل الصّلاة مع ذلك.

الثالث:

أن يكون كلام القائل بعدم الجواز ناظرا إلى الحكم الوضعى أى فساد الصّلاة أيضا، لكن لا بالنسبة إلى الصّلاة و الجماعة كما هو المفروض من الاحتمال الثانى، بل يقال بأن قصد الانفراد يوجب فساد الجماعة فقط، إمّا لكون بقاء قصد الجماعة شرطا فى تحقق الجماعة و صيرورة الصّلاة جماعة، و إما لكون قصد الفرادى مانعا لصيرورة الصّلاة جماعة.

و على هذا لو قصد الفرادى و كان قد عمل بوظيفة الفرادى فى ما أتى قبل هذا القصد مثل ما إذا قصد الفرادى فى الركعة الثالثة، و فى الركعة الأولى و الثانية من صلاته قرء الفاتحة، و لم يزد ركوعا و لا سجودا للمتابعة، و غير ذلك من وظيفة الفرادى، فتفسد بقصد الفرادى الجماعة، و اثرها عدم ترتيب آثار الجماعة على هذه الصّلاة.

و أمّا لو لم يعمل بوظيفة الفرادى، مثل أنّه فى المثال قصد الفرادى فى الركعة الثالثة و لكن ترك قراءة الفاتحة فى الاوّلتين، ففى هذا الفرض تفسد الصّلاة أيضا لأنّ صلاته على الفرض ما وقعت جماعة و ما وقعت فرادى، لإخلاله بما يعتبر فيهما فتبطل صلاته.

الرابع:

أن يكون قصد الفرادى كلا قصد، فلو قصد الفرادى فى الأثناء لا يؤثر

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۰

هذا القصد فى جعل ما بقى من الصّلاة فرادى، و على الفرض لم يبق نية الجماعة، لأنّ مع قصده الفرادى لم تبق استدامة النية بالجماعة فتبطل الصّلاة، لأنها لا جماعة و لافرادى.

[الاستدلالات ترجع الى أحد الوجوه]

ثمّ اعلم أن الاستدلالات الّتى استدل بها على أحد طرفى المسألة يكون ناظرا إلى أحد هذه الوجوه.

فمن يتمسّك على الجواز بالأصل يمكن أن يكون نظره إلى عدم وجوب بقاء نية الجماعة، و لا حرمة قصد الفرادى تكليفا.

كما أن من يتمسّك على عدم الجواز بما روى أبو هريرة عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلم على ما فى طرق العامة بقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم (إنما جعل الإمام إماما ليؤتم به، فاذا كبر فكبروا الخ) يمكن أن يكون نظره إلى حرمة ترك المتابعة حرمة تكليفية فى صلاة الجماعة.

كما أن من يتمسّك على الجواز بأن صلاة الجماعة لم تكن واجبة ابتداء فكذلك استدامة، يكون نظره إلى جواز رفع اليد عن الجماعة و قصد الفرادى تكليفا.

و من يتمسّك على الجواز بعدم كون بقاء القدوة شرطا و لا قصد الانفراد مانعا، يكون نظره إلى الوجه الثانى، أى: إلى احتمال شرطية بقاء نية الجماعة أو مانعية قصد الفرادى.

كما أن من يتمسّك على عدم الجواز بعدم مشروعية صلاة مركبة من الجماعة و الفرادى، يكون نظره إلى فساد هذه الصّلاة المركبة من الجماعة و الفرادى، و من يقول بفساد الصّلاة الّتى قصد الفرادى فى أثنائها اذا عمل عملا ينافى وظيفة المنفرد، يكون نظره إلى

بطلان الجماعة بقصد الفرادى.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۱

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا كون قصد الفرادى كلا قصد، فإن كان الغرض أن بهذا القصد لا تصير الصّلاة خارجة عن كونها صلاة الجماعة، بل باقية بحالها و لو قصد الفرادى، كلام فاسد، لأنّ صيرورة تمام الصّلاة جماعة موقوفة على استدامة نية الجماعة من أولها إلى اخرها، و مع هذا القصد لا تبقى استدامة الحكمية فلا تصير ما بعد قصد الفرادى من الصّلاة متصفا بالجماعة، إنما الكلام فى أن ما أتى من الصّلاة بقصد الجماعة قبل أن يعدل إلى الفرادى، هل تتصف بالجماعة حتّى تكون الصّلاة ملفقة من الجماعة و الفرادى أولا؟

و أمّا التمسك باصالة الإباحة على الجواز فنقول: لا إشكال فى عدم وجوب الجماعة استدامة، كما لا تجب ابتداء بالوجوب التكليفى، و لا دليل على حرمة قصد الانفراد بالحرمة التكليفية.

و أمّا كون بقاء القدوة شرطا أو قصد الفرادى مانعا للجماعة فقط، أو للجماعة و لأصل الصّلاة كليهما، أو عدم كونها شرطا أو مانعا، فلا- دليل على أحد طرفيها، لا- على اعتبار بقاء القدوة أو مانعية قصد الانفراد و لا على عدمهما إلا ما ذكرنا من أنّه لو قلنا بكون الجماعة و القدوة وصفا لمجموع الصّلاة، فيكون بقاء ذلك دخيلا فى اتصاف الصّلاة بالجماعة على احتمال، و فى صحة أصل الصّلاة على احتمال يأتى الكلام فيه إن شاء اللّه من أنّه هل يكون قصد الفرادى على تقدير مضريته، مضرّا بالجماعة أى: تبطل الجماعة فقط، أو تبطل الصّلاة أيضا.

و إن كانت الجماعة وصفا للأبعاض فلا يكون بقاء الجماعة إلى الآخر بقصدها دخيلا فى صدق الجماعة على الصّلاة، بل فى كل جزء من أجزاء الصّلاة إذا كان المصلى قاصدا للجماعة، فصلاته بالنسبة إلى هذا المقدار تكون جماعة، و يترتب على

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۲

هذا المقدار آثار الجماعة و لو لم يكن المصلّى فى ما بقى من صلاته ناويا للجماعة.

إذا بلغ الأمر إلى هذا نقول: أمّا من بنى جواز قصد الفرادى و عدمه على كون الجماعة و الفرادى حقيقة واحدة فيجوز، أو كونهما حقيقتين فلا يجوز.

فنقول: أولا بأنهما ليستا حقيقتان، لا من باب كونهما فى حدّ ذاتهما مع قطع النظر عن احتياجهما إلى القصد حقيقتان، كما يكون الأمر كذلك فى الظهر و العصر، و لهذا لا يجوز العدول من العصر إلى الظهر بمقتضى القاعدة، و التزامنا بجواز العدول فى أثناء العصر إلى الظهر يكون بمقتضى دليل خاص وارد فيه.

و لا- من باب كونهما حقيقتين من باب احتياجهما إلى القصد حيث إنّه كما قلنا سابقا ليس الفرادى محتاجا إلى القصد، بل خصوص الجماعة يحتاج إلى القصد.

و ثانيا إنّه على فرض كونهما حقيقة واحدة كما هو الأقوى للنزاع فى جواز قصد الفرادى و عدمه مجال، أو كما قلنا إن كانت الجماعة وصفا لمجموع الصّلاة لا يجوز قصد الفرادى و ان كانت الجماعة و الفرادى فردين من حقيقة واحدة، كما أنّه لو كانت الجماعة قابلة لكونها وصفا لأبعاض الصّلاة، تصح قصد الفرادى و ان كانت هى و الفرادى حقيقتين.

[العدول فى الظهرين غير عدول مورد الكلام فى المقام]

ثمّ اعلم أن العدول الّذى يقال فى الظهرين من عدم جواز العدول من العصر إلى الظهر على القاعدة و جوازه من العصر إلى الظهر بمقتضى الدليل، غير العدول الّذى يكون مورد الكلام فى المقام من أنّه هل يجوز العدول من الجماعة إلى الفرادى أم لا.

لأنّ فى الأوّل أى: فى الظهرين بعد العدول يصير ما تقدم من أجزاء قبل العدول مصداقا للمعدول إليه و إن أتاها بقصد المعدول عنه، فلو تذكر فى الركعة

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۳

الثانية من العصر مثلا عدم إتيان الظهر فبالعدول إلى الظهر تصير الركعة الأولى الواقعة بقصد العصر ظهرا أيضا، و هذا بخلاف العدول فى المقام، فإنه لو جوزنا العدول فبعد قصد الانفراد لا يكون ما وقع قبل هذا القصد من أجزاء الصّلاة منطبق عنوان صلاة الفرادى، بل يكون ما أتى قبل العدول من الصّلاة متصفا بالجماعة، و ما يقع من الصّلاة بعد قصد الفرادى يصير متصفا بالفرادى.

ففى العدول من العصر إلى الظهر بعد العدول، يتصف تمام الصّلاة بالظهرية، و فى المقام بعد العدول بالفرادى لا ينقلب ما وقع قبل ذلك عما وقع عليه، بل بعض الصّلاة متصف بالجماعة، و بعضها بالفرادى، فتنظير العدول فى المقام بالعدول فى العصر إلى الظهر، أو من العشاء إلى المغرب فى غير محله.

ثمّ بعد ما عرفت تمام جهات المسألة نقول بعونه تعالى: بأنّه بعد كون تمام الملاك فى جواز قصد الفرادى و عدمه هو كون الجماعة وصفا لأبعاض الصّلاة أو كونها وصفا لمجموع الصّلاة، فلا بدّ فى اختيار الجواز و عدمه من فهم أن الجماعة وصفا للأبعاض أو للمجموع.

[فى انّ الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى مشروعة فى الجملة]

اعلم أن الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى مشروعة فى الجملة، و هذا على أن الجماعة فى الجملة ممّا يكون قابلا لصيرورته وصفا لأبعاض الصّلاة، و لا يلزم فى تحقق الجماعة كون الصّلاة بتمامها جماعة، مثل صلاة المأموم المسبوق، فإن الشخص إذا دخل فى الجماعة فى غير الركعة الأولى من الإمام، فاذا تمت صلاة الإمام فما يبقى من صلاة المأموم يصير فرادى قهرا، و مثل صلاة الحاضر المقتدى بالمسافر فإن صلاته فى الركعتين الأخيرتين تصير فرادى، و مثل من يقتدى الصّلاة الثلاثية أو الرباعية بالثنائية، مثلا يقتدى فى صلاة قضاء المغرب أو الظهر أو العصر أو العشاء

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۴

بصلوة غداة الإمام أو يقتدى العشاء بالمغرب، ففى كل هذه الموارد تصير صلاة المأموم بعضها جماعة و بعضها فرادى، و وجود الصّلاة المبعّضة من الجماعة و الفرادى فى الجملة كما فى هذه الموارد، تدلّ على أن الجماعة قابلة لصيرورتها وصفا لأبعاض الصّلاة فى الجملة.

[فى البحث فى الآية و الأخبار الواردة فى صلاة الخوف]

اشارة

و أمّا الآية الشريفة الواردة فى صلاة الخوف و بعض الروايات الواردة فى صلاة الخوف، فهل يمكن أن يقال بدلالتها على كون الجماعة وصفا لأبعاض مطلقا حتّى فى غير صورة العذر أو لا؟

أقول: أمّا الآية فكما أشرنا سابقا لا تدلّ بنفسها على أن صلاة المأمومين ركعة كما توهمه العامة، أو ركعتين كما هو الحق عندنا، حتّى يقال بأن الآية تدلّ عل كون صلاة الطائفتين من المأمومين تكون فى الركعة الثانية فرادى.

و أمّا الأخبار فكما قلنا سابقا دلالة بعضها على صيرورة الركعة الثانية من صلاة كل من الطائفتين فرادى فى صلاة الخوف، ممّا لا إشكال فيه، فدلالة هذا القسم من الأخبار على جواز التبعيض فى الصّلاة، بجعل بعضها جماعة و بعضها فرادى، فى الجملة واضحة، فتدل على صيرورة الجماعة فى مورد الأخبار وصفا لأبعاض الصّلاة، و استفادة جواز ذلك أى: قصد الفرادى فى غير صلاة الخوف من الأخبار الواردة فى الباب، يمكن أن يكون بأحد النحوين:

النحو الأوّل:

أن يقال: بأن فى مورد صلاة الخوف و إن شرعت هذه بهذه الكيفية لأجل الخوف، لكن بناء على عدم وجوب الجماعة فيها فلا ضرورة فى إتيان صلاة الخوف ركعتين باتيان ركعة منها فى الجماعة و ركعة اخرى منها فرادى، فلا وجه لأن يقال: بأن الحكم أى: التبعيض فى الصّلاة بين الجماعة و الفرادى فى مورد

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۵

صلاة الخوف، يكون من باب الضرورة، فلا يمكن التعدى من المورد إلى غيره، بل على ما قلنا لا ضرورة فى الجماعة على هذا النحو، فتدل الأخبار الواردة فى صلاة الخوف على جواز قصد الفرادى مطلقا اضطرارا و اختيارا.

و فيه أن من تأمل فى وضع تشريع صلاة الجماعة و أهميتها بنظر الشرع، و التأكيدات الراجعة إليها و أنّه فى الصدر الأوّل ما كان يرى إلا الصّلاة فى الجماعة، و ما كان العمل الا على الحضور فى الجماعات، و لذا لو تخلف أحد عن الحضور صار مورد العتاب، حتّى أن فى بعض الأخبار ما يدلّ على أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم قال: بأن من لم يحضر الجماعة امر أن يحرق بيته، بل و فى بعضها أمر عليا عليه السّلام أن يحرق بيوتهم.

عرف انّ هذا كله دليل على عظم شان صلاة الجماعة فى نظر الشارع و المسلمين، حتّى أن العامة، كما فى بعض كتبهم مثل ابن رشد فى بداية النهاية قسم الموضوعات بثلاثة واجب و سنة و مستحب، و صلاة الجماعة من السنة، و هذا من باب عدم كونها كالمستحبات فى نظرهم، بل هى برزخ بين الواجب و المستحب.

و من حيث إن صلاة الجماعة بهذه المرتبة من الأهمية فى نظر الشرع فلا- يرضى رفع اليد عنها حتّى فى موارد الضرورات و طروّ الأعذار (كما ترى فى جماعة العراة) و ترى أن فى مورد الخوف من العدو، و إن لم تكن الجماعة واجبة، و لكن مع ذلك أهميتها تقتضى تشريعها حتّى فى هذا الحال.

غاية الأمر بعد ملاحظة أهمية الجماعة، و أهمية الخوف و الحفظ من العدوّ، فشرع فى حال الخوف جماعة بهذه الكيفيّة خصوصا مع أنّه حيث يكون أحد مصالح تشريع الجماعة و حكمتها، هو ظهور جماعة المسلمين و كثرة جمعيتهم و جماعتهم و واحدتهم، فهو فى قبال العدو ألزم، خصوصا لو بنى على أن المسلمين حال الخوف

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۶

يصلون صلاتهم فرادى فيخرب نظم صفوف المعركة، و ربما ينجر إلى مغلوبيتهم، فلأجل هذه المصالح شرعت الجماعة فى هذا الحال أيضا.

فيظهر لك ان الجماعة فى صلاة الخوف، و إن كانت مستحبة و لكن هذا لا ينافى مع كون الضرورة مسوّغة لجعل الصّلاة بعضها جماعة و بعضها فرادى، فلا يمكن التعدى من المورد أى: مورد الخوف إلى غيره، فقدر المتقين من الأخبار هو تجويز قصد الفرادى حال الخوف و الضرورة، و أمّا فى غير حال الضرورة فلا دلالة لهذه الأخبار على جواز قصد الفرادى.

النحو الثانى:

و هو ما يأتى بالنظر هو أن يقال: بأن المستفاد من الآية الشريفة و بعض الأخبار الواردة فى صلاة الخوف، هو اتصاف صلاة الإمام و الماموين بالجماعة فى المقدار الّذى يكونون فى جماعة، كما يظهر ذلك من التعبير بجملة (أقمت لهم الصّلاة) فى الآية الشريفة و التعبيرات المتعددة فى أخبار الباب الدالة على صيرورة الصّلاة بالاقتداء فى بعضها جماعة.

فمن هنا نكشف أن الجماعة وصف لأبعاض الصّلاة، و إلّا لا معنى لكون صلاتهم فى ركعة فى جماعة، و يترتب عليها آثار الجماعة، فيثبت بذلك أن الجماعة كما تصير وصفا لمجموع الصّلاة، كذلك تصير وصفا لأبعاض الصّلاة.

و بعد قابلية اتصاف الصّلاة بصيرورة بعضها فرادى و بعضها جماعة، فيثبت أن قصد الفرادى جائز، لأنّ تمام الملاک فى جوازه هو قابلية الجماعة لكونها وصفا للصّلاة و من الآية الشريفة و بعض الأخبار الواردة فى صلاة الخوف

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۷

يستفاد ذلک. «۱»

---

(۱)- (أقول: قلت فى مجلس البحث بحضرته مد ظله العالى: بأنّه كما أمضيت الكلام فيه سابقا فى مقام بيان محل الكلام فى جواز قصد الفرادى و عدمه، لا يكون مورد الكلام أنّه هل يوجد فى الشرع صلاة ملفقة من الجماعة و الفرادى لوجود ذلک فى الشرع كما ذكر من صلاة مأموم المسبوق و غيره و ليس محل الكلام أيضا صورة اضطرار المأموم بجعل صلاته فرادى مثل ما إذا قطع اتصاله فى الأثناء أو فى صورة طروّ عارض للامام، أو فى صورة الخوف كما فرض فى صلاة الخوف.

و الحاصل أنّه ليس محل الكلام ما إذا لم يتمكن المأموم من حفظ الاقتداء و التبعية للامام إمّا لفقد الإمام، أو لتمامية صلاته، فان فى هذه الصور لا إشكال فى جواز قصد الفرادى و صحة الصّلاة الواقعة بعضها جماعة و بعضها فرادى.

إنما الإشكال و مورد الكلام هو فى ما يتمكن المأموم من بقاء الاقتداء و التبعية إلى اخر الصّلاة لوجود إمام يأتم به، ففى هذه الصورة هل يجوز قصد الفرادى فى الأثناء اذا كان من أول الصّلاة قاصدا له، أو فى أثنائها، أولا يجوز ذلک؟

فبناء عليه أقول: بأن ما أفاده مد ظله العالى فى وجه جواز قصد الفرادى مطلقا حتّى فى حال الاختيار من استظهار ذلک من الآية الشريفة و بعض الأخبار الواردة فى صلاة الخوف من إطلاق الجماعة و ترتيب آثارها على الصّلاة الّتى يصلون حال الخوف، مع كون بعض صلاتهم فرادى، غير تمام، لأنّ فى مورد يكون التكليف هو إتيان صلاة الخوف، يكون المأموم- كما أفاده فى بطلان الاستدلال على جواز قصد الفرادى بالأخبار الواردة فى صلاة الخوف بالنحو الأوّل- مضطرا و المورد مورد الاضطرار، فجواز قصد الفرادى، و فرض صيرورة الصّلاة بعضها جماعة و بعضها فرادى، و قابلية الجماعة لأن تكون وصفا لابعاض الصّلاة فى هذا المورد، لا يوجب جواز ذلک مطلقا حتّى فى غير حال الاضطرار، و بعد ما قلت ذلک كأنه استرضاه فى يوم اللاحق و لم يقل شيئا.

و لكن بعد عدم تمامية هذا الوجه أى النحو الثانى للاستدلال على جواز قصد الفرادى أقول:

بأنه بناء على صيرورة صلاة الطائفة الأولى من الطائفتين فى صلاة الخوف فى الركعة الثانية

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۴۸

ثمّ إن ثبت جواز العدول من الجماعة إلى الفرادى أو عدمه بالدليل فهو، و لو لم يثبت ذلک و شككنا فى جواز ذلک و عدمه.

فتارة يقع الشّک فى الجواز التكليفى و عدمه، بمعنى أنّه هل يجوز قصد الفرادى بالإباحة التكليفية، أو يحرم ذلک بالحرمة التكليفية، ففى هذا المقام يكون مقتضى الأصل الجواز، لأنّ مقتضى أصالة الإباحة ذلک.

فرادى، و عدم وجوب صلاة الجماعة حال الخوف، فبالنحو الأوّل يتم الاستدلال ببعض الأخبار الواردة فى صلاة الخوف على جواز قصد الفرادى مطلقا، لعدم كون ضرورة على قصد الفرادى، لأنّ الفرض عدم وجوب صلاة الجماعة عليهم حال الخوف، بل لهم أن يصلّوا فرادى، فمع تمكنهم من إتيان الصّلاة فرادى جوز لهم الصّلاة الواقعة بعضها جماعة و بعضها فرادى، فهذا دليل على قابلية اتصاف أبعاض الصّلاة بالجماعة حال الاختيار.

و ما أفاده مد ظله العالى من أنّ أهمية الجماعة تقتضى عدم رفع إليه عنها حتّى حال الخوف و إن كانت مستحبة بحسب تشريعه، و بعد مطلوبية الجماعة يكون قصد الفرادى من باب الضرورة، غير تمام، إذ بعد كون الجماعة مستحبا و لو كانت من المستحبات الأكيدة، فلا اضطرار على الصّلاة فى الجماعة حتّى يكون الفرادى فى الأثناء لأجل الضرورة من باب لزوم الذهاب تجاه العدو، حتّى

یجیئون الطائفة الثانیة و یصلون، بل کان الممکن لهم الصّلاة فرادی، فمن تجویز إتیان صلاة بعضها جماعة و بعضها فرادی نفهم جواز قصد الفرادی و قابلیة کون الجماعة وصفا لأبعاض الصّلاة فتأمّل.

کما أنّه بعد فرض عدم ضرورة فی مورد صلاة الخوف بالجماعة فی بعض الصّلاة و الفرادی فی بعضها کما عرفت، فیتم الاستدلال علی جواز قصد الفرادی مطلقا حتّی حال الاختیار بالنحو الثانی الاذیّ أفاده مد ظله العالی من أن إطلاق الجماعة علی صلاتهم، مع کون بعضها فرادی شاهد علی قابلیة اتصاف بعض الصّلاة بالجماعة، فیجوز قصد الفرادی.

و اعلم أن سیدنا و استادنا الاعظم مد ظله العالی تعرض لهذه المسألة فی نیة الصّلاة و کتبت تقریراته مد ظله العالی و تعرض هنا أیضا و قد أفاد فی هذا المقام بعض فوائد لم یتعرضها سابقا) (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۴۹

و تارة یقع الشّک فی الجواز و عدمه وضعا بمعنی أنّه هل یکون بقاء الاقتداء و المتابعة ببقاء نیتها شرطا أم لا، أو هل یکون قصد الانفراد مانعا من موانع الصّلاة أم لا، فمقتضی أصالة البراءة هو عدم کون بقاء قصد الاقتداء و المتابعة شرطا و عدم کون قصد الفرادی مانعا، لأنّ ذلک من صغریات الشّک فی الأقل و الأکثر أی: فی الجزئیة و الشرطیة و المانعیة للمأمور به، و قد بینا فی الاصول أن الحق کون ذلک مجری البراءة، فتکون النتیجة عدم فساد الصّلاة بقصد الفرادی، و صحة الصّلاة لو أتی بعضها جماعة و بعضها فرادی.

و نحن فی السابق حینما کتبنا هذه المسألة، اخترنا جواز قصد الفرادی مطلقا، و لکن فی حاشیتنا علی العروة و رسائلنا انحصرنا الجواز بصورة الضرورة، و فی غیر الضرورة قلنا بأن الأحوط الترک، و فعلا مع ما بینا من الوجه للجواز مطلقا و ما هو مقتضی الأصل لو وصل الأمر إلیه، و هو الجواز أیضا، نقول بالجواز و لکن مع ذلک لانصرف النظر عن الاحتیاط بالترک فی غیر حال الضرورة. «۱»

---

(۱)- (أقول و لو بلغت النوبة بالشّک ففی صورة لم یخل المصلّی بوظیفة المنفرد فی المقدار الّذی کان قاصدا للجماعة من صلاته، فصح ما أفاده مد ظله العالی من أن مقتضی الأصل عند الشک فی مشروعیة الصّلاة الواقعة بعضها جماعة و بعضها فرادی هو البراءة، لأنّ الشّک فی المشروعیّة و عدمها سبب عن کون بقاء الاقتداء من أول الصّلاة إلی اخرها شرطا، أو کون قصد الفرادی مانعا أم لا، و فی الشّک فی الشرطیة و المانعیة تجری أصالة البراءة، فتکون النتیجة مشروعیة هذه الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی.

و أمّا فی ما أخلّ المصلّی فی المقدار الّذی یکون ناویا للجماعة من صلاته قبل أن یقصد الفرادی، مثل ما إذا قصد الفرادی فی الرکعة الثالثة و لم یقرأ القراءة فی الأولتین من صلاته، فقد أخلّ بوظیفة المنفرد أو زاد رکوعا، أو سجودا للمتابعة فی الأولتین، ففی هذه الصورة لو قصد

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۵۰

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة و الحمد للّه أولا و آخرا و الصّلاة و السلام علی محمّد و آله.

الفرادی و شککنا فی مشروعیة هذه الصّلاة و عدمها، فإجراء البراءة مشکل، لأنّ فی هذه الصورة یکون الإطلاقات الدالة علی أنّه لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب، أو ما یدل علی بطلان الصّلاة بزیادة الرکن محکمة، لأنّ إطلاقه یشمل کل صلاة خرجت منه صلاة الجماعة بالدلیل و علی الفرض فی المقام یکون شاکا فی کون هذه الصّلاة جماعة أم لا، فبحکم (لا صلاة الا بفاتحة الکتاب) أو (بطلان الصّلاة بزیادة رکن فیها) لا بدّ أن نقول بفساد الصّلاة، و مع وجود الدلیل اللفظی أی: الإطلاق لا تصل النوبة بالأصل العملی، و لهذا لا بدّ فی صورة الشّک فی جواز قصد الفرادی و عدمه من التفصیل بین صورة إخلال المأموم القاصد للفرادی بوظیفة المنفرد و عدمه، فتفسد الصّلاة فی الأولی و تصح فی الثانیة) (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۵۱

المطلب الثالث: فی شرائط الإمام

اشارة

اعلم أنّه کما أشرنا سابقا یکون قوام صلاة الجماعة بإمام و مأموم، فلا بدّ من أن نتکلم فیمن یصلح لأن یکون إماما، و من لا یصلح لذلک.

[فی ذکر القسمین اللّذین یتصوّران فی الباب]

اشارة

فنقول بعونه تعالی: إن المراجع بالأخبار الواردة عن أهل البیت علیه السّلام یری أن طوائف من الناس لا یصلحون للإمامة إمّا بنحو الحرمة الوضعیة و إمّا بنحو الکراهة، و هم علی قسمین:

القسم الأوّل: من لا یجوز الاقتداء به

لعدم کونه من الطائفة الحقة الاثنا عشریة سواء کان کافرا أی: غیر منتحل للاسلام، أو کان مقرا بالشهادتین، و لکن یکون من أحد الفرق الضالة، فمنهم من یشهد علیک بالکفر و تشهد علیه بالکفر، و منهم من یقول بان اللّه تعالی جسم، و منهم المجبرة و منهم من لا یؤمن بقدر اللّه، و منهم المخالف و منهم الناصب و منهم من یکون ممّن یتولی علیا علیه السّلام، و لکن یکون غالیا، و منهم من یتولی علیا و الائمة علیه السّلام و لکن لم یتبرأ من أعدائهم، و منهم الواقفة، و منهم المجهول، و منهم عن یقول بقول یونس، و منهم من یقول إنّ اللّه تعالی یکلف

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۵۲

عباده ما لا یطاق، و منهم العثمانیة.

و الحاصل من هذا القسم کل من لا یکون اثنا عشریا فإنه لا یصلح للإمامة، و لا یجوز الاقتداء به، و یدل علیه الأخبار، و کل هذه الطوائف منصوص أعنی: ورد النص علی عدم جواز إمامتهم، فارجع بعض «۱» الأبواب الراجعة إلیها فی أبواب الجماعة من الوسائل، و لا حاجة إلی ذکرها هنا.

القسم الثانی: هو بعض الطوائف الّتی یکره إما متهم

، أو لا یجوز الاقتداء بهم، مع کونهم مسلما مؤمنا شیعیا اثنا عشریا، أمّا من یکره إمامته منهم فهو المجذوم و المبروص، فإن بعض الأخبار و إن کان بظاهره دالا علی عدم جواز الاقتداء بهم، لکن یحمل بقرینة ما یدلّ علی الجواز علی الکراهة، فارجع الباب ۱۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

و العبد فقیل بکراهة اقتداء به، فإن بعض الروایات و إن کان یدلّ علی عدم جواز إمامته إلا لمثله، لکن بقرینة بعض اخر من الأخبار یحمل علی الکراهة، فارجع الباب ۱۶ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

و المتيمم فيجوز اقتداء المتوضى به على كراهية، فان مقتضى الجمع بين ما يدل على عدم الجواز و ما يدلّ على الجواز الحكم بكراهة الاقتداء به، فارجع الباب ۱۷ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

و المسافر بالحاضر و الحاضر بالمسافر فإن من النهى فى بعض الأخبار و الجواز فى بعضها لا يستفاد إلّا الكراهة.

---

(۱)- راجع الباب ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۵۳

و المقيّد «۱» لا- يؤمّ المطلقين، و لا صاحب الفلج الأصحاء (و النهى ورد فيهما و ليس فى الأخبار ما يدلّ على جواز الاقتداء بهما و لكن حمل النهى على الكراهة، فارجع الباب ۲۲ من أبواب الجاعة من الوسائل.

و لا يؤمّ الأعمى لصاحب البصر على كراهية، لأنّ هذا تقتضى الجمع بين ما يدلّ على عدم الجواز و ما يدلّ على جوازه، فارجع الباب ۲۱ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

و أمّا الذين لا يجوز الاقتداء بهم فهم طوائف: الأولى ولد الزنا، الثانية المجنون، الثالثة الصبى، الرابعة الاغلف مع تمكنه من الختان و لو خاف على نفسه فاستثنى من عدم جواز الاقتداء به الخامسة المتجاهر بالفسق، السادسة شارب الخمر و النبيذ، السابع عاق احد والديه، الثامنة الفاسق، التاسعة الفاجر، العاشرة من يقارف الذنوب، الحادية عشرة الأعرابى، و الظاهر أن المراد منه ليس مطلق من يكون أعرابيّا و إن كان عالما بالأحكام، بل المراد خصوص من لا يكون عارفا بالأحكام، لأنّ الأعرابى غالبا يكون كذلك، فلا وجه للتعميم، الثانية عشرة المرأة، لا إشكال فى عدم جواز اقتداء الرجل بها، إنما الكلام فى جواز إمامتها لمثلها و يأتى الكلام فى ذلك إن شاء اللّه.

اعلم أنّه لا يكون شرطية الإيمان و طهارة المولد و البلوغ، و العقل محل الكلام، إنّما المهم هو التعرض لشرطية العدالة، لانها صارت مورد الكلام من حيث مفهومه، و ما يعرف به العدالة، و إن كان فى اشتراطها فى الجملة عدم كلام عندنا خلافا لاكثر

---

(۱)- و المراد منه المحبوس.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۵۴

العامّة حيث إنهم ذهبوا إلى عدم شرطيتها فى إمام الجماعة.

[شرطية العدالة فى إمام الجماعة]

[فى ذكر الاقوال فى معنى العدالة]

اشارة

فنقول بعونه تعالى إنّه يظهر من الكلمات أقوال ثلاثة فى معنى العدالة:

القول الأوّل:

هو أن العدالة عبارة عن ظهور الاسلام و عدم ظهور الفسق، كما يظهر ذلك من كلام الشيخ رحمه اللّه فى كتاب الشهادة من الخلاف، «۱» و استدل عليه بإجماع الفرقة و أخبارهم، و بأن الاصل فى الاسلام العدالة و الفسق خلاف الأصل، فيحتاج إلى الدليل، و

بأنا نعلم أنّه ما كان البحث عن ذلك فى أيام النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و لا فى أيام الصحابة و لا أيام التابعين، و إنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد اللّه القاضى، و لو كان شرطا ما أجمع أهل الأعصار على تركه.

القول الثانى:

كونها عبارة عن حسن الظاهر.

القول الثالث:

هو كونها عبارة عن الملكة كما يظهر من نوع المتأخرين على اختلاف كلماتهم فى هذا المعنى من أنها ملكة راسخة توجب الاجتناب عن المحرمات، أو الاجتناب عن ارتكاب الكبائر و عدم الاصرار على الصغائر، أو بزيادة ترك ما يكون فعله خلاف المروّة.

ثمّ اعلم أن العدالة لغة بمعنى الاستقامة، و الفسق عبارة عن الاعوجاج، فتختلف الاستقامة بالنسبة إلى الأشياء و الاستقامة فى كل شيء على حسبه، فالعدالة فى الدين هو الاستقامة على جادته و طريقه.

ثمّ ان المعنيين الأوّليين فى العدالة- أى: كونها عبارة عن ظهور الاسلام و عدم ظهور الفسق، أو كونها عبارة عن ذلك مع زيادة حسن الظاهر- غير مناسب

---

(۱)- الخلاف، ج ۶، ص ۲۱۸ و ۲۱۷، مسئلة ۱۰.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۵۵

لكونهما معنى العدالة الواقعية، اذ واقع العدالة ليس مجرد حسن الظاهر، أو مجرد ظهور الاسلام و عدم ظهور الفسق، و إلّا فلا بدّ من الالتزام بأن من لا يكون فى باطنه ما يبعثه على حسن الظاهر أو عدم ظهور الفسق، بل و من يعلم كون باطنه على خلاف ما يظهر و يحسن ظاهره، يكون عادلا، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك، و لا ندرى بأن من عرفها بأنّها عبارة عن ظهور الاسلام و عدم ظهور الفسق كالشيخ رحمه اللّه و بعض اخر، أو عرّفها بذلك مع زيادة حسن الظاهر، يكون غرضه كون هذا هو العدالة الواقعية.

كما أن الالتزام بكون العدالة المعتبرة شرعا فى مقام الشهادة، و صلاة الجماعة، و بعض امور اخر فى نظر الشرع، تكون هى الملكة مشكل، إذ قلّ من يكون واجدا لهذه الملكة لو لم نقل بعدم وجوده حتّى عند المكملين من الأولياء غير المعصومين عليه السّلام، فلازم اعتبار العدالة بهذه المعنى فى هذه الامور، هو تعطيل هذه الامور، لعدم الوصول بتحصيل شرطه أى: العدالة إلا نادرا، فمن هذا ربما يستكشف مع عمومية البلوى بهذه الامور من الشهادة و الجماعة و غيرها، عدم كون هذا المعنى من العدالة معتبرة فى هذه الامور.

[فى انّ العدالة معتبرة شرعا فى بعض الامور]

و على كل حال اعلم أن العدالة فى الشرع تكون معتبرة فى بعض الامور، و العمدة اعتبارها فى مقام تحمل الشهادة، و هو مورد الطلاق، و فى مقام أداء الشهادة عند القاضى، و فى إمام الجماعة، و كما قلنا يظهر من بعض الفقهاء رحمه اللّه كونها عبارة عن ظهور الاسلام و عدم ظهور الفسق، و عن بعضهم كونها حسن الظاهر، و عن بعضهم كونها الملكة.

و الذين قالوا بكونها الملكة، تكون عبائر هم مختلفة من حيث أن اثر هذه

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۵۶

الملكة هل هو الاجتناب عن خصوص الكبائر، أو مطلق المحرمات أو ترك الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر، أو مضافا إلى ذلك

ترک خلاف المروة.

[فی ذکر بعض الاخبار المتعرضة لحقیقة العدالة]

اشارة

فلنذکر بعض الروایات الّتی ذکر انّها متعرضة لحقیقة العدالة، او لما هو أمارة لها، فنقول بعونه تعالی:

الأولی: الروایة المفصلة الّتی تعرضت لهذا الحیث

اشارة

أی: لبعض الجهات الراجعة إلی العدالة، و هی روایة عبد اللّه بن أبی یعفور عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، و عدّ بحر العلوم رحمه اللّه فی مصابیح الظلام هذه الروایة صحیحة، و قال صاحب مفتاح الکرامة رحمه اللّه بأنها لیست بصحیحة، و منشأ ما قال فی مفتاح الکرامة هو أنّه لا یری فی الکتاب الرجالیة أحمد بن یحیی.

و لکنّ الحقّ ما قاله بحر العلوم رحمه اللّه، لأنّه یکفی فی روایة المفید رحمه اللّه عنه و أخذ کتاب أبیه عنه بطریق السماع أو القراءة منه، مضافا إلی أن الصدوق رحمه اللّه قال فی حقه فی مقام نقل هذه الروایة عنه: (أحمد رضی اللّه عنه) و هذا شاهد علی کونه موثوقا به عنده.

و أمّا ما یری من عدم ذکر توثیق فی حقه من أصحاب الرجال، فهو لأجل أن ما هو الأساس للرجال هو رجال الشیخ رحمه اللّه، و فهرست النجاشی رحمه اللّه، أمّا رجال الشیخ رحمه اللّه فما یری من وضع کتابه لا یکون ما کتبه بصورة کتاب مدون فرغ عنه مؤلّفه، بل یکون نظیر مسوّدة لأنّ یکون مصدرا للتالیف، و لهذا لا یذکر فیه إلا اسامی الأشخاص بدون ذکر توثیق أو قدح فی حقهم، و لهذا لم یتعرض فی ما کتب لتوثیق أحمد، کما لم یتعرض لتوثیق غیره، فترک تعرضه لتوثیقه لا یکون لأجل عدم کونه موثوقا به عنده، بل کان لأجل ما قلنا.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۵۷

و أمّا النجاشی فحیث إن بناء النجاشی کان لذکر الرجال الّتی یکون لهم کتاب فقط لا لمطلق الروات، فعدم ذکر عن أحمد فی کتابه أیضا لا یکون دلیلا علی وجود قدح فیه، أو عدم وثاقته، بل یکون لأجل عدم کون کتاب له فلم یتعرّض لذکر أحمد لأنّ ذکره کان خلاف وضع کتابه.

فعلی هذا لا یکون ترک ذکر أحمد بن یحیی أو عدم توثیقه دلیلا علی عدم وثاقته فلا إشکال فی الروایة من حیث ضعف السند.

[فی ذکر روایة ابن ابی یعفور و هی العمدة]

إذا عرفت ذلک نذکر الروایة لما فیها من الفائدة، فنقول بعونه تعالی:

ان الروایة ۱ من الباب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل، تکون هذه الروایة.

و هی هذه: روی محمد بن علی بن الحسین بإسناده عن عبد اللّه بن أبی یعفور و روی الشیخ رحمه اللّه بإسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی عن محمد بن موسی عن الحسن بن علی عن أبیه عن علی بن عقبة عن موسی بن أکیل النمیری عن ابن أبی یعفور (و بین نقل الصّدوق ره و الشیخ اختلاف نذکره إن شاء اللّه) (قال: قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام: بم تعرف عدالة الرجل بین المسلمین حتّی

تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال علیه السّلام: أن تعرفوه بالستر و العفاف و کف البطن و الفرج و الید و اللسان، و یعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد اللّه علیها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و غیر ذلک، و الدلالة علی ذلک کله أن یکون ساترا لجمیع عیوبه حتّی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک، و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فی الناس، و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهن، و حفظ مواقیتهنّ بحضور جماعة من

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۵۸

المسلمین، و ألا یتخلف عن جماعتهم فی مصلاهم إلا من علّة (من جملة فاذا کان، یکون فی نقل الصدوق إلی قوله و من یحفظ مواقیت) فإذا کان کذلک لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فاذا سئل عنه فی قبیلته و محلته قالوا: ما رأینا منه إلا خیرا مواظبا علی الصلوات متعاهدا لأوقاتها فی مصلاه، فإن ذلک یجیز شهادته و عدالته بین المسلمین، و ذلک أن الصّلاة ستر و کفارة للذنوب و لیس یمکن الشهادة علی الرجل بأنّه یصلی إذا کان لا یحضر مصلاه و یتعاهد جماعة المسلمین، و إنما جعل الجماعة و الاجتماع إلی الصّلاة لکی یعرف من یصلی ممّن لا یصلی، و من یحفظ مواقیت الصّلاة ممّن یضیع، و لو لا ذلک لم یمکن احد أن یشهد علی اخر بصلاح، لأنّ من لا یصلی لا صلاح له بین المسلمین (من هنا زیادة بنقل الصدوق) فإن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم همّ بأن یحرق قوما فی منازلهم لترکهم الحضور لجماعة المسلمین، و قد کان فیهم من یصلی فی بیته فلم یقبل منه ذلک، و کیف یقبل شهادة أو عدالة بین المسلمین (إلی هنا) ممّن جری الحکم من اللّه عز و جل و من رسوله فیه الحرق فی جوف بیته بالنار، و قد کان یقول: لا صلاة لمن لا یصلی فی المسجد مع المسلمین الا من علّة).

و زاد الشیخ رحمه اللّه و قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم: لا غیبة إلا لمن صلّی فی بیته و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن جماعة المسلمین وجب علی المسلمین غیبته، و سقطت بینهم عدالته، و وجب هجرانه، و إذا رفع إلی إمام المسلمین أنذره و حذّره، فإن حضر جماعة المسلمین و إلّا احرق علیه بیته، و من لزم جماعتهم حرمت علیهم غیبته و ثبتت عدالته بینهم. «۱»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۵۹

[فی ذکر مفاد روایة ابن ابی یعفور]

أمّا مفاد الروایة فنقول بعونه تعالی: الظاهر من الفقرة الأولی و هو قول السائل (بم تعرف عدالة الرجل) هو أن السائل کان فی ارتکازه اعتبار العدالة فی مقام الشهادة و یسأل عما یعرف به العدالة، فهذا ظاهر فی أن العدالة حقیقة امر اخر و هو یسأل عما یعرف به هذا الأمر، فقهرا یکون جواب الإمام علیه السّلام عما یعرف به العدالة لا عما هو حقیقة العدالة.

و أمّا الفقرة الثانیة اعنی قوله علیه السّلام (أن تعرفوه بالستر و العفاف و کف البطن و الفرج و الید و اللسان) فالمراد من الستر هو الحیاء کما فی لسان العرب، و کذلک العفاف، فیکون المراد أن العادل هو الّذی تعرفوه بالحیاء و العفة و کف البطن أی:

لا یملأ بطنه عن کل شیء و له حالة الکف فی بطنه و فرجه و یده و لسانه، فالمراد من هذه الفقرة هو أن العادل من لا یعمل عملا علی خلاف ما تقتضیه وضعه و حاله عند الناس، بل یعرف بالحیاء و العفاف و یکون کف بطنه و أخواته من باب عفته.

و یستفاد من التعبیر بالکف هو ان عفافه و عدم إقدامه بما ینافی الحیاء و العفاف لا یکون من باب مجرد ترکه و لو کان هذا الترک من باب عدم تمکنه من عدم الإتیان بما ینافی العفاف، مثل من لم تصل یده إلی هذه الامور و العمل.

بمشتهیاتها، بل یکون بحسب وضعه و حاله متکففا عن هذه الأمور و إن وصلت یده بها، و لا یصدر عنه ما لا ینبغی بنظر العرف من باب وجود هذه الحالة فیه، فیکون حاصل هذه الفقرة هو أنّه لا یصدر منه خلاف المروة، و یمکن أن یکون منشأ ما ذهب بعض إلی

اعتبار عدم صدور خلاف المروة فی العدالة هذه الفقرة.

فلا- یستفاد من هـذه الفقرة إلا- کون العادل مسـتحییا و متعففا عمّا لا یلیق منه بنظر الناس من کف البطن و الفرج و الیـد و اللسان، فلا یکون المعصوم علیه السّلام فی هذه

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۶۰

الفقرة متعرضـا إلا- عمـا ینـافی عرفـا مع کون الشـخص متصـفا بالعدالـة (و أمّا الفقرة الثالث و هو قوله علیه السّـلام (و یعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد اللّه علیها النار من شـرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و غیر ذلک) فما یأتی بالنظر بعد التأمل، هو کون هـذه الفقرة جزء المعرّف بمعنی: أن مجموع الفقرة الثانیـة و هو قوله (ان تعرفوه الخ) و هذه الفقرة یکون معرفا واحدا للعدالـة، لا- أن یکون کل منهما معرفا مستقلا للعدالـة، لأنّه لو کانت الفقرة الثانیـة معرّفا مسـتقلا و کان المراد منها أن تعرفوه بالستر و العفاف و کف البطن الـخ أی: تعرفوه بالستر عن العیوب، و العفـة عن فعل المحرمات، و کف بطنه و فرجه و یـده و لسانه عن الحرام، فیکون مفادها کون الشـخص معروفا بالکف عن جمیع المحرمات، فکیف جعل فی الفقرة الثالثة الاجتناب عن خصوص الکبائر معرفا، فـإن کان مجرد ذلک کاف فی المعرفیـة للعدالـة فلا حاجـة فی معرفـة العدالـة من المعروفیـة بالکف عن المحرمات و الستر عن مطلق العیوب، و أمّا بناء علی ما یأتی بالنظر من کون مجموع الفقرة الثانیة و الثالثة معرّفا واحدا فلا یأتی هذا الإشکال.

و بناء علی هذا لا بدّ من أن یقرأ (و یعرف) فعل المجهول حتّی یکون المراد أن تعرفوه بالستر و العفاف الخ و یعرف باجتناب الخ أی: و تعرفوه باجتناب الکبائر، فیکون حاصل الفقرتین أن العدالة یعرف بواجدیة الشخص لأمرین:

الأوّل ترکه ما هو قبیح بنظر العرف و هو ما یعبّر عنه بخلاف المروة.

و الثانی باجتنابه عن الکبائر، و الظاهر من کل الفقرتین هو کون العدالة ملکة، لأنّ الظاهر من قوله (و کف البطن) فی الفقرة الثانیة و لا یبعد کون ظاهر قوله (و باجتناب الکبائر) فی الفقرة الثالثة، هو کون عدم هذه الامور لا من باب مجرد

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۶۱

ترکها و لو کان من باب عـدم وصول یده بفعلها، بل کان ذلک الترک لأجل کون رادع فی باطنه بترک هذه المشـتهیات، کما ینادی بذلک التعبیر (بالکف و الاجتناب)، لأنّ مقتضـی مادة هذین اللفظین کون استناد الترک لأجل وجود شیء فیه، و هذا الشیء هو الّذی یعبر عنه بالملکة، فلا یبعد کون الفقرتین دالة علی کون العدالة ملکة فی الجملة.

ثمّ إنّه بعـد کـون الظـاهر من قـوله (أن تعرفوه الـخ) و قوله (و یعرف) هو عرفـان الشـخص بالأـمرین المـذکورین فی الفقرتین، و هـذا یقتضـی کون ذلک بالعلم، فمقتضی هذا المعرّف کون معرّف العدالة العلم بکونه ساترا و متعففا عمّا یکون قبیحا بنظر العرف، و العلم بکون الشـخص مجتنبا للکبائر، فقال- بعـد ذلک فی مقام الإمارة علی ما ذکر من المعرف فی الفقرة الثانیـة و الثالثة للعدالة- هذا و هو الفقرة الرابعة من الروایة (و الدلالة علی ذلک کله أن یکون ساترا لجمیع عیوبه الخ).

و المراد أنّه یـدلّ علی کـل مـا ذکر فی الفقرتین السـابقتین من المعرّف للعدالـة هو أن یکون سـاترا لجمیع عیوبه، أعنی: یکون وضـعه بنحو لا یری منه عیب و لو کان له عیب أو عیوب فی الباطن، و لکن یکون ظاهره بحیث من یری به لا یری فیه عیب، و لو ارید کشف حـاله علی خلاـف ما یری فی ظاهره لا بـدّ من کشف ستره و هـذا لا یجوز، فهو ممّن لا یری فی ظاهره عیب و لو کان فرضا عیب فی بـاطنه، و لکن حیث یکون فی ظـاهره مسـتترا فلا- یجوز الورود فی وراء ستره و کشف عیبه، و لهـذا لا- یجوز غیبته و کشف ستره، بل یجب علی المسلمین تزکیته و اظهار عدالته بین الناس.

و أمّا الفقرة الخامسـة و هی قوله علیه السّـلام (و یکون منه التعاهـد للصـلوات الخمس الـخ) بالمواظبة علیهنّ و حفظ مواقیتهن بحضور الجماعات، و عدم تخلفه عن ذلک، و هذه

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۶۲

الفقرة جزء الدليل بمعنى أن الدليل على ذلك كله هو أن يكون ساترا لجميع عيوبه الخ، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس الخ.

و وجه جعل ساتريته لعيوبه و تعاهده للصلوات الخمس دليلا- على كل ما قال سابقا من كونه معروفا بالستر و العفاف الخ و معروفا باجتناب الكبائر، هو أن المعاصى على ضربين: ضرب منها ما يتحقّق موضوع العصيان بالوجود بأن يوجد شيئا و يكون عصيان المحرمات محققا بذلك، فعصيان نهى الخمر أو القمار أو الزنا أو غيرها من المحرمات يحصل بايجاد هذه الامور، بأن يشرب الخمر و غيرها نعوذ باللّه، و ضرب منها ما يحصل موضوع العصيان فيه بالعدم و الترك و فى الواجبات يكون عصيانه هكذا، حيث إن عصيان أمر الصّلاة و الصوم و الزكاة و غيرها يحصل بترك هذه الامور، و يكون النظر فى الفقرة الرابعة و الخامسة من الرواية إلى هذا الأمر.

فمن يكون ساترا لعيوبه بحيث يحرم على المسلمين غيبته، فهو لا- يكون معروفا بفعل المحرمات، بل يصير معروفا بخلافه، لأنّه ساتر لعيوبه، فبهذه الفقرة بيّن أن العادل من يكون تاركا للمحرمات بالملازمة، لأنّ لازم كونه ساترا للعيوب أن يعدّ تاركا للمحرمات و المعاصى الّتى يحصل موضوعا بالوجود و لو فرض كونه مقترف مذنب واقعا، و أمّا من يكون متعاهدا للصلوات فهو يعرف قهرا باتيان الواجبات و عدم ارتكاب المحرمات و المعاصى الّتى يحصل بترك الافعال الوجودية، فالفقرة الأولى معرف كون الشخص فى الظاهر غير مرتكبا للمعاصى الوجودية، و الثانية على كونه معروفا بعدم كونه مرتكبا للمعاصى العدمية.

و لا- تقل: بأن النظر فى الفقرتين إن كان إلى هذا، فلم جعل الصّلاة فقط معرفا لكونه تاركا للمعاصى الّتى يتحقّق بترك اشياء، لأنّ ذلك يحصل بايجاد جميع

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۶۳

الواجبات و معروفيته بذلك حتّى يقال ظاهرا بأنّه تارك للمعاصى العدمية.

لأنا نقول: إن وجه الاقتصار فى ذلك بخصوص الصّلاة يكون من باب أن غير الصّلاة من الأعمال الواجبة كالصوم و الزكاة و الخمس و الحج و غيرها، ليس يعرف غالبا حتّى يكون هو المعرف، لأنّه من يصوم لا- أمارة على كونه صائما أو غير صائم بحيث يعرف بذلك، و كذلك الزكاة و الخمس و الحج لا يتفق لأكثر الناس، فليست هذه الواجبات من الظهور و الوضوح بحيث يمكن أن يصير معرفا فى الغالب على كون الشخص تاركا للمحرمات و المعاصى العدمية، و لكن الصّلاة تكون قابلة لذلك، لأنّ حضور الجماعة للصّلاة أمر ظاهر يعلمه الناس، و من تركها يعرف عدم كونه ممّن يترك المعاصى العدمية، فمن يكون متعاهدا للصّلاة و حاضرا فى الجماعة، فهو كما فى ذيل الرواية بنقل الصّدوق (يقول الناس فى حقه: ما راينا منه إلّا خيرا) فتكون نتيجة الفقرتين هو أنّه من يكون ساترا لعيوبه و لو كان فرضا له عيوب واقعا، و مواظبا على أمر الصّلاة و حضور الجماعة، فهو ممّن يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين، هذا ما يأتى بالنظر فى مفاد هذه الفقرات من هذه الرواية.

إن قلت: على ما قلت يكون مفاد الفقرة الثانية من الرواية أعنى: قوله عليه السّلام (أن تعرفوه بالستر و العفاف الخ) هو كونه صاحب حياء و عفة بحيث لا يصدر منه القبائح العرفية، و بعبارة اخرى لا يصدر منه خلاف المروّة، و الفقرة. الثالثة من الرواية و هو قوله (و يعرف باجتناب الكبائر الخ) أنّه يكون معروفا باجتناب خصوص الكبائر، فلا- يكون ترك الصغائر من الذنوب دخيلا- فى العدالة بمقتضى ما بيّنت فى الرواية، لأنّ الفقرة الأولى من الفقرتين الّتى ذكرنا تدلّ على اعتبار عدم صدور خلاف المروة، و الثانية على اجتناب الكبائر من الذنوب، و هذا فى غاية البعد، لأنّه كيف

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۶۴

يمكن أن يكون عدم صدور خلاف المروّة دخيلا فى العدالة و لم يكن ترك الصغائر من الذنوب دخيلا فيها، فهذا شاهد على عدم كون المراد من قوله (أن تعرفوه بالستر و العفاف الخ) هو كونه تاركا للقبائح العرفية و خلاف المروّة، فهذا يبعّد حمل الفقرتين على معرّف واحد، و هو ترك خلاف المروّة و الكبائر.

نقول: إن ذلك مجرد استبعاد، أو من لا يعرف المصالح المقتضية فى الأحكام الشرعية ربما يأتى بنظره أمثال ذلك التوهمات، و لكن

بعد کون الروایة ظاهرة قلنا، فلا مجال لهذا الإشکال من أنّه کیف صار عدم صدور القبیح العرفی دخیلا فی العدالة و لم یصر ترک الصغائر من الذنوب دخیلا ـ فیها، لأنّ باعتبار الأوّل تدلّ الروایة و لا دلالة لها علی اعتبار الثانی، و نحن تابع للدلیل، مضافا إلی أنّه یمکن أن یقال فی وجه عدم دخل ترک الصغیرة فی العدالة: إنّه ربما یکون دخل ترک ما ینافی المروة من باب أن القبائح العرفیة توهن الشخص فی نظرهم، و یکون الإمامة للجماعة ممّا یلیق بأن یکون شخص الإمام غیر موهن بنظر العرف، و أمّا الصغیرة فحیث إن ارتکابها قبیح فی نظر الشارع و لعل الشارع، اکتفی بترک الکبائر فی تحقق العدالة و غمض النظر عن ارتکاب الصغیرة، کما ربما یدلّ علیه قوله تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلًا کَرِیماً «۱» فهذه الآیة تدلّ علی ان اجتناب الکبائر یوجب عفو الشارع عن غیرها.

هذا تمام الکلام فی هذه الروایة، و هنا روایات اخر نذکرها إن شاء اللّه تعالی فنقول:

---

(۱)- سورة النساء، الآیة ۳۱.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۶۵

الثانیة: ما رواها سماعة بن مهران عن أبی عبد اللّه

(قال: قال: من عامل الناس فلم یظلمهم، و حدثهم فلم یکذبهم، و واعدهم فلم یخلفهم، کان ممّن حرمت غیبته، و کملت مروته، و ظهر عدله، و وجب اخوته). «۱»

الثالثة: ما رواها الشهید ره اللّه فی الذکری عن الصادق ع

(أن رسول اللّه قال:

لا صلاة لمن لا یصلّی فی المسجد مع المسلمین إلا من علّة، و لا غیبة إلا لمن صلّی فی بیته و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن جماعة المسلمین سقطت عدالته و وجب هجرانه، و إن رفع إلی إمام المسلمین أنذره و حذره، و من لزم جماعة المسلمین حرمت علیهم غیبته و ثبتت عدالته). «۲»

الرابعة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبی عبد اللّه ع

(قال: قال امیر المؤمنین علیه السّلام: لا بأس بشهادة المملوک إذا کان عدلا). «۳»

الخامسة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه ع

(فی شهادة المملوک إذا کان عدلا فإنه جائز الشهادة: إن أول من ردّ شهادة المملوک عمر بن الخطاب، و ذلک أنّه تقدم إلیه مملوک فی شهادة، فقال: إن اقمت الشهادة تخوفت علی نفسی، و إن کتمتها أثمت بربّی، فقال: هات شهادتک، أما إنا لا نجیز شهادة مملوک بعدک). «۴»

السادسة: ما رواها احمد بن عامر الطائی عن أبیه (عن الرضا ع عن علی ع

---

(۱)- الروایة ۹ من الباب ۱۱ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۱۳ من الباب ۱۱ من ابواب الجماعهٔ من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۱ من الباب ۲۳ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۴)- الروایهٔ ۳ من الباب ۲۳ من ابواب الشهادات من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۶۶

قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم: من عامل الناس فلم یظلمهم، و حدثهم فلم یکذبهم، و وعدهم فلم یخلفهم، فهو ممّن کملت مروته، و ظهرت عدالته، و وجبت اخوته، و حرمت غیبته). «۱»

السابعهٔ: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه ع

(قال: ثلاث من کن فیه أو جبت له أربعا علی الناس: من إذا حدّثهم لم یکذبهم، و إذا وعدهم لم یخلفهم، و إذا خالطهم لم یظلمهم، وجب أن یظهروا فی الناس عدالته، و تظهر فیهم مروته، و أن تحرم علیهم غیبته، و أن تجب علیهم اخوته). «۲»

الثامنهٔ: ما قال صاحب الوسائل:

و تقدم حدیث جابر عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: شهادهٔ القابلهٔ جائزهٔ علی أنّه استهل أو برز میتا إذا سئل عنها فعدلت). «۳»

هذه بعض الروایات الواردهٔ فیها لفظ العدالهٔ و یکون فی الأخبار ما فیه اعتبار العدالهٔ فی الشاهد.

التاسعهٔ: ما رواها خلف بن حماد عن رجل عن أبی عبد اللّه ع

(قال: لا تصل خلف الغالی و إن کان یقول بقولک، و المجهول، و الجاهر بالفسق و إن کان مقتصدا). «۴»

و المراد بقوله علیه السّلام (و إن کان یقول بقولک) أی: یکون قائلا بالولایهٔ لکنه غال، و المراد من قوله علیه السّلام (و إن کان مقتصدا) یحتمل أن یکون و إن کان من أهل الولایهٔ، کما ینادی بذلک تفسیر الآیهٔ الشریفهٔ و (منهم مقتصد).

---

(۱)- الروایهٔ ۱۵ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۱۶ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۱۷ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۴)- الروایهٔ ۶ من الباب ۱۰ من ابواب الجماعهٔ من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۶۷

العاشرهٔ: ما رواها فی عیون أخبار الرضا

بإسناد یأتی عن الفضل شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه (إلی المامون قال: لا صلاهٔ خلف الفاجر). «۱»

الحادیهٔ عشرهٔ: ما رواها الاعمش عن جعفر بن محمد

فی حدیث شرایع الدین (قال: و الصّلاهٔ تستحب فی أوّل الأوقات، و فضل الجماعهٔ علی الفرد بأربع و عشرین، و لا صلاهٔ خلف الفاجر، و لا یقتدی إلا بأهل الولایهٔ). «۲»

الثانية عشرة: ما رواها عبد اللّه بن سنان

(قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما يرد من الشهود؟ قال: فقال: الظنين و المتهم. قال: قلت: فالفاسق و الخائن قال: ذلك يدخل فى الظنين). «۳»

الثالث عشرة: ما رواها حراج المدائنىّ عن أبى عبد اللّه ع

(إنّه قال: لا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه). «۴»

الرابعة عشرة: ما رواها عبيد اللّه بن على الحلبى

(قال: سئل أبو عبد اللّه عما يردّ من الشهود فقال: الظنين و المتهم و الخصم، قال: قلت: فالفاسق و الخائن، فقال: هذا يدخل فى الظنين). «۵»

الخامسة عشرة: ما رواها العلاء بن سيابة

(قال: سألت أبا عبد اللّه عن شهادة

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱۱ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۳۰ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۳۰ من ابواب الجماعة من الوسائل.

(۵)- الرواية ۵ من الباب ۳۰ من ابواب الشهادات من الوسائل.

من يلعب بالحمام، قال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق، الحديث). «۱»

السادسة عشرة: ما رواها محمد بن قيس عن أبى جعفر ع

(فى حديث إن عليا عليه السّلام قال: لا أقبل شهادة الفاسق إلّا على نفسه). «۲»

السابعة عشرة: ما رواها حريز عن أبى عبد اللّه ع

(فى أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان و لم يعدل الآخران، فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعا، و اقيم الحد على الذى شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا و علموا، و على الوالى أن يجيز شهادتهم إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق). «۳»

(هذا بعض الروايات الواردة فى عدم جواز إمامة الفاسق أو الفاجر أو عدم قبول شهادته).

الثامنة عشرة: ما رواها على بن راشد

(قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام إن موالیک قد اختلفوا فاصلی خلفهم جمیعا. فقال: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه). «۴»

و لا یبعد کون المراد عن (تثق بدینه) یعنی: من حیث الولایة المعتبرة لا من حیث وثاقته بعد المفروغیة عن کونه أهل الولایة. «۵»

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۷ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۸ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲ من الباب ۱۰ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۵)- (أقول: و لکن صدر الروایة أعنی: سؤال الراوی، محتمل لکون المراد من الصّلاة خلف

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۶۹

التاسعة عشرة: ما رواها عمر بن یزید

(أنّه سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن إمام لا بأس به فی جمیع اموره عارف، غیر أنّه یسمع أبویه الکلام الغلیظ الّذی یغیظهما، أقرأ خلفه؟ قال: لا تقرأ ما لم یکن عاقا قاطعا). «۱»

العشرون: ما رواها فی المقنع

(قال: و قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم: إن سرّکم أن تزکّوا صلاتکم، فقدّموا خیارکم). «۲»

الاحدی و العشرون: ما رواها مسعود بن إسماعیل عن أبیه

(قال: قلت للرضا علیه السّلام: رجل یقارف الذنوب و هو عارف بهذا الأمر، اصلی خلفه؟ قال: لا). «۳»

الثانیة و العشرون: ما رواها محمد بن ادریس فی اخر السرائر

نقلا من روایة أبی القسم بن قولویه عن الأصبغ (قال: سمعت علیا علیه السّلام یقول: ستة لا یؤمّون الناس منهم شارب النبیذ و الخمر). «۴»

الثالثة و العشرون: و من کتاب أبی عبد اللّه السیاری صاحب موسی و الرضا ع

(قال: قلت لأبی جعفر الثانی علیه السّلام: قوم من موالیک یجتمعون فتحضر

من تثق بدینه یعنی: من یکون مورد الوثوق من حیث أعماله، و العمل بوظائفه الدینیة، لا أن یکون المراد من ذلک کونه وثوقا من حیث کونه من أهل الولایة، لأنّ السائل سئل من أنّه هل یجوز الاقتداء بکلهم، فقال: لا تصلّ إلا خلف من تثق بدینه، و یحتمل أن یکون المراد من اختلاف موالیک، اختلافهم فی بعض الامور الراجعة إلی اصول العقائد، فیکون المراد من قوله (صل خلف من تثق بدینه) أی: من یکون به الوثوق من حیث استقامة العقیدة فی الاصول، فتأمل) (المقرر)

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۱ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۷ من الباب ۱۱ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۰ من الباب ۱۱ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۱ من الباب ۱۱ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۷۰

الصّلاة فيقدّم بعضهم، فيصلى بهم جماعة. فقال: إن كان الّذى يؤمّ بهم ليس بينه و بين اللّه طلبة فليفعل). «۱»

مع قطع النظر عن ضعف سندها يحتمل دلالتها على أن من يرى أن ليس بينه و بين اللّه طلبة أى تقصير يوجب طلبة من اللّه، فلا مانع من أن يجعل نفسه إماما كى يؤمّ القوم به، فهى غير مربوطة بتكليف المأمومين.

الرابعة و العشرون: ما رواها يونس بن عبد الرحمن

عن بعض رجاله عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن البينة إذا اقيمت على الحق، أ يحلّ للقاضى أن يقضى بقول البنية؟ فقال: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات و المناكح و الذبايح و الشهادات و الأنساب، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته، و لا يسأل عن باطنه). «۲»

الخامسة و العشرون: ما رواها عبد اللّه بن المغيرة

(قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام رجل طلق امرأة و أشهد شاهدين ناصبيين؟ قال: كل من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته). «۳»

السادسة و العشرون: ما رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر ع

(قال، لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم فى حقوق الناس، الحديث). «۴»

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۱۱ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۳)- الرواية ۵ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۴)- الرواية ۸ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۷۱

السابعة و العشرون: ما رواها عمار بن مروان عن أبى عبد اللّه ع

(فى الرجل يشهد لابنه، و الّا بن لأبيه، و الرجل لامرأته، فقال: لا بأس بذلك إذا كان خيرا، الحديث). «۱»

الثامنة و العشرون: ما رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه ع

(قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا الحديث). «۲»

التاسعة و العشرون: ما رواها إبراهيم بن زياد الكرخىّ عن الصادق جعفر بن محمد ع

(قال: من صلّى خمس صلوات فى اليوم و الليلة فى جماعة فظنوا به خيرا، و أجيزوا شهادته). «۳»

الثلاثون: ما رواها علقمة

(قال: قال الصادق عليه السّلام، و قد قلت له: يا ابن رسول اللّه أخبرنى عمن تقبل شهادته، و من لا تقبل؟ فقال: يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام فجازت شهادته. قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال:

يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، لأنهم المعصومون دون ساير الخلق، فمن لم تره بعينك يتركب ذنبا، أ و لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة و إن كان فى نفسه مذنبا، و من اغتابه بما فيه، فهو خارج من ولاية اللّه داخل فى ولاية الشيطان، «۴» و لقد حدثنى أبى عن أبيه عن آبائه أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۲ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۳ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۷۲

قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع اللّه بينهما فى الجنة أبدا، و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه، فقد انقطعت العصمة بينهما، و كان المغتاب فى النار خالدا فيها، و بئس المصير. قال علقمة: فقلت للصادق عليه السّلام: أن الناس ينسبوننا إلى عظائم الامور و قد ضاقت بذلك صدورنا، فقال عليه السّلام: إنّ رضا الناس لا يملك و ألسنتهم لا تظبط، و كيف تسلمون ممّا لم يسلم منه أنبياء اللّه و رسله). «۱»

الاحدى و الثلاثون: ما رواها إسماعيل بن أبى زياد السكونى

(عن جعفر عن أبيه عليه السّلام إن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضيا و معه شاهد اخر). «۲»

الثانية و الثلاثون: ما رواها عبد الكريم بن أبى يعفور عن أبى جعفر ع

(قال:

تقبل شهادة المرأة و النسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر و العفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء و التبرج إلى الرجال فى أنديتهم). «۳»

الثالثة و الثلاثون: ما رواها سماعة

(قال: سألته عن رجل كان يصلى فخرج الإمام و قد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: إن كان إماما عدلا فليصل اخرى، فينصرف و يجعلها تطوعا، و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلى ركعة اخرى و يجلس قدر ما يقول (اشهد ان لا إله الا اللّه واحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم)، ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقية واسعة، و ليس شىء من التقية إلا و صاحبها مأجور

---

(۱)- الروايهٔ ۱۴ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۱۹ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

(۳)- الروايهٔ ۲۰ من الباب ۴۱ من ابواب الشهادات من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۷۳

عليها إن شاء اللّه). «۱»

هذه جملهٔ من الروايات بعضـها مربوط بباب الشـهادهٔ، و اعتبار العدالهٔ فى الشاهد كما فى بعضـها، و بعضها مربوط بباب الجماعهٔ، و ما يكون فى بـاب الجماعـهٔ ليس فيه لفـظ العدالـهٔ، فليس فى الروايات الواردهٔ فى باب صـلاهٔ الجماعـهٔ ما يـدلّ على اعتبار العدالـهٔ، بلفظ (العدالهٔ) بل ما ورد فى هذا الباب يكون بتعبيرات اخرى، مثل عدم جواز الاقتداء بالفاجر أو الفاسق، أو المتجاهر بالفسق، أوصل خلف من تثق بدينه، أو عدم جواز الصّلاهٔ خلف العاق، أو شارب الخمر و النبيذ، فالتعبير (بالعدالهٔ) لم يكن واردا فى باب صـلاهٔ الجماعهٔ، و لكن اعتبار العدالهٔ فى الإمام فى صلاهٔ الجماعهٔ مسلّم بحسب الفتوى عندنا.

[التكلم حول روايهٔ ابن ابى يعفور]

ثمّ إنّه ينبغى التكلم حول الروايـهٔ الأولى من الروايات المـذكورهٔ أى: روايـهٔ عبـد اللّه بن أبى يعفور و ان امضـينا بعض الكلام فيها من حيث السند، و من حيث الدلالهٔ سابقا بعد نقلها.

فنقول بعونه تعالى: إن قول السائل فى هـذه الروايـهٔ (بم تعرف عدالـهٔ الرجل بين المسـلمين الـخ) هل يكون سؤالا عن مفهوم العدالهٔ و حقيقتها، أو يكون سؤالا عن معرف العدالـهٔ؟ و بعبارهٔ اخرى هل يكون نظر السائل فى سؤاله إلى فهم مفهوم العدالـهٔ و أن أىّ شـخص يقـال إنّه رجـل عـادل، و بأىّ نحو يكون الشـخص واقعا حتّى يكون مصـداق العادل، لا بمعنى أن السؤال يكون معرفا منطقيا، لأنّه من المسلّم عدم كون السؤال عن ذلك، لأنّه قال: (بم تعرف) بالتخفيف لا (تعرّف) بالتشديد، بل

---

(۱)- الروايهٔ ۲ من الباب ۵۶ من ابواب صلاهٔ الجماعهٔ من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۷۴

يكون المراد أنّه هل يكون السؤال عن مفهوم العدالهٔ الآتى إذا كان الشـخص متلبّسا بها تقبل شـهادته و لهم و عليهم، أو يكون السؤال عن الامارهٔ الّتى تكون أمارهٔ للعدالهٔ و كاشفا و مراتا لها،

و بعبارهٔ ثالثهٔ هل السائل يكون ممّن سـمع باذنه لفظ (العدالهٔ)، و انها موضوع لبعض الأحكام، لكن حيث لا يدرى حقيقتها، و لم يطلع على مفهومهـا كـان نظره فى هـذا السؤال إلى السؤال عن مفهوم العدالـهٔ و محققهـا أولاـ بل السائل كان عالما بمفهوم العدالـهٔ، و أنها ملكـهٔ راسـخهٔ ملاـزمه للتقوى مثلاـ و كـان ذلـك مركوز ذهنه، و لكن غرضه فى هـذا السؤال كـان عن الأمـارهٔ الّتى تعرف بها هـذه الملكـهٔ، و تكون كاشـفهٔ عن هـذه الملكـهٔ، و جواب الإمـام عليه السّلام بقوله (ان تعرفوه بـالستر و العفـاف) يكون بيـان الامـارهٔ على العدالهٔ. «۱»

إذا عرفت أن فى الروايـهٔ يحتمـل احتمالان نقول: إن الظاهر هو الاحتمال الأوّل، لأنّ قول السائل (بم تعرف العدالـهٔ) بحسب الظاهر هو السؤال عن المفهوم العدالهٔ الّتى بها تقبل شهادهٔ الرجل و يكون عادلا.

و بعبـارهٔ اخرى بم يتحقّق عدالـهٔ الرجل؟ و بم يكون عادلا، فسؤاله يكون عن واقع العدالـهٔ، لا ما هو أمارهٔ عليها فى مقام الظاهر و مقام الإثبات، فجواب

(۱)- (أقول: لما ذكر سيدنا الاعظم مد ظله العالى هذين الاحتمالين، قلت بحضرته: إن الظاهر من الرواية هو الاحتمال الأوّل، لأنّ الستر و العفاف غير قابلين لأن يكونا معرفين للعدالة، إذ هما مثل العدالة من الامور الخفية، و كذلك الكف، مضافا إلى أن قوله عليه السّلام بعد الفقرتين:

(و الدلالـة على ذلك كله) ظاهر فى أن الفقرتين السابقتين على هذه الفقرة تكونان محققين للعدالة، و ما قال بعنوان الدلالة هو الأمارة على العدالة، و هو مد ظله العالى كان موافقا مع هذا، و لهذا قال فى اليوم اللاحق) (المقرر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۷۵

الإمـام عليه السّـلام يكون عن ذلـك، (فقـال أن تعرفوه بـالستر و العفـاف و كف البطن الـخ) و من المعلوم أن قوله (أن تعرفوه) يكون مأخوذا طريقا، و يكون المراد أن من تعرفوه بوجود الستر و العفاف فيه فهو عادل، فما هو موضوع للعدالة هو كون الشخص ذى ستر و عفاف.

و الشاهـد على ذلك هو أن الستر و العفاف و كـذا الكف غير قابل لأن يصـير أمارة على العدالة، إذ هو و اخواته مثل العدالة من حيث كونهـا أمرا باطنيـا، و ليس أمرا ظـاهرا حتّى يجعله أمـارة على الأمر الباطنى أعنى: العدالـة، و حيث إنّه بيّن فى قوله (أن تعرفوه الـخ) و (يعرف باجتناب الكبائر الـخ) حقيقة العدالة، بيّن لها أمارة أيضا بعد ذلك، و هو قوله (و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساتر العيوب الـخ) و ان كانت المعروفيـة بالستر و العفاف أمارة، فلا حاجـة إلى جعل أمارة و دليل عليه بقوله (أن يكون ساترا لعيوبه) و هـذا شاهد اخر على أنّ الإمام عليه السّلام بيّن أولا مفهوم العدالة، ثمّ بيّن ثانيا ما هو معرف و أمارة لها.

[فى نقل كلام المحقّق الحائرى و المحقّق الهمدانى و غيرهما و الاشكال عليهم]

و ممّا قلنا يظهر لك ما فى كلام بعض أعاظم المعاصـرين (آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) «۱» فى هذا المقام، فنذكر أوّلا حاصل كلامه، و ثانيـا مـا فيه من الإشـكال تتميمـا للفائـدة، فنقول بعونه تعـالى: قال رحمه اللّه ما هـذا حاصـله: و هو أن بعض الصـفات يكون له آثار مخصوصـة بها، و لهذا يعرف بهذه الآثار وجودها فى الشـخص كالشـجاعة و السـخاوة، و لكن بعض الصـفات ليس كذلك، و العدالة من جملتهـا، فـإنّ العدالـة، و هى الملكـة الراسـخة الملازمـة للتقوى و ليست الملازمـة على الإتيان بالواجبات و اجتناب المحرمات من الآثار الغير المنفكة عن العدالة، إذ إتيان

(۱)- كتاب الصّلاة للعلامة الحائرى رحمه اللّه، ص ۵۱۷- ۵۱۸.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۷۶

الواجبـات و ترك المحرمـات، كمـا يكون منشأه تارة هـذه الملكـة الراسـخة فى النفس، كـذلك يمكن أن يكون منشأه بعض جهات اخرى من الدواعى الدنيوية.

إذا عرفت ذلك نقول: إن ابن أبى يعفور كان عنده مفهوم العدالة- و هى الاسـتقامة على طريقة الشرع، و الاستواء فى قبال الاعوجاج- مبنيـا و معينـا، و لكن حيث يكون الاطلاع عليهـا بنفسـها غير ممكن له، لأنهـا أمر نفسانى، و ليس لها أثر مخصوص غير المنفك عنها حتّى تعرف بهـذا الاثر، سـئل عما هو طريق و أمارة إليها، فكان السـئول عن أمارة العدالة، لا عن مفهومها، و جواب الإمام عليه السّـلام بقوله (أن تعرفوه بـالستر و العفـاف الـخ) يكون نـاظرا إلى ما هو الأمارة عليها، فجعل المعروفيـة بالستر و العفاف أمارة على العدالـة، و حيث تكون هـذه العناوين المذكورة من الستر و العفاف الخ ملكة أيضا، و لكنها ملكة تكون أوسع من الملكة العدالة، و هذه العناوين

و إن كانت مشتملة على الملكة لأنه لا يقال بالشخص ستير و عفيف إلا إذا كانا هما ملكة له، إلا أنها لا تدلّ على الملكة الخاصّة الّتى هى الديانة إلا بالتعبد من الشرع، و لهذا تكون أمارة على العدالة.

ثمّ إنّه حيث إن معرفة الشخص بالستر و العفاف ممّا لا يتفق لغالب الناس، لأنّ ذلك موقوف إلى معاشرة تامة، فجعل لذلك أمارة اخرى، و هى أن يكون ساترا لجميع عيوبه، و جعل طريقا ثالثا و أمارة اخرى، و هو أن يكون منه التعاهد للصلوات الخمس فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته و أنّه لا يرتكب القبائح الشرعية مع الجهل بأحواله، بل لحضور الشخص فى جماعة المسلمين ثلاث فوائد:

إحداها أن ترك جماعتهم من غير عذر يعدّ إعراضا، فهو من أعظم العيوب، فليس التارك لذلك ساترا لعيوبه بل هو مظهر لها، و الثانية أنّه من لم يحضر جماعتهم لا دليل

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ٧٧

لنا على أنّه يصلّى، و الثالثة أن حضوره للجماعة دليل على كونه تاركا لما نهى اللّه تعالى عنه، و عاملا لما أمره به.

هذا ما قاله رحمه اللّه فى هذا المقام، و أمّا ما فى كلامه رحمه اللّه من الإشكال يظهر ممّا مرّ منا سابقا فى ذيل الرواية، و ما قلنا هناك من أن السؤال يكون عن مفهوم العدالة و جواب الإمام عليه السّلام (أن تعرفوه الخ) يكون بيانا لمفهومها و أنّ مفهومها مركب عن أمرين (أن تعرفوه بالستر الخ) أى: ساترا لقبائح العرفية، و (يعرف باجتناب الكبائر الخ) أعنى: عن القبائح الشرعية الّتى يقال بها الكبائر، ثمّ بعد بيان مفهومها بيّن ما هو أمارة عليها، و هى مركبة عن أمرين (أن يكون ساترا لجميع عيوبه) الخ و يكون منه التعاهد لصلوات الخمس الخ و قلنا: بأن الأوّل اى ساتريته لعيوبه أمارة على تركه المعاصى أعنى: ما يحرم وجوده كالزنا و الكذب و غير هما، و الثانى أى (التعاهد للصلوات الخمس الخ) أمارة على كونه تاركا للمعاصى العدمية أى: ما يحصل عصيانه بالعدم، و هو ما يحرم تركه، أو يجب وجوده كالصّلاة و غيرها، و هذا هو الظاهر من الرواية بعد التأمل، فافهم.

اذا عرفت ما هو مفاد رواية عبد اللّه بن ابى يعفور، يقع الكلام فى جهة اخرى و هو انّ القائلين باعتبار اجتناب الصغائر فى العدالة و عدم الفرق بينها و بين الكبائر فى منافاتها للعدالة قد ذكروا فى رواية ابن ابى يعفور لكون تخصيص الاجتناب عن الكبائر بالذكر مع كونه داخلا فى ما ذكر أوّلا من كفّ البطن و الفرج و اليد وجوها:

الاول: ما ذكرناه سابقا من أن يكون المراد من ذكر اجتناب الكبائر بيان الامارة على العدالة لا بيان ماهيتها، و انّ حقيقة العدالة ما ذكر فيه أوّلا و هو ان يعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج.

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ٧٨

فاجتناب الكبائر أمارة شرعية على العدالة على قراءة قوله عليه السّلام و يعرف بالضم.

الثانى: أنّ التجنّب عن الكبائر يعتبر فيه الفعليّة، و لا تكفى الملكة بدون الاجتناب الفعلى و المراد بما ذكر فى الرواية أولا ملكة كفّ النفس عن المحرمات فلذلك اختصّ اجتناب الكبائر بالذكر، ثانيا مع الوجه.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ٨ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ١۴٢۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج‌٨، ص: ٧٨

الثالث: ما ذكره صاحب مصباح الفقيه رحمه اللّه «١» و هو ان اجتناب الكبائر له ملحوظية فى العدالة شرعا و عرفا نظرا الى ان حرمتها لدى المتشرعة من الضروريات على وجه لا يمكن عادة صدورها من شخص الا بعد الالتفات تفصيلا الى حرمتها الا ان لا يكون مباليا بالدين اصلا بحيث يختفى عليه ضروريات الدين او يغافل عنها حين ابتلائه بمواردها كما لو صار شرب الخمر مثلا لديه من مشروبه

المتعارف بحیث لا یلتفت حین شربه الی حرمته و هذا بخلاف صغائر الذنوب فانها ربما تصدر من المتدینین جهلا بحرمتها او غفلة عنها حال الارتکاب بحیث لو علم و التفت إلیها تفصیلا لترکه فلا ینافی ذلک صدق اتصافه بکونه ممتنعا عن فعل المحرمات الّذی هو معنی کف البطن و الفرج و الید.

ثمّ ذکر فی اخر کلامه وجها اخر و هو ان صدور الصغیرة أیضا اذا کان عن عمد و التفات تفصیلی الی حرمتها کالکبیرة مناف للعدالة و لکن الذنوب التی لیست فی انظار اهل الشرع کبیرة قد یتسامحون فی امرها فکثیرا ما لا یلتفتون الی حرمتها حال الارتکاب او یلتفتون إلیها و لکن یکتفون فی ارتکابها باعذار عرفیّة مسامحة

---

(۱)- مصباح الفقیه، ص ۶۷۵.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۷۹

کترک الامر بالمعروف او النهی عن المنکر او الخروج من مجلس الغیبة و نحوها حیاء مع کونهم کارهین لذلک فی نفوسهم فالظاهر عدم کون مثل ذلک منافیا لاتصافه بالفعل عرفا بکونه من اهل الستر و العفاف و الخیر و الصلاح و غیر ذلک من العناوین المعلق علیها قبول شهادته و هذا بخلاف الزنا و اللواط و شرب الخمر و قتل النفس و نظائرها ممّا یرونها کبیرة فانّها غیر قابلة للمسامحة و مانعة عن اتصاف فاعلها بالاستقامة و الاعتدال مطلقا فهذا هو الفارق بین ما یراه العرف صغیرة و کبیرة فان ثبت بدلیل شرعی ان بعض الاشیاء التی یتسامح فیه اهل العرف و لا یرونها کبیرة کالغیبة مثلا حاله حال الزنا و السرقة لدی الشارع و کونها کبیرة کشف ذلک عن خطاء العرف فی مسامحتهم و ان هذا أیضا کالزنا مناف للعدالة مطلقا ثمّ ذکر فی اخر کلامه مثالا لذلک و قال انّه کمسامحة العرف فی اطلاق الصاع فی الحنطة علی الحنطة المدفوعة فطرة المشتملة علی شیء یسیر من تراب او تبن و نحوه ممّا یتسامح فیه فحکمهم متبع فی تشخیص موضوعات الاحکام و ان کان مبتنیا علی هذا النحو من المسامحات الغیر الموجبة لکون الاطلاق اطلاقا مجازیا فی عرفهم الا ان یدل دلیل شرعی علی خطائهم فی مسامحتهم و ان الذنب الفلانی الّذی یستصغره العرف و یتسامحون فی امره لیس کما یرونه بل هو عظیم فی الواقع بحیث لو اطلع العرف علی عظمته لرأوا مرتکبه خارجا من حد الاعتدال خروجا بینا غیر قابل للمسامحة نظیر ما لو دل الدلیل فی المثال علی ان ما یرونه من التبن المختلط لیس کما یرونه بل هو جسم ثقیل کقطع الحدید له مقدار معتد به من الوزن غیر قابل للمسامحة.

امّا الوجه الاول فقد ذکرنا سابقا ما یتوجّه علیه من الاشکال.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۸۰

و امّا الوجه الثانی و هو اعتبار فعلیة الاجتناب عن الکبائر دون غیرها فهو خلاف ما یفهم من الروایة عرفا فان المفهوم عرفا من قوله رحمه اللّه ان تعرفوه بالستر و العفاف و کف البطن الفرج و الید.

هو التجنب فعلا لکف الفعلی عن ملکة دون مجرد الملکة بمعنی التهیّؤ له.

و امّا ما ذکره صاحب المصباح رحمه اللّه فهو لا یرجع الی محصّل لان العذر الشرعی علی تقدیر وجوه لا فرق فیه بین الکبیرة و الصغیرة کالجهل و الغافلة فان ارتکاب عمل جاهلا بکونه حراما او عن غفلة لیس معصیة.

و أمّا العذر العرفی فهو لا ینفع بعد کون الفعل منهیا عنه شرعا فالظاهر ان ما بیّناه فی تفسیر الروایة لا یرد علیه اشکال.

[فی ذکر عدد الکبائر]

اشارة

و امّا تعين الكبائر و عـددها فقد ذكرنا ان جماعهٔ من فقهائنا كابن ادريس و غيره قالوا ان المعاصـى كلها كبائر و لا صـغار الا بالإضافهٔ الى ما هو اكبر منها فاللازم عليهم الجواب عمّا يدل عليه الكتاب الكريم و الروايات من انّها على قسمين كبائر و صغائر و القائلون بانها على قسمين اختلفوا فى انّها ما ذا هى على اقوال:

[القول] الاول:

ان الكبائر هى ما اوعد اللّه تعالى عليه النار فى كتابه.

[القول] الثانى:

انّها ما توعد عليه النار او العذاب اما فى الكتاب العزيز او دلّت عليه السنهٔ النبويّهٔ او اخبار الأوصياء عليهم السلام.

[القول] الثالث:

انّها ما وجب فيها الحد شرعا و توعد عليه العذاب.

[القول] الرابع:

انّ الكبائر هى ما كان على حرمته دليل شرعى واضح.

تبيان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۸۱

و قـال المحـدث الفيض عليه الرحمـهٔ ان اخفـاء الصـغائر من الـذنوب من الشارع لمصـلحهٔ اقتضت ذلك و هى ان يتجنّب الناس جميع المعاصى و لا يرتكبوها اتكالا على كونها صغائر.

[فى نقل كلام بحر العلوم]

اشارهٔ

قـال السيّد العلّامـهٔ بحر العلوم رحمه اللّه فى المفاتيـح ان الكبائر هى ما أوعـد اللّه عليه النار فى الكتاب الكريم اما صـريحا او ضـمنا و لزوما او توعد عليه العذاب دون النار

و القسم الاول و هو ما أوعد اللّه عليه النار

صريحا أربعهٔ عشر:

۱- الكفر باللّه العظيم لقوله تعالى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ «۱» الى قوله تعالى: أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. «۲»

۲- الاضلال عن سبيل اللّه.

۳- الكذب على اللّه و الافتراء عليه.

۴- قتل النفس التى حرّم اللّه قتلها.

۵- الظلم.

۶- الركون الى الظالمين.

۷- الكبر.

۸- ترک الصّلاة.

۹- منع الزكاة.

---

(۱)- سورة البقرة، الآية ۲۵۷.

(۲)- سورة البقرة، الآية ۲۵۷.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۸۲

۱۰- التخلف عن الجهاد.

۱۱- الفرار من الزحف.

۱۲- اكل الربا.

۱۳- اكل مال اليتيم ظلما.

۱۴- الاسراف.

القسم الثانى: و هو ما وقع التصريح بالعذاب دون النار

أربعة عشر أيضا و هى:

۱- كتمان ما انزل اللّه.

۲- الاعراض عن ذكر اللّه تعالى

۳- اذيّة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم

۶- الاستهزاء بالمؤمنين.

۷ و ۸- نقض العهد و اليمين.

۹- قطع الرحم.

۱۰- المحاربة و قطع السبيل.

۱۱- الغناء لقوله تعالى وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ «۱»

۱۲- الزنا

---

(۱)- سورة لقمان، الآية ۵.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۸۳

۱۳- اشاعة الفاحشة فى الذين آمنوا

۱۴- قذف المحصنات المؤمنات

القسم الثالث: المعاصى التى يستفاد من الكتاب الكريم وعيد النار عليها ضمنا او لزوما

و هى ستة.

۱- الحكم بغير ما انزل اللّه.

۲- اليأس من روح اللّه

۳- ترک الحج

۴- عقوق الوالدين.

۵- الفتنة

۶- السحر «۱»

نقله فی مفتاح الكرامة و قال و ليت شعرى ما ذا يقول فى الاصرار على الصغائر فإنّه كبيرة إجماعا و ليس فى القرآن المجيد وعيد عليه بالنّار و لعلّى أسأله عنه شفاها. «۲»

[اشكال صاحب الجواهر على بحر العلوم]

و نقله صاحب الجواهر رحمه اللّه ثم قال و قال رحمه اللّه فى اثناء كلامه انه قد يتعقب الوعيد فى الآيات خصالا شتى و اوصافا متعددة لا يعلم انها للمجموع او للآحاد فلذلک طوينا ذکرها و كذلک الوعيد على المعصية و الخطيئة و الذنب و الاثم و امثالها و

---

(۱)- نقل فى الجواهر كلام السيد رحمه اللّه و ذكر جميع الآيات الدالة على الايعاد بالنار او العذاب على كل واحد منها؛ جواهر الكلام، ج ۱۳، ص ۳۱۰ و ۳۱۱ و ۳۱۲ و ۳۱۳.

(۲)- مفتاح الكرامة، ج ۸، ص ۲۹۸ طبع الجديد.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۸۴

هذه امور عامه و قد علمت ان الوعيد لا يقتضى كونها كبائر انتهى. «۱»

[اعتراض صاحب الجواهر على كلامه]

اشارة

ثمّ اعترض على كلامه بوجوه:

الاوّل:

انّه بناء على ما ذكر من حصر الكبائر فى هذا العدد يلزم ان يكون ما عداها صغائر غير قادح فى العدالة مثل اللواط و شرب الخمر و ترک صوم شهر رمضان و شهادة الزور و نحو ذلک و هو واضح الفساد.

الثانى:

بانّه قد ورد فى السنة فى تعداد الكبائر ما ليس مذكورا فيما حصره مع النص فيها بانه كبيرة.

الثالث:

بانّه قد ورد فی السنة التوعد بالنار علی کثیر من المعاصی و بناء علی ما ذکر لا بدوان یراد امّا الاصرار علیها او من غیر مجتنب الکبائر و کله مخالف للظاهر من غیر دلیل یدلّ علیه و أیضا فیما رواه عبد العظیم الحسنی رحمه اللّه ذکر من جملة الکبائر شرب الخمر معللا ذلک بان اللّه تعالی نهی عنه کما نهی عن عبادة الاوثان و ترک الصّلاة متعمدا او شیء مما فرض اللّه لان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم قال من ترک الصّلاة متعمدا فقد برأ من ذمة اللّه و ذمة رسوله فانظر کیف أستدل علی کونه کبیرة بما رود فی السنة.

الرابع:

بانّه قد نقل الاجماع علی انّ الاصرار علی الصغیرة من جملة الکبائر و لم یذکره فی کلامهم.

الخامس:

ثمّ اورد علی کلامه الّذی نقله عنه اخیرا من أنّه قد یتعقب الوعید فی الآیات خصالا شتی و اوصافا متعددة لا یعلم انها للمجموع او للآحاد فلذلک

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۳۱۹.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۸۵

طوینا ذکرها) بانّه اذا کان اجتناب الکبیرة شرطا فی العدالة و غیرها فلا یمکن الحکم بالعدالة حتی یعلم اجتناب الکبیرة و لا یکون ذلک الا باجتناب جمیع ما یحتمل انه کبیرة.

انتهی ما اعترض به صاحب الجواهر رحمه اللّه علی کلامه رحمه اللّه و یرد علیه أیضا ان الکفر باللّه تعالی لیس داخلا فی المقسم فان الکلام فی المعاصی علی فرض الاسلام.

و أیضا ان جملة من الامور المذکورة فی کلامه رحمه اللّه داخلة فی ترک الفرائض و المقسم فی المعاصی هو الذنوب و المحرمات الوجودیة ای ما یحصل العصیان بفعلها و ایجادها فترک الصّلاة و منع الزکاة و التخلف عن الجهاد و ترک الحج الواجب و الفرار من الزحف و نقص العهد و الیمین و کتمان ما انزل اللّه و کذلک عقوق الوالدین و قطع الرحم کل ذلک من ترک الفرائض فهی خارجة عن المقسم و عدة منها داخلة فی الظلم و هی قتل النفس التی حرم اللّه قتلها و اکل مال الیتیم ظلما و المنع عن مساجد اللّه و الاستهزاء بالمؤمنین و المحاربة و قطع السبیل و قذف المحصنات المؤمنات و السحر و الفتنة و یرد علی استدلاله رحمه اللّه علی کون الغناء من الکبائر بقول تعالی وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ الخ. «۱»

انّ الظاهر من لهو الحدیث فی الآیة الکریمة ما کان من قبیل الاقاصیص و الأباطیل و الحدیث اللهوی الّذی یصیر سببا للاضلال عن سبیل اللّه و شموله للغناء غیر معلوم.

و کیف کان فالآیات الدالة علی الوعید بالنار او العذاب علی المعاصی قد

---

(۱) سورة اللّقمان، الآیة ۵.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۸۶

استقصاها السید العلّامة اعلی اللّه مقامه و اما الروایات فمن طریق العامة لم نجد الا روایة واحدة و هی ما رواها فی صحاحهم غیر صحیح البخاری عن ابی هریرة قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم اجتنبوا السبع الموبقات قیل و ما هنّ قال صلّی اللّه علیه و آله و سلم الشرک باللّه و السحر و قتل النفس التی حرم اللّه الا بالحق و أکل الربا و أکل مال الیتیم و التولی یوم الزحف).

و لفظ الترمذی الکبائر بدل الموبقات و رواها الصدوق رحمه اللّه باسناده الی ابی هریرة. «۱»

[فی نقل الروایات من الخاصّة]

و اما الروایات الواردة من طرق الخاصة ففی الوسائل اورد فی باب ۴۶ من ابواب جهاد النفس سبعة و ثلاثین حدیثا و لکن خمسة عشر منها لیس فی تعداد الکبائر و لا دلالة فیها علیها و ذکرنا جملة ممّا یتضمن بیان الکبائر و تعدادها فیما سبق و لکن لم نستوفها.

فمنها ما رواه احمد بن عمر الحلبی قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ «۲» قال من اجتنب ما اوعد اللّه علیه النار اذا کان مؤمنا کفر عنه سیئاته و ادخله مدخلا کریما و الکبائر السبع الموجبات قتل النفس الحرام و عقوق الوالدین و اکل الربا و التعرّب بعد الهجرة و قذف المحصنة و اکل مال الیتیم و الفرار من الزحف) و لکن احمد بن عمر الحلبی لا یمکنه ان یروی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام بلا واسطة بحسب طبقته فانه من اصحاب ابی الحسن الرضا علیه السّلام و الظاهر اسقاط الواسطة و هو غیر الحلبی الراوی

---

(۱)- الروایة ۳۴ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

(۲)- سورة النساء، الآیة ۳۱.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۸۷

عن ابی عبد اللّه علیه السّلام الروایة الدالة علی ان کل ذنب عظیم.) التی ذکرناها سابقا و هو عم احمد بن عمر. «۱»

و منها ما رواه ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال وجدنا فی کتاب علی علیه الصّلاة و السلام الکبائر خمسة الشرک و عقوق الوالدین و اکل الربا بعد البیّنة و الفرار من الزحف و التعرّب بعد الهجرة. «۲»

و منها روایة مسعدة بن صدقة قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول الکبائر القنوط من رحمه اللّه و الیأس من روح اللّه و الأمن مکر اللّه و قتل النفس التی حرّم اللّه و عقوق الوالدین و اکل مال الیتم ظلما و اکل الربا بعد البیّنة و التّعرب بعد الهجرة و قذف المحصنة و الفرار بعد الزحف. «۳»

و منها ما رواه الصدوق فی العیون عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه الی المأمون قال الایمان هو أداء الأمانة و اجتناب جمیع الکبائر و هو معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان الی ان قال و اجتناب الکبائر و هی قتل النفس التی حرم اللّه تعالی.

و الزّنا و السرقة و شرب الخمر و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و اکل مال الیتیم ظلما و اکل المیتة و الدم و لحم الخنزیر و ما اهلّ لغیر اللّه من غیر ضرورة و اکل الربا بعد البیّنة و السحت و المیسر و هو القمار و البخس فی المکیال و المیزان و قذف المحصنات و الزنا و اللواط و الیأس من روح اللّه و الأمن من مکر اللّه و القنوط

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲۷ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۳ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۸۸

من رحمة اللّه و معونة الظالمین و الرکون إلیهم و الیمین الغموس و حبس الحقوق من غیر عسر و الکذب و الکبر و الاسراف و التبذیر

و الخیانة و الاستخفاف بالحج و المحاربة لاولیاء اللّه و الاشتغال بالملاهی و الاصرار علی الذنوب. «۱»
و منها ما رواه الصدوق رحمه اللّه عن الاعمش (و كان هو من اكابر المحدثین عند العامة و الخاصة) عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث شرایع الدین قال و الكبائر محرمة و هی الشرك باللّه و قتل النفس الّتی حرم اللّه و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و اكل مال الیتیم ظلما و اكل الربا بعد البینة و قذف المحصنات و بعد ذلك الزنا و اللواط و السرقة و اكل المیتة و الدم و لحم الخنزیر.
و ما اهلّ لغیر اللّه به من غیر ضرورة و اكل السحت و البخس فی المیزان و المكیال و المیسر و شهادة الزور و الیأس من روح اللّه و الأمن من مكر اللّه و القنوط من رحمة اللّه و ترك معونة للمظلومین و الركون الی الظالمین و الیمین الغموس و حبس الحقوق من غیر عسر و استعمال التكبر و التجبّر و الكذب و الاسراف و التبذیر و الخیانة و الاستحفاف بالحج و المحاربة لاولیاء اللّه و الملاهی الّتی تصدّ عن ذكر اللّه عزّ و جلّ مكروهة كالغناء و ضرب الاوتار و الاصرار علی صغائر الذنوب). «۲»
و المراد بالكراهة فی الغناء الملاهی اما التحریم او صدر تقیة لموافقته لقول العامة فانّهم لا یقولون بحرمه الغناء و الملاهی و القول بالحرمة من متفردات الامامیة فمع هذه الروایات لا یمكن القول بحصر الكبائر فی سبع فانّ جملة منها تدل علی ان الكبائر هی ما او عد اللّه علیه النار و بعضها یشتمل علی تعداد ما یزید علی ثلثین و

---

(۱)- الروایة ۳۳ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳۶ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۸۹

یمكن القول مع ملاحظة مجموع الروایات بان الكبائر مختلفة بعضها اشد من بعض و اكبرها السبع و یؤیده ما فی جملة من الروایات من ان اكبر الكبائر سبع. «۱»

[فی كلام الشیخ و الصّدوق و الطبرسی]

ثمّ ان الصدوق رحمه اللّه مع انّه روی اكثر الاخبار الواردة فی تعداد الكبائر المشعرة بان المعاصی علی قسمین قال بان الصغیرة و الكبیرة اضافیان فانه قال علی ما ذكره فی الوسائل بعد نقل الاخبار ان الاخبار فی الكبائر لیس مختلفة لان كل ذنب بعد الشرك كبیر بالنسبة الی ما هو اصغر منه و كل كبیر صغیر بالنسبة الی الشرك باللّه. «۲»
و حكی عنه الشیخ رحمه اللّه فی التبیان «۳» القول به مع انه قال فی المبسوط بكونها علی قسمین «۴» و ذكرنا سابقا بان ابن ادریس رحمه اللّه «۵» قال ان جمیع الذنوب كبائر و لا صغائر عندنا ألا بالإضافة الی ما هو اكبر منها و نقل عن الشیخ فی المبسوط القول بانّها علی قسمین و قال لم یذكره غیر شیخنا و لم یذكره هو فی غیر المبسوط من كتبه.
و ذكر الطبرسی رحمه اللّه فی مجمع البیان ان اصحابنا یقولون بان المعاصی كلها كبائر لكن بعضها اكبر من بعض و لیس فی الذنوب صغیرة و انما یكون صغیرا بالإضافة الی ما هو اكبر منه و یستحق علیه العقاب اكثر) «۶» و لكن القول به خلاف ما یستفاد من الروایات و دلّ علیه الكتاب الكریم فان قوله تعالی

---

(۱)- الروایة ۳۵ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

(۲)- ذیل الروایة ۳۵ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

(۳)- تفسیر التبیان، ج ۳، ص ۱۸۴.

(۴)- المبسوط، ج ۸، ص ۲۱۷.

(۵)- السرائر، ج ۲ ص ۱۱۸.

(۶)- مجمع البيان، ح ۳، ص ۷۰.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۹۰

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ «۱» يدلّ على انّ السيّئات المكفّرة غير الكبائر الا ان يحمل على ان المراد من السيّئات المكروهات كما احتملناه سابقا و لكنّه مشكل لا يساعد عليه دليل و على القول بان المعاصى على قسمين فالامر أيضا مشكل من جهة تمييز الكبائر عن الصغائر و ان المناط ما ذا هو فان قلنا ان المناط فى الكبيرة الوعيد بالنار او العذاب كما تدل عليه جملة من الاخبار لزم ان يكون ارتكاب جملة من الذنوب التى لم يوعد عليها النار او العذاب غير موجب للفسق و هو مما لا يمكن القول به أيضا.

[التقابل بين العدالة و الفسق]

فان مقتضى التقابل بين العدالة و الفسق عدم اجتماعها فى مورد واحد فمن ارتكب الصغيرة لا يمكن ان يقال انه ليس بفاسق لان الفسق هو الخروج عن طاعة اللّه تعالى و العصيان لامره و نهيه و المفروض ان الفعل الصادر عنه منهى عنه شرعا فيلزم اجتماع العدالة و الفسق فى مورد واحد و على اى تقدير فالمسألة فى غاية الاشكال و القول بعدالة من أرتكب شيئا ممّا نهى اللّه تعالى عنه و ترتيب أثار العدالة من قبول شهادته او الاقتداء به فى الصّلاة لا يمكن.

[فى القول بانّه لا صغائر مخالف للكتاب]

و قد انجرّ الكلام الى البحث عن تعداد الكبائر و انّها ما ذا هى و كم هى بمناسبته لما كان محلا للبحث و الكلام و هو مسئلة العدالة و حقيقتها و كان مورد البحث خبر ابن ابى يعفور و ان اجتناب الكبائر المذكور فيه هل هو داخل فى ماهية العدالة و متمّم للمعرف الاول الّذى ذكر فيه او أمارة شرعية و البحث فى الكبائر و عددها من مقدمات تلك المسألة و قد ذكرنا ان جماعة من فقهائنا كالصدوق رحمه اللّه و شيخ الطائفة فى التبيان على ما حكى و ابن ادريس رحمه اللّه و الشيخ الطبرسى رحمه اللّه فى مجمع

---

(۱)- سورة النساء، الآية ۳۱.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۹۱

البيان بانه لا صغائر بقول مطلق بل كل ذنب كبير بالنسبة الى ما دونه و صغير بالنسبة الى ما هو اكبر منه و قلنا ان هذا القول خلاف مفاد الآيات و الاخبار الكثيرة الواردة من طرق الخاصة و كذلك ما روى من طريق العامة و ان كان قليلا فان قوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ يدل على تغاير السيئات المكفرة لما يكون الاجتناب عنه سببا للتكفير و اذا كان جميع المعاصى كبائر لزم اتحاد المكفّر و المكفّر و يمكن توجيه هذا القول و تتميمه بوجه لا يكون منافيا لما يستفاد من الآيات و الروايات بان يقال ان كون عمل معصية و ذنبا مقول بالتشكيك و له أفراد و مصاديق مختلفة بالشدة و الضعف فالذنوب لها افراد متفاوتة بعضها اشدّ و اكبر من بعض و هذا يقتضى ان يكون كل واحد من الذنوب، كبيرا بالإضافة الى ما هو دونه و صغيرا بالإضافة الى ما هو اكبر منه و لازمه ان تكون عدة منها اكبر من جميعها بحيث لا يكون فوقها ما هو اكبر منها و مقتضاه ان تكون تلك الذنوب بعينها كبائر

بقول مطلق اذ ليس ما هو اكبر منها حتى تتصف بكونها صغائر بالإضافة إليها و كذلك يقتضى ان تكون عدة منها صغائر بقول مطلق و هى ما كان فى اضعف مراتب العصيان بالنسبة الى ما فوقها فليس اضعف منها حتى تتصف بانّها كبائر بالإضافة إليها و فما بينهما من الذنوب كبائر بالنسبة الى ما دونها و صغائر بالنسبة الى ما هو أكبر منها و بهذا يتمّ كلام القائلين بكونهما اضافيين و كان ينبغى ان يجعل هذا الكلام متمما لكلامهم

[فى ما اتفقت الروايات على عددها من الكبائر]

و بهذا يمكن رفع التنافى بين الروايات الواردة فى تعداد الكبائر ففى بعضها انها خمس و فى بعضها انها سبع و فى بعضها عشر و بعضها مشتمل على عشرين و بعضها على ما يزيد على ثلثين فيقال ان ما اتفقت الروايات على عددها من الكبائر يكون اشدّ الكبائر و اكبرها و هى كبائر

تبيان الصلاة، ج‏٨، ص: ٩٢

بقول مطلق.

فمنها الكفر باللّه العظيم.

و منها عقوق الوالدين.

و منها الفرار من الزحف و هى كبائر بالاعتبار العقلى أيضا فأنّ الكفر من أعظم الظلم لأنّه ظلم فى حقّ الخالق المكون المفيض للحياة و المنعم بجميع النعم و مقوّمات الحياة.

و كذا عقوق الوالدين فانّه ظلم و تعد على حقوق الوالدين الّذين ربّياه صغيرا و تحمّلا المتاعب و الشدائد فى تغذيته و تربيته فحقهما من اعظم الحقوق بعد حق اللّه سبحانه و تعالى كما نطق به القرآن الكريم.

و كذلك الفرار من الزحف فأنّ الفرار من العدو يوم الزحف ربما يصير سببا للانكسار جيش المسلمين و غلبة الكفار عليهم و يورث و هنا على الاسلام قال سبحانه تعالى وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى‏ فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ. «۱»

و على هذا القياس سائر ما ذكر فيها من الكبائر السبع و يقرب منها ما عدّ فى الروايات من الكبائر و ان كانت دونها فى القبح و وجه ذكرها فى الاخبار دون غيرها لعله لشدّة الابتلاء بها بين الناس و كثرة الاهتمام بشأنها.

و ليعلم ان كل عنوان من عناوين الذنوب أيضا مقول بالتشكيك على مصاديقه و له مراتب متفاوتة بالشدّة و الضعف كالسرقة و الظلم و اكل مال اليتيم فمن

---

(۱)- سورة الانفال، الآية ١۶.

تبيان الصلاة، ج‏٨، ص: ٩٣

اخذ درهما من يتيم ظلما ليس كمن اخذ جميع ماله و ليس غصب ضيعته كاخذ تفاحة مثلا غصبا و حكى فى الجواهر عن استاده كاشف الغطاء انّه قال ان الكبيرة ما عده اهل الشرع كبيرا عظيما و ان لم يكن كبيرا فى نفسه كسرقة ثوب ممّن لا يجد غيره مع الحاجة و الصغيرة ما لم يعدوه كبيرا كسرقته ممن يجد). «۱»

[فى الوجه التام فى بيان الكبائر]

و امّا الکبائر الّتی یکون الاجتناب عنها سببا لتکفیر غیرها من السیئات بمقتضی الآیة الکریمة فهی ما دلّت الاخبار علی کونها کبائر و ما یعدّ فی عرف المتشرعة من الکبائر مما لم یذکر فیها. (و قال سیدنا ادام اللّه ظله ان هذا الوجه فی بیان الکبائر تام عنده).

و یؤید ما ذکرنا من حمل اختلاف الروایات فی عدد الکبائر علی اختلاف المعاصی فی الشدة و الضعف و کون بعضها اشدّ قبحا و اکبر بالنسبة الی ما هو دونه ما فی روایة محمد بن مسلم بعد ذکر السبع الکبائر قال فقلت و الزنا و السرقة قال علیه السّلام لیست من ذلک). «۲»

فالزنا و السرقة مع أنّهما فی عرف المتشرعة من الکبائر و عدّهما فی جملة من الروایات منها:

قال الامام علیه السّلام انهما لیستا من ذلک فالمراد عدم کونهما من الکبائر بقول مطلق و انها دون السبعة المذکورة فی القبح.

[یمکن ارجاع الروایات الدالّة علی کون عدد الکبائر ثمانیة او عشرة الی السبع]

و اکثر الروایات الواردة فی تعداد الکبائر تدلّ علی انها سبع و فی بعضها

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۳۲۱.

(۲)- الروایة ۳۵ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

عدها ثمانة و فی بعضها عشرة من غیر ذکر العدد و یمکن ارجاعهما الی السبع.

و لنذکر موارد الاختلاف فی الروایات.

ففی روایة ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام ان الکبائر سبع: «۱»

قتل النفس

و الشرک باللّه

و قذف المحصنة

و اکل الربا

و الفرار من الزحف

و التعرّب بعد الهجرة

و حقوق الوالدین

و اکل مال الیتیم ظلما

قال انّ التّعرب و الشّرک واحد و فی الروایة ۳۵ من الباب ۴۶ الّتی رواها محمد بن مسلم قال اکبر الکبائر الشرک باللّه و عقوق الوالدین و التعرّب بعد الهجرة و قذف المحصنة و الفرار من الزحف و أکل مال الیتیم ظلما و الربا بعد البیّنة و قتل المؤمن)

فعدّها ثمانیة و بناء علی کون التعرب و الشرک واحدا.

کما فی روایة ابی بصیر المتقدمة تکون سبعة (و المراد من التعرب بعد الهجرة

---

(۱)- الروایة ۱۶ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما یناسبه من الوسائل.

المـذكور فى الاخبار فى عـداد الكبائر الرجوع الى البادية بين الاعراب و الكفار بعد المهاجرة الى المدينة للدخول فى الاسـلام و تعلم الاحكـام و هو قـد كـان فى عهـد النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سـلم مساوقـا للرجوع من الاسـلام الى الكفر و لاـ مصـداق له فى هـذه الاعصار).

و فى الرواية ۴ من الباب ۴۶ عبيد بن زرارة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام اكبر الكبائر فى كتاب على عليه السّلام سبع: الكفر باللّه و قتل النفس و عقوق الوالـدين و اكل الربا بعـد البينة و اكل مال اليتيم ظلما و الفرار من الزحف و التعرب بعد الهجرة) و لم يذكر فيها قذف المحصنة.

و فى رواية احمد بن عمر الحلبى الكبائر السبع: قتل النفس و عقوق الوالدين و اكل الربا و التعرب بعد الهجرة و قذف المحصنة و اكل مال اليتيم ظلما ذكر التعرب و اسقط الشرك «۱» و فى رواية ابى الصامت الكبائر سبع الشرك باللّه و قتل النفس و اكل مال اليتيم ظلما و عقوق الوالدين و قذف المحصنات و الفرار من الزحف و انكار ما انزل اللّه. «۲»

و فى رواية عبد الرحمن بن كثير انها سبع: الشرك باللّه و قتل النفس و اكل مال اليتيم و عقوق الوالدين و قذف المحصنة و الفرار من الزحف، و انكار حقّنا). «۳»

و فى هاتين الروايتين لم يذكر الربا فى عداد الكبائر.

و فى خبر ابى الصامت ذكر السابع منها إنكار ما انزل اللّه.

---

(۱)- الرواية ۳۳ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲۰ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲۲ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۹۶

و فى خبر ابن كثير السـابع انكار حق أهل البيت عليه السّـلام و المظنون فيهما ان الراوى عن الامام عليه السّـلام قـد نسـى السابع و ذكر مكانه فى إحداهما انكار ما انزل اللّه.

و فى الاخرى انكار حقهم عليه السّلام.

و فى رواية ۶ باب ۴۶ محمد بن مسـلم الكبائر سـبع: قتل المؤمن متعمدا و قذف المحصنة و الفرار من الزحف و التعرب بعد الهجرة و اكل مال اليتيم ظلما و اكل الربا و كل ما أوجب اللّه عليه النار و يحتمل فى هذه الرواية أيضا ما ذكرناه فى الروايتين المتقدمتين و لعل الراوى عن محمد بن مسلم نسى السابع و ذكر مكانه (كل ما اوجب اللّه عليه النار) فان ما اوجب اللّه عليه النار ليس ذنبا مستقلا برأسه.

و فى روايـة مسـعدة بن صدقـة الكبـائر القنوط من رحمـة اللّه و اليـأس من روح اللّه و الأمن من مكر اللّه و قتل النفس الّتى حرم اللّه و عقوق الوالـدين و اكل مال اليتيم ظلما و اكل الربا بعـد البينـة و التعرب بعـد الهجرة و قـذف المحصـنة و الفرار بعـد الزحف) فعد فيها عشرة و الثلاثة الأوّل يجمعها الكفر باللّه.

و فى مرسل ابن ابى عمير قال وجدنا فى كتاب على عليه السّـلام الكبائر خمسه الشـرك باللّه و عقوق الوالدين و اكل الربا بعد البينة و الفرار من الزحف و التعرب بعد الهجرة فعد ستة مع الشرك و اسقط قتل النفس و قذف المحصنة. «۱»

[عدد الكبائر فى رواية عبد العظيم الحسنى عشرون ذنبا]

و فى رواية عبد العظيم الحسنى عليه السّلام المتضمنة لسؤال عمرو بن عبيده أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الكبائر ذكر عشرون ذنبا). «۲»

(۱)- الرواية ۲۷ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۹۷

و فى رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام ثلث و ثلاثون. «۱»

و فى رواية الاعمش «۲» عن ابى عبد اللّه عليه السّلام اربع و ثلاثون.

و الّذى يظهر بعد التأمل و الدقة فى هاتين الروايتين انهما واحدة الا أنّه فى إحداهما الاشتغال بالملاهى من الكبائر «۳» و فى الاخرى «۴» انّ الاشتغال بالملاهى الّتى تصدّ عن ذكر اللّه مكروهة.

و الظاهر صدورها تقية فانّ العامة لا يقولون بحرمة الغناء و الملاهى و القول بحرمتها من متفردات الامامية.

و فى رواية الاعمش عد الاصرار على صغار الذنوب من الكبائر و فى رواية فضل بن شاذان (الاصرار على الذنوب).

[فى البحث عن الاصرار على الصغيرة]

اشارة

و امّا الاصرار على الصغيرة و كونه من الكبائر ففى بعض الكلمات انّه لا دليل عليه و لكن فى رواية الاعمش المتقدّمة قد عده من الكبائر.

و يدلّ عليه أيضا ما رواه ابو بصير قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول لا و اللّه لا يقبل اللّه شيئا من طاعته على الاصرار على شيء من معاصيه. «۵»

و رواية عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال لا صغيرة مع الاصرار

(۱)- الرواية ۳۳ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳۶ من الباب ۴۶ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

(۳)- و هى رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام عليه السّلام.

(۴)- و هى رواية الاعمش.

(۵)- الرواية ۱ من الباب ۴۸ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۹۸

و لا كبيرة مع الاستغفار. ۱

اذا عرفت ما بيّنا لك من معنى الكبيرة و الصغيرة و الجمع بين كونهما امرين اضافين فيكون ذنب كبيرة باعتبار كونه اعظم من ذنب اخر و صغيرة باعتبار كونه اصغر من ذنب اخر.

و بين كون الذنوب على قسمين كبيرة و صغيرة وجه الجمع هو ان بعض الذنوب كبيرة مطلقا و هو ما لا ذنب اعظم منه و هو ما ورد فى بعض الاخبار بانه اكبر الكبائر و بعض الذنوب صغيرة مطلقا لا بالنسبة و هو ما لا ذنب أصغر منه.

و حيث أنّ بعض الذنوب ليس من القسم الاول و لا كالقسم الثانى فهذا القسم يقال بانه كبيرة و صغيرة لكن بالإضافة فصغيرة بالإضافة الى القسم الاول و هو ما لا ذنب اكبر منه و كبيرة بالنسبة الى القسم الثانى و هو ما لا ذنب اصغر منه.

و قد عرفت أيضا تعداد الكبائر و ما قيل فى الضابط فيها.

و يكون من جملة الكبائر الإصرار على الذنب أيضا كما يدل عليه بعض الروايات مثل قوله عليه السّلام فى رواية لا كبيرة مع الاستغفار و لا صغيرة مع الاصرار. «۲»

فبعد ذلك نقول بعونه تعالى بان من بين الروايات ما تعرّض لاعتبار اجتناب الكبائر فى تحقق العدالة هو رواية ابن ابى يعفور المتقدمة ذكرها و لم اجد فى غيرها تعرّضا لذلك.

فنقول يستفاد من قوله عليه السّلام فيها و يعرف باجتناب الكبائر كون ذلك معرّفا

---

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴۸ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۹۹

للعدالة بقول بعض و كونه جزء مفهوم العدالة على ما فسّرنا الرواية سابقا.

[يقع الكلام فى محقّق الاصرار]

فالإصرار على الصغيرة أيضا من الكبائر و يعتبر فى العدالة الاجتناب عنه أعنى ترك الاصرار فيقع الكلام.

أولا فى انّه بم يتحقّق الإصرار لا يخفى تحققه بتكرار صغيرة خاصة مع عدم تخلّل التوبة بينها مثل ان يخلق لحية مكررا و لم يتب بعد كل حلق كما انه لا يبعد تحققه باتيان صغائر مختلفة مع عدم التوبة بعد كل منها لصدق الاصرار بذلك أيضا.

و هل يتحقق الاصرار بمجرد صدور صغيرة من الشخص مع عدم تعقبها بالتوبة أم لا.

لا يبعد صدق الاصرار بذلك

لان هذا مقتضى ظاهره الرواية ۴ من الباب ۴۸ من ابواب جهاد النفس من الوسائل و هى ما رواها جابر عن ابى جعفر عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جلّ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلىٰ مٰا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر اللّه و لا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الإصرار).

و مع ذلك لا حاجة فى صدق الاصرار بمجرد ذلك بان يقال بأنّه بعد ما يكون مفروض الكلام ما ذا ارتكب الشخص الصغيرة الواحدة مرة واحدة و لم يتب بعد بأنّه يصدق الاصرار من باب ان التوبة بعد ما كانت واجبة فورا فهو بتركه التوبة يصرّ على الصغيرة.

حتى يقال اشكالا عليه بانه لا يجب فى الصغيرة التوبة لان قوله تعالى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۰

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ «۱» الخ يدلّ على ان اجتناب الكبائر يوجب ان يكفر عن غيرها و هو الصغائر فعلى هذا لا يتحقّق الاصرار بصغيرة واحدة و لو لم يتب.

و أن كان يمكن الجواب عن هذا الاشكال بأنّ غاية ما يدلّ عليه الآية الشريفة هو ان الصغيرة مكفرة باجتناب الكبيرة و هذا لا ينافى مع تحقق الاصرار به لو لم يتب بعدها كما هو ظاهر الرواية المتقدمة.

فان قلت بانه مع كون الصغيرة مكفرة فلا ذنب حتى يكون مع تركه الندم و التوبة بعدها اصرار على الذنب.

قلت انّ كونها مكفرة لا ينافى مع كونها ذنبا فانّها ذنب مكفّر و قد قال عليه السّلام بأنّ به يتحقق الاصرار فتأمل.

تتمة فى ما اذا تبيّن للمأموم بعد الفراغ من صلاة الجماعة كون الامام على غير طهر

اشارة

او تبيّن كفره او تبيّن كون صلاته على غير القبلة او تبيّن كونه غير ناو للصّلاة أصلا او تبيّن فسقه فهل يجب على المأموم اعادة صلاته أو لا.

اعلم أنّ مقتضى الروايات فى غير الفرض الاخير اى صورة تبيّن فسقه هو عدم وجوب الإعادة على المأموم فارجع الباب ۳۶ و ۳۷ و ۳۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

و أمّا الصورة الأخيرة فمقتضى الفتوى عدم وجوب إعادة صلاة على المأموم لو تبيّن بعد الصّلاة فسق الإمام ثمّ أنّه قد وقع الكلام فى أنّه بعد مفروغيّة صحة

---

(۱)- سورة النساء، الآية ۳۱.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۱

الصّلاة فى هذه الصورة هل تكون صلاة المأموم بلا أمام غاية الأمر حكم الشارع بصحة صلاته كما قيل به.

او تكون مع الإمام لان المأموم صلّى محرزا لوجود الامام و لكونه واجدا لشرائط الإمامة و يكفى ذلك.

[فى ان مقتضى قاعدة الاجزاء صحّة صلاة المأموم]

أعلم ان مقتضى ما بيّنا فى الاصول فى مبحث الاجزاء هو أن لسان الأمارة و الاصل أن كان فردية مفادهما للمأمور به بمعنى أن لطبيعة المأمور به يكون فردان فقهرا يقتضى الإتيان بما هو فرد بمقتضى الأمارة او الأصل للاجزاء خلافا لمتأخرى الاصحاب فعلى هذا نقول أنّ فى كل هذه الصور بعد كون مقتضى دليل اعتبار العدالة مثلا فى الامام مثل قوله عليه السّلام صلّ خلف من تثقه بدينه هو كون مجرد الوثوق بدينه فردا فلو كشف خلاف ذلك بعد الصّلاة فمقتضى القاعدة هو الاجزاء و عدم وجوب الإعادة على المأموم و هكذا فى سائر الصور المذكورة فعلى هذا تكون صلاة المأموم واجدا للشرط و مع الامام و بما قلنا يظهر لك أنّه لا حاجة فى عدم وجوب اعاده الصّلاة على المأموم لو كشف فسق الإمام بعد الصّلاة الى أتعاب النفس فى وجه عدم وجوب الإعادة بما ذكر فى كلماتهم فافهم و بعد ما رأوا عدم دليل خاص على عدم وجوب إعادة فى صوره تبيّن فسق الامام تمسّكوا و تشبثوا ببعض امور اخر و لكن نحن غير محتاجين الى ذلك لأنّ مقتضى القاعدة هو الأجزاء ثم لو تنزّلنا عن ذلك فنقول أنّه لا يبعد عدم وجوب الإعادة على المأموم لو تبيّن فسق الامام بعد الصّلاة من باب تنقيح المناط و أنّه لا خصوصية لتبيّن عدم كون الإمام على الطهارة او على غير القبلة او كونه كافرا او غيرنا فى عدم وجوب الاعادة فبعد ورود الدليل على عدم وجوب الاعادة على المأموم فى هذه الصّور نقول به فى صورة تبيّن فسق الامام

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۲

بإلقاء الخصوصية.

فقد تحصل ممّا ذكر ما هو محقّق العدالة و ما هو أمارة عليها هذا تمام الكلام فى العدالة.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۳

[المطلب الرابع] الكلام فى شرائط الجماعة

اشارة

و هی أمور:

الأوّل من شرائط الجماعة: عدم الفصل بین المأموم و بین الامام

و بین بعض المأمومین و بعض اخر اذا کان الواسطة بین الامام و بین بعض المأمومین بعضا اخر.

الثانی من شرائط الجماعة: عدم الحائل بین الامام و المأموم

اشارة

و کذا بین بعض المأمومین مع بعض اخر الّا النساء.

أعلم أنّ منشأ الحکمین هو روایة زرارة الّتی رواها الصّدوق رحمه اللّه فی الفقیه و الکلینی رحمه اللّه فی الکافی و الشّیخ فی التهذیب عن الکافی و بین نقل الصّدوق رحمه اللّه و الکافی و کذلک نقل الشّیخ رحمه اللّه و الکافی مع أنّه نقل عن الکافی اختلاف.

و کلّ من الصّدوق رحمه اللّه و الکافی نقلا عن حماد بن عیسی عن حریز عن زرارة و علی ما قال الصّدوق رحمه اللّه فی المشیخة هو یروی عمّن یکون صاحب الکتاب.

و حیث انّه روی عن زرارة فلا یکون موافقا لبنائه من نقل الروایة عن

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۴

صاحب الکتاب لانّ زرارة لیس له کتاب فهو و کذا الکلینی نقلا عن کتاب حماد بن عیسی و و المراجع بالوسائل یری ان مؤلفه رحمه اللّه نقل هذا الروایة بوضع لا یکون موافقا مع الکافی فی نقله عن الکافی و کذا عن الصدوق مع التقطیع الواقع فیها منه رحمه اللّه).

[فی نقل الروایة عن الفقیه]

فنحن نذکر الروایة عن الفقیه أولا ثم عن الکافی ثانیا فنقول بعونه تعالی.

ان الصدوق رحمه اللّه فی الفقیه فی ص ۳۸۶ قال و روی زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام أنّه قال ینبغی للصفوف ان تکون تامّة متواصلة بعضها الی بعض و لا یکون بین الصفّین ما لا یتخطّی یکون قدر ذلک مسقط جسد انسان اذا سجد. «۱»

و قال ابو جعفر علیه السّلام ان صلّی قوم بینهم و بین الامام ما لا یتخطّی فلیس ذلک الامام لهم بامام و أیّ صفّ کان اهله یصلّون بصلوة امام (الامام) و بینهم و بین الصفّ الّذی یتقدّمهم ما لا یتخطّی فلیس تلک لهم بصلوة و ان کان (بینهم) سترا (شبرافی) او جدارا فلیس تلک لهم بصلاة الا من کان حیال الباب.

قال و قال هذه المقاصیر انّما احدثها (احدثها فی) الجبّارون فلیس لمن صلّی خلفها مقتدیا بصلوة من فیها صلاة قال و قال ایّما امرأة صلّت خلف امام و بینها و بینه ما لا یتخطّی فلیس لها تلک بصلوة قال قلت ان جاء انسان یرید ان یصلّی کیف یصنع و هی الی جانب الرجل قال یدخل بینها و بین الرجل و تنحدر هی شیئا هذا بنقل الفقیه. «۲»

---

(۱)- الفقیه، ج ۱، ص ۳۸۶، ح ۱۱۴۳.

(۲)- الفقیه، ج ۱، ص ۳۸۶، ح ۱۱۴۴.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۵

[فی نقل الروایة کما فی الکافی]

و اما الروایة بنقل الکلینی رحمه اللّه فی فروع الکافی ص ۷۰۷ علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی عن هریز عن زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال ان صلّی قوم و بینهم و بین الامام ما لا یتخطّی فلیس ذلک الامام لهم بامام و ایّ صفّ کان اهله یصلّون بصلوة (امام بینهم و بین الصفّ الّذی یتقدّمهم قدر ما لا یتخطّی فلیس تلک لهم). فان کان بینهم سترة او جدار فلیست تلک لهم بصلوة الا من کان من حیال) الباب.

قال و قال هذه المقاصیر لم یکن فی زمان أحد من النّاس و انّما احدثها الجبّارون لیست لمن صلّی خلفها مقتدیا بصلوة من فیها صلاة. قال و قال ابو جعفر ینبغی ان یکون الصفوف تامّة متواصلة بعضها الی بعض لا یکون بین صفین ما لا یتخطّی یکون قدر ذلک مسقط جسد الانسان. «۱»

ثم اعلم انه کما تری یکون بین الکافی و الفقیه اختلاف من حیث النقل فنتکلم فیما هو مفاد الروایة بنقل الفقیه بعونه تعالی.

انّ الروایة مشتملة علی فقرات و هل صدر هذه الفقرات من ابی جعفر علیه الصلاة و السلام مرة واحدة او مرات متعددة کل محتمل.

[ظهور الروایة فی الاستحباب لا ینکر]

و علی کل حال الظاهر من الفقرة الاولی و هو قوله علیه السّلام (ینبغی للصفوف ان تکون تامة متواصلة بعضها الی بعض و لا یکون بین الصفین ما لا یتخطّی یکون قدر ذلک مسقط جسد انسان اذا سجد) هو استحباب کون الصفوف متواصلة تامّة و عدم کون بین الصفین ما لا یتخطّی اما ظهور هذه الفقرة فی الاستحباب فهو ممّا لا

---

(۱)- الفروع من الکافی، ج ۳، ص ۳۸۵، ح ۴.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۶

ینکر لظهور لا ینبغی فی ذلک و قوله علیه السّلام و لا یکون بین الصّفین الخ.

المراد منه کما یدل علیه الصدر هو ان لا یکون بین الصفین ما لا یتخطا و قدر ذلک سقط جسد الانسان اذا سجد فظاهر ذلک اعتباره بین موقف کل صفّ مع موقف الصف المتاخّر هذا بحسب الظاهر مفاد هذه الفقرة و دلالتها علی الاستحباب مما لا ینکر لظهور لا ینبغی فی الاستحباب مضافا الی عدم فتوی بلزوم هذا ای لا یلزم هذا المقدار من التواصل بین الصفین بحیث لا یکون فصل اصلا بین الصفین.

امّا الفقرة الثانیة و هو هذا (و قال ابو جعفر علیه السّلام ان صلّی قوم بینهم و بین الامام ما لا یتخطّی فلیس ذلک الامام لهم بامام و ایّ صفّ کان اهله یصلّون بصلوة امام (الامام) و بینهم و بین الصفّ الّذی یتقدّمهم ما لا یتخطّی فلیس لک لهم بصلوة) و ظاهر هذه الفقرة النهی عن کون الفصل بین الامام و بین المأموم بما لا یتخطّی و کذا بین بعض الصفوف مع بعض اخر و من و الواضح کون الظاهر من الفصل و متعلّق النهی هو الفصل بحسب الطول لا الارتفاع و بعبارة اخری عدم کون الفصل بحسب المسافة بما لا یتخطّی لا الفصل بحسب الارتفاع.

و أعلم أن ظاهر هذه الفقرة ينافى الفقرة السابقة لان الظاهر من السابقة عدم كون الفصل بما لا يتخطى مستحبا و الظاهر من هذه الفقرة هو النّهى عن الفصل بما لا يتخطّى و ظاهرها عدم جواز ذلك فينا فى استحباب عدم الفصل مع حرمته و هل يمكن رفع التعارض بين الفقرتين.

أمّا بحمل الفقرة الثانية بتأكد الاستحباب بمعنى ان الفقرة الاولى تدلّ على استحباب عدم الفصل بما لا يتخطّى و تدلّ الثانية على تأكد استحباب ذلك او بحمل الفقرة الاولى على الفصل و البعد بين الامام و المأموم او بين الصفّين و الثانية على

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۷

الفصل بالحائل و هذا الحمل فى غاية البعد اذا الظاهر من كلّ الفقرتين هو بيان عدم الفصل و البعد بما لا يتخطّى او بحمل الاولى على كون الاعتبار بعدم الفصل بما لا يتخطّى بين موقف الصفّ المتقدّم و موقف الصفّ المتأخّر و بين الامام و المأموم و هو عبارة عن كون مسجد المتأخّر خلف موقف المتأخر خلف موقف المتقدّم و حمل الثانية على اعتبار الفصل بين مسجد المتأخر و موقف الصفّ المتقدم فيكون النهى عن عدم الفصل بين محل سجود الصف المتأخر و موقف الصفّ المتقدم بما لا يتخطّى فتكون النتيجة أن عدم كون الفصل بين موقف الصفّ المتأخّر مع موقف الصفّ المتقدّم بما لا يتخطّى يكون مستحبا و عدم الفصل بما لا يتخطّى بين مسجد الصفّ المتأخّر و موقف المتقدّم يكون لازما و هذا الحمل بعيد لا شاهد عليه.

[فى انّ ظاهر الفقرة الاولى بطلان الجماعة]

و اعلم ان ظاهر قوله عليه السّلام فى صدر هذه الفقرة (ان صلّى قوم بينهم و بين الامام ما لا يتخطّى فليس ذلك الامام لهم بامام) هو بطلان الجماعة ان كان بين المأمومين و الامام الفصل بما لا يتخطّى لا بطلان اصل الصّلاة لان مفاد قوله عليه السّلام (فليس ذلك الامام لهم بامام) بنفسه هو هذا و هذا لا ينافى مع عدم بطلان اصل الصّلاة لو لم يخلّ بوظائف الفرادى.

و لكن ظاهر قوله عليه السّلام فليس ذلك لهم بصلوة فى ذيل هذه الفقرة اعنى قوله (و ایّ صفّ كان اهله يصلّون بصلوة امام (الامام فى) و بينهم و بين الصفّ الّذى يتقدّمهم ما لا يتخطّى فليس تلك لهم بصلوة) هو بطلان اصل الصّلاة أيضا لا خصوص الجماعة اذا تحقق الفصل بين الصفّين بما لا يتخطّى لانّ ظاهر قوله عليه السّلام (فليس تلك لهم بصلوة) فى حدّ ذاته هو هذا و لازم ذلك بطلان الجماعة لو حصل الفصل بما لا يتخطّى بين صف المأمومين و الامام فقط.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۸

و بطلان اصل الصّلاة حصل ذلك بين كل صفّ لاحق مع الصفّ السابق و اما الفقرة الثالثة من الرواية و هو قوله عليه السّلام (و ان كان بينهم (سترا) او (جدارا) فليس تلك لهم بصلوة الا من كان بحيال الباب).

[ما الصادر من المعصوم عليه السّلام]

اعلم ان الصادر من المعصوم عليه السّلام ان كان (و ان كان سترا و جدارا) كما فى نقل الفقيه تكون هذه الفقر جملة مستقلّة.

و اذا كان الصادر (فان كان بينهم سترة (أو جدارا) كما فى الكافى تكون هذه الفقرة تفريعا على الجملة السابقة و على فرض كونها تفريعا قد يقال بانّ المراد من الفقرة السابقة عليها ليس الفصل بالبعد بل المقصود بحسب الارتفاع الّذى يعم الفقرة الثالثة فيكون المراد من الفقرة الثانية هو مطلق البعد بالارتفاع لا بالسعة سواء كان حائلا او لا.

و المراد من الفقرة الثالثة يكون خصوص البعد بحسب الارتفاع الّذى يكون حائلا و لكن ان كان الصادر هو (و ان كان سترا فليس

تفریعا علی الفقرة الثانیة و غیر مربوطة بها) و علی کل حال ما نری فی هذه الفقرة هو التعرّض للستر علی نسخة الفقیه و السترة علی نسخة الکافی و التعرّض للجدار و انّه ان کان بینهم ستر و جدار فلیس تلک لهم بصلوة.

و هل الحکم بعدم کون الفاصل بینهم سترا او جدارا و مانعیتهما یکون من باب کونهما مانعین عن المشاهدة حتی لو فرض کون جدار غیر مانع عن المشاهدة مثل ما اذا کان الجدار مشبکة او من الزجاج لا یکون مانعا أو لا یکون کذلک بل یکون مانعیة الستر و الجدار من باب کونهما مانعین عن تحقق الواحدة المعتبرة فی الجماعة و لهذا لو فرض جدار مشبکة او من الزجاج یکون مانعا لمنافاتهما مع

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۰۹

هذه الواحدة.

[ذکر المستثنی و المستثنی منه]

ثم ان هذه الفقرة تشتمل علی المستثنی و المستثنی منه امّا المستثنی منه فهو ما ذکرنا من قوله علیه السّلام (و ان کان بینهم ستر و جدار فلیس تلک لهم بصلوة) و المستثنی و هو قوله (الا من کان بحیال الباب بنقل الفقیه او (ما کان من حیال الباب بنقل الکافی او (ما کان حیال الباب بنقل التهذیب) فیقع الکلام فی مفاد المستثنی فنقول لا نری تعرّضا فی کلمات الفقهاء رحمه اللّه لهذه الجهة الّا ما ننقل من کلام الشیخ رحمه اللّه فی المبسوط إن شاء اللّه تعالی ثمّ لا نری تعرّضا لها فی کلام المتأخرین الّا ما حکی عن البهبهانی رحمه اللّه حیث قال بان المراد من حیال الباب هو من یکون فی حیال الباب و بین صفّ المأمومین و بین بعض الصوف مع بعض الآخر بما لا یتخطّی فیرجع کلامه الی أن من یکون فی حیال الباب تصحّ صلاته و أمّا من یکون فی یمین الباب او یساره فلیس تلک لهم ففرض رحمه اللّه کون باب للمقصورة خلف الامام و هو مفتوح فالمأمومون علی أقسام ثلاثة فبعضهم واقع فی حیال الباب المفتوح قبال المأموم و خلف الامام و بعضهم واقع فی یمین الباب لا یشاهدون الامام الواقع المقصورة و بعضهم فی یساره کذلک.

فمن کان بحیال الباب فحیث انه یشاهد الامام لان الباب مفتوح فصلاته صحیحة لعدم وجود الحائل بینه و بین الامام حائل فصلاته لما تکون صلوه و استر فی کلامه العلّامة الحائری رحمه اللّه و هل یمکن الالتزام بما قاله الوحید البهبهانی رحمه اللّه و الروایة ظاهرة فی ذلک أم لا.

اعلم انّه کما قلنا لم یتعرّض لهذا الفرع ایّ حکم من کان بحیال الباب و ما

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۰

المراد منه فی الروایة علی ما تفحصنا الّا الشیخ رحمه اللّه فی المبسوط «۱» و هو لم یتعرّض للروایة بل تعرض لفرع یظهر منه کون من کان بحیال الباب هو من یکون بحیال باب واقع فی طرف یمین الصفّ او یساره و لم یفرض ذلک فی باب واقع فی طرف القبلة خلف الامام و قدام المأموم و لا باب واقع خلف القبلة و الصفوف و من کلامه فی هذا الفرع یظهر صحّة صلاة من کان واقع فی یمین الشّخص الواقع بحیال باب المقصورة او یساره علی خلاف ما استظهره الوحید البهبهانی رحمه اللّه و یظهر من وضع بیان الشیخ رحمه اللّه کون الصّلاة بحیال الباب و یطیل الصفّ الی محلّ اخر غیر المسجد من حیال الباب متعارفا فی زمانه و انّ صلاة کل من کان بحیال الباب و من یتّصل بعد ذلک صحیح لاتّصالهم ببعض اهل صفّهم و عدم حائل بینهم و بینهم و لکن لا تصحّ صلاة کلّ من یکون قدامهم الواقعین فی دار اخری لاجل وجود الحائل و هو الجدار بینهم و بین الصف الّذی یکون فی عرضهم فی المسجد.

[المراد من الباب، الباب الواقع فی الیمین او الیسار]

اذا عرفت ما بيّنا لك لا يبعد كون المراد من قوله عليه السّلام (الّا من كان بحيال الباب) هو من يكون بحيال الباب الواقع فى اليمن او فى يسار المسجد لا ان يكون المراد من الباب الواقع فى قبلة المسجد او فى مقابل القبلة.

اقول و لا ان يكون المراد باب المقاصير امّا باب المقاصير فقد يقال انّه المراد من باب قوله عليه السّلام بعد ذلك (و هذه المقاصير) فيقال انّه عليه السّلام بعد ما بين صحّة صلاة كل من بحيال بابها دفعا لتوهّم السّائل قال و امّا هذه المقاصير احدثها الجبّارون و لا تصحّ صلاة من خلفها و لكن لا يمكن حمل قوله عليه السّلام (الّا من كان بحيال الباب) على من يكون فى حيال باب المقصورة.

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۵۷.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۱

(امّا أولا فلعدم معلوميّة كيفيّة وضع المقاصير و انّ بابها واقع فى اىّ طرف منها و غير معلوم كون بابها خلف الامام الواقع فيها قدام المأمومين.

و ثانيا البدعة ظهرت فى زمان معاوية عليه لعنة اللّه و كان منشأ ذلك خوفه من ان يقتل و مقتضى ذلك ان يكون بابها منسدّا كى يحفظ نفسه و بعد كون الباب منسدّا لا وجه لصحّة صلاة من كان بحيال الباب المسدود فعلى هذا هذا الفقرة اى قوله و هذا المقاصير الخ تكون فى مقام انّ ما ترى من الصّلاة خلف المقاصير مع عدم رويتهم الامام انّما يكون ممّا احدثها الجبارون فلا توهم ان ما قلت فى الفقرة السابقة عدم الصلاة ان كان الساتر بينهم ينافى مع ما يرى من الصّلاة خلف المقاصير مع وجود الستر لان ما ترى يكون من محدثات الجبابرة و بدعتهم).

اما كون النظر فى قوله الّا من كان بحيال الباب هو الباب الواقع فى الخلف اى مقابل القبلة.

فلا وجه له امّا أوّلا فلعدم تعارف كون باب المساجد فى قبال القبلة و ثانيا للخصوصية له.

و امّا كون النّظر الى الاعم من الباب الواقع فى دبر القبلة و فى يمين القبلة و ياسرها فيوجب المناقضة لان لازم ذلك صحة صلاة كل من يكون فى حيال الباب الواقع فى يمين القبلة او يسارها بلغ ما بلغ و عدم صحة صلاة كل من يكون فى الصف الواقع فى موضع يكون فى حيال الباب الا خصوص من يكون حيال الباب بناء على ما الزم به البهبهانى رحمه اللّه فيوجب حمل الباب على الاعم من الالتزام بعدم لصحة صلاة مجموع الصف الواقع فى حيال الباب من اليمين او اليسار و الالتزام بعدم صحّة صلاة الصفّ الواقع فى الخلف فى طرفى الباب الّا من كان بحيال الباب اذا كان الباب فى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۲

خلف القبلة و لا يمكن الالتزام بذلك.

فعلى هذا القول بانّه لا يبعد كون قوله عليه السّلام الّا من كان بحيال دالّا على صحة صلاة كل من يكون فى يمين من بحيال الباب او يساره لانّه بعد كون قوله عليه السّلام الّا من كان بحيال الباب هو الباب الّذى فى يمين الصف او يسار فصحة صلاة كل من بحياله مع كون الحائل بين بعضهم و بين الصفّ المتقدّم عليهم لانّ كلّ من يكون بحيال الباب مع استطالة الصفّ بعد الباب الى خارج المسجد لا يرى الصفّ المتقدّم فصحّة صلواتهم يكون من باب انّهم يتّصلون ببعض اهل صفّهم الّذين لا يكون بين هذا البعض و الصّفّ الواقع قدامهم حائل.

فمن هذا يستفاد عدم مضريّة الحائل بين المأموم الواقع فى الصفّ اللّاحق و بين الصفّ الواقع فى قدامه اذا كان هذا المأموم متّصلا ببعض اهل صفّه الّذى لا يكون بين هذا البعض و صفّه المتقدّم حائل يمنع من المشاهدة.

فنقول انّ من يكون فى يمين من يكون بحيال الباب او يساره فهو و ان كان بينه و بين الصفّ المتقدّم حائل يمنع عن المشاهدة لهم و

لكن هو متصل و يرى من يكون حائلا بينه و بين الصفّ المتقدّم و هو من يكون بحيال الباب.

فتلخص من كلّ ما ذكرنا عـدم اعتبار عـدم الحائل بين كلّ اهل الصفّ اللّاحق و الصفّ المتقدّم و لا بينهم و بين الامام بل يكفى عدم الحائـل بين بعضـهم و بين الامـام و الصفّ المتقـدّم و بين الصفّ الاـوّل و بين الامـام اذا كان البعض الاخر يرى هـذا البعض الّـذى لا يكون حائل بينهم و بين المأموم او الصّفّ المتقدّم.

ثمّ أنّه يمكن اين يقال فى توجيه قوله عليه السّلام ألّا من كان بحيال الباب بأن الملحوظ فى صلاة الجماعة هو جهة واحدة و أعتبر فيها نحو اتحاد بحيث تعدّ عملا واحدا مع

تبيان الصلاة، ج‏٨، ص: ١١٣

كونها قائمـة بالمتعددين فحيث أنّهم يصلّون و يكون بينهم ربط فى صـلاتهم و يكون الامام فيهم بمنزلة أمير لهم و هم يتبعونه و يأتى كل واحـد منهم صـلاته موافقا له و تابعون فيرى بينهم واحـدة مع هذه الابهه و حيث أن المعتبر فيها واحدة خاصّة فكل ما يكون منافيا مع هذه الواحدة لا بدلهم من تركه كى يحفظ واحدتهم فعلى هذا نقول يمكن أن يقال بأنّ سياق هذه الرواية يشعر بكون مفادها ناظرا الى هذه الجهة و كون الحكم فى الفقرة الاولى بأنّه ينبغى كون الصفوف متواصلة و عدم الفصل بينها بما لا يتخطّى بقدر مسقط جسد الانسان ناظرا الى ذلك.

فعلى هذا اذا صلّى جماعة ثمّ بعد الفراغ من الصّـلاة تبيّن فقد بعض شرائط صلاة الجماعة مثل كون الصّلاة بلا امام او كون الامام فى مكـان عـال او كون الفاصـلة بين الامـام و المأموم غير مفتغر او وجود حائل بين الامام و المأموم او بين الصـفوف بعضـها مع البعض و بالجملـة كل ما كان مخلا للواحـدة المعتبرة فى حقيقـة صـلاة الجماعـة يحكم ببطلان أصل الصـلاة و وجوب الإعادة و لا يقاس بفقد بعض شرائط نفس الامام من الطهارة و الاسلام و غير ذلك.

كما قلنا بصـحّة صـلاة المأموم بعـد كشف الخلاف لانّ فى هـذا المورد الواحـدة المعتبرة فى الجماعـة محفوظة و لو لم يكن فى البين نصّ فقاعدة الاجزاء حاكمة بخلاف ما نحن فيه.

[الكلام فى ما يقتضيه النصوص]

و الكلام فى هـذه الجهـة يقع تارة فى صورة عدم اخلاله بما هو وظيفة الفرادى و تارة بقع فى صورة اخلاله بما هو وظيفة الفرادى مثل ما اذا ترك القراءة او زاد ركنا او اخذ فى شكّه بقول الامام و رجع إليه.

و فى كل من الصورتين يقع الكلام تارة فيها بحسب ما يقتضيه النص و اخرى

تبيان الصلاة، ج‏٨، ص: ١١۴

فيما تقتضيه القاعدة اما الكلام فيما يقتضيه النصوص.

فنقول ان لسان النصوص الواردة يكون مختلفا فمن بعض الروايات الواردة فيما اذا تبين كون الامام كافرا او على غير القبلة او على غير طهر يستفاد صحّة صلاة المأموم.

و يمكن ان يقال بدلالـة قوله ابى جعفر عليه السّـلام فى روايـة زرارة الواردة فى الحائل الّتى تقـدم الكلام فيها فى المسألـة السابقـة فى احـد فقراتهـا و هو قوله عليه السّـلام (اذا صـلى قوم و بينهم و بين الامـام مـا لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام) على صـحة اصـل الصّـلاة و عدم وقوعها جماعة بناء على كون هنا فعلى قوله عليه السّـلام فليس ذلك الامام لهم بامام و فى قبال ذلك يستفاد من بعض النصوص عدم صـحة اصل صـلاة المأموم أيضا و لزوم استينافها لو انكشف بعد الفراغ عنها كونها فاقدا لشـرط من شـرائط المعتبرة فى صلاة الجماعـة مثل ما ورد فى رحلين صـليا معا ثم بعـد الفراغ عنها يدعى كل منهما انه ائتم و اقتدى بالآخر و هى الرواية ١ من الباب

۲۹ من ابواب صلاة الجماعة فقال علی علیه السّلام (صلاتهما فاسدة و لیستأنفا) و ما ورد فی بعض فقرات روایة زرارة الواردة فی بیان مانعیة الحائل و الفصل بأزید ممّا لا یتخطّی فقال ابو جعفر علیه السّلام فیها (اذا صلی قوم بینهم و بین الامام ستره او جدار فلیس تلک لهم بصلوة) و کذا قال علیه السّلام فیها (و ایّ صفّ کان اهله یصلّون بصلوة امام و بینهم و بین الصفّ الّذی تقدّمهم قدر لا یتخطی فلیس تلک لهم بصلوة) بناء علی کون المراد من نفی الصلاتیه نفی اصل طبیعة الصلاة لا خصوص و صفّ الجماعة هذا حال الروایات فما نقول فی المقام یمکن انّ یقال بالنسبة الی غیر روایة زرارة بأنّه لا تعارض بین الروایات لان بعضها یدل علی صحة صلاة المأموم لو انکشف عدم کون الامام علی طهارة او علی

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۵

کونه علی غیر القبلة. (و علی کونه کافرا.

و بعضها یدلّ علی لزوم الاستیناف علی المأموم و هو روایة السکونی فیما لو صلّی رجلان و ادعی کل منهما المأمومیّة للاخر فهو فی هذا المورد الخاص فمورد وجوب الاستیناف غیر مورد عدم وجوب الاستیناف و یمکن ان یقال بان مفاد الطائفة الاولی و هی ما دل علی عدم وجوب اعادة الصّلاة علی المأموم لو انکشف بعد الصّلاة الاخلال ببعض الشروط هو کون منشأ عدم وجوب الاعادة من باب ان ما یتقوّم به الجماعة و هو وجود الامام و من یکون متبوعا فی هذه الصّلاة و حافظا للاجتماع و کالرئیس و الامیر لهم موجود علی الفرض و انما فقد بعض شرائطه لانه فی جمیع صور المنصوصة یکون الصّلاة مع الامام غایة الامر هی فاقده لبعض الشرائط فمن شرائطها ان یکون مسلما و علی الطهارة و علی القبلة فهو ای ففیما انکشف کونه کافرا فاقدا الشرط الاول و فیما انکشف کونه علی غیر طهارة فاقدا للشرط الثّانی و فیما انکشف کونه علی غیر القبلة فاقدا للشرط الثالث و الا فالجماعة تکون مع الامام فی کل الفروع.

و المفاد الطائفة الثانیة فهو وجوب الاعادة و الاستیناف فیما تداعی المأمومیة کل من الرجلین هو کون ذلک لاجل عدم کون الجماعة مع الامام و کونها فاقدة لمقوّمها لا لبعض الشرائط فیقال بانه یستفاد من مجموع الطائفتین.

ان فی کل مورد انکشف بعد الفراغ من صلاة الجماعة کون الجماعة فاقدة لمّا هو مقومها نحکم باستیناف الصّلاة و هو عدم وجود امام لها اصلا و هو مفاد الطائفة الثانیة ایّ روایة السکونی و انّه فی کل مورد انکشف بعد الصّلاة کونها فاقدة لشرط من شرائط الجماعة مع تحقق ما هو مقوم لها فیقال لعدم طهارة الامام او کونه علی

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۶

غیر القبلة او کونه کافرا بصحة صلاة المأموم و هو مفاد الطائفة الاولی فعلی هذا لا خصوصیة لمّا ذکر فی النصوص من تبیین کون الامام کافرا او علی غیر طهر او علی غیر القبلة بل یتعدی الی غیرها مما یکون من الشرائط مع تحقق ما هو مقوّم الجماعة بإلقاء الخصوصیة.

و اما فی خصوص روایة زرارة فیحتمل ان یکون المراد من قول ابی جعفر علیه السّلام فی بعض فقراتها (فلیس تلک لهم بصلوة) هو نفی اصل الصلاتیة أعم من الجماعة و الفرادی فعلی هذا یعارض مع قوله علیه السّلام فی فقرتها الاخری (فلیس ذلک الامام لهم بامام).

و أمّا مقتضی القاعدة فکما قلنا فی اخر بحث العدالة فی صورة تبین کون الامام فاسقا هو الاجزاء علی ما قلنا فی الاصول من أنّه اذا کان لسان الأمارة و الاصل الفردیّة لمدلولها فیوسّع موضوع الدّلیل الاوّل بایجاد فرد اخر له مثلا کون ما بین المشرق و المغرب قبلة یوجب کون الاستقبال المذکور بحکم الاستقبال الی الکعبة و له فردان. هذا تمام الکلام فی شرائط الجماعة.

الثالث من شرائط الجماعة: عدم تقدّم المأموم علی الامام

قال صاحب المدارک بعد قول المصنّف (لا یجوز ان یقف المأموم قدّام الامام) هذا قول علمائنا و وافقنا علیه اکثر العامة لانّ المنقول

من فعل النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و الائمة عليه السّلام امّا نقدم الامام او تساوى الموقفين فيكون الاتيان بخلافه خروجا عن المشروع و لانّ المأموم يحتاج مع التقدم الى استعلام حال الامام بالالتفات الى ما ورائه و ذلك مبطل.

و مقتضى العبارة جواز المساواة بينهما فى الموقف و به قطع أكثر الاصحاب و

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۷

حكى فيه العلّامة فى التذكرة الاجماع. «۱»

و يدلّ على جواز التساوى مضافا الى دعوى الاجماع صحيحة محمّد بن مسلم عن احدهما عليه السّلام قال الرجلان يؤم أحدهما صاحبه يقوم أن يمينه فان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه «۲».

و حسنة زرارة عن الصادق عليه السّلام قال قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام الرجلان يكون جماعة فقال نعم و يقول الرجل عن يمين الامام. «۳»

و دلّت الروايتان على استحباب وقوف المأموم الواحد عن يمين الامام و قول ابن ادريس فى السرائر «۴» باعتبار تأخر المأموم مطلقا و كذا قول صاحب الحدائق «۵» بوجوب التأخر اذا كانوا متعدّدين و المساوا اذا كان واحدا مخالف للشهرة.

و اعلم انّ بعض العامّة أعتبر فى الجماعة أمرا اخر و هو تتميم الصّفوف و عدم تشكيل صفّ قبل تماميّة الصّف المتقدّم و لا دليل عليه.

و امّا قول بعض متأخرينا من اعتبار متابعة الامام فى الافعال بل الاقوال نتكلم فيها إن شاء اللّه.

الرابع من شرائط الجماعة: عدم علوّ الامام على المأموم

اشارة

من الامور المعتبرة فى الجماعة عدم علوّ الامام على المأمومين يعنى مكانه أمّا

---

(۱)- مدارك الاحكام، ج ۴ ص ۳۳۰.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲۳ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۴ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۴)- السرائر، ص ۶۱.

(۵)- الحدائق الناصرة، ج ۱۱ ص ۱۱۴.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۸

مساو لمكان وقوف المأمومين او أخفض.

و الدليل عليه ما رواه عمّا الساباطى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يصلّى بقوم و هم فى موضع أسفل من موضعه الّذى يصلّى فيه فقال ان كان الامام على شبه الدكان او على موضع أرفع من موضعهم لم تجر صلاتهم فأن كان أرفع منهم بقدر إصبع او أكثر او أقلّ اذا كان الارتفاع ببطن مسيل فان كان أرضا مبسوطة او كان فى موضع منها ارتفاع فقام الامام على الموضع المرتفع و قام من خلفه أسفل منه و الارض مبسوطة ألا أنّهم فى موضع منحدرة قال لا (فلا) بأس.

قال و سئل فان قام الامام أسفل من موضع من يصلّى خلفه و قال لا بأس قال و أن كان الرّجل فوق بيت او غير ذلك و كانا كان او غيره و كان الامام يصلّى على الارض أسفل منه جاز للرّجل أن يصلّى خلفه و يقتدى بصلاته و أن كان أرفع منه بشىء كثير و يقع

البحث أوّلا فی سند هذا الروایة و ثانیا فیما یستفاد من منها مع «۱» کون المتن مظطربا.

أمّا سندها فمورد الوثوق و کونه فطحیا لا یفرّ بذلک لانّ کتابه الّذی صفّه فی الفقه مورد الوثوق عند الاصحاب و کان مرجعا لهم و لم یضر منه قول یخالف مع مذهب أهل البیت فی زمان حیاة امام الفطحیّة أعنی عبد اللّه الأفطح و صرف الوثوق کاف لنا فی الاخذ بقول الراوی و لا یلزم کون الخبر صحیحا أعلائیّا بمعنی کون تمام رواته مذکی بتذکیة عدلین کما قال صاحب المدارک و الّا لا یمکن لنا العمل بأخبار الآحاد فی الکتاب الّتی بأیدینا.

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۶۳ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۱۹

کما أنّه لا یمکن طرحها من جهة اضطراب المتن بل لا بدّ من الأخذ بمقدار المتیقن و هو ان الامام اذا قام علی الدکان و او السقف و المأمومین علی الارض لیست صلاتهم بصحیحة و لا یخفی أنّ مثل الدّکان و السقف ملحوظة فیها ثلاثة أمور:

الأوّل: کونهما مشتملان علی البناء.

الثانی: کون ارتفاعهما عن الارض دفعیّا.

الثالث: کون ارتفاعهما بحسب الوضع أزید من مقدار إصبع بکثیر.

أمّا الامر الاوّل فلا مدخلیة له بنظر العرف لانّه لا فرق بنظرهم فی کون الارتفاع من جهة البناء او من جهة اخری مثل علوّ نفس الأرض.

و أمّا الثّانی و الثّالث فقابلان للبحث و ان کان لا یبعد دعوی عدم الدخالة للثانی عند العرف بل المدار نفس الارتفاع.

و أعلم أنّ هنا ثلاثة شروط:

الأوّل: فان کان أرفع منهم بقدر إصبع.

الثانی: اذا کان الارتفاع ببطن مسیل.

الثالث: فان کان أرضا مبسوطة.

و جزاء واحد و هو (لا بأس)

[فی ما یستفاد من الشرط و الجزاء]

و یستفاد من الشرط و الجزاء أنّه اذا کانت الارض منحدرة مثل کونها بطن مسیل و کان موضع الامام ارفع بمقدار إصبع او ازید او اقل لا بأس بهذه الصّلاة.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۰

و کذا یمکن أن یقال ان کانت الارض مبسوطة و الارتفاع بمقدار إصبع او أزید او أقل لا بأس بها.

و لا یبعد أنّه یکون الشرط فی الروایة هو قوله علیه السّلام فان کان أرفع منهم بقدر إصبع او اکثر او أقلّ فی مقابل قوله (أن کان الامام علی شبه الدکان او علی موضع أرفع من موضعهم لم تجر صلاتهم) فعلی هذا تشمل الروایة مقدار القریب من الاصبع و لا فرق فیه بین انحدار الأرض و انبساطها دفعیا کان او تدریجا و کان علوّها من جهة نفس الارض او من فعل صانع کما یستفاد ذلک من کلام الشّیخ فی النهایة حیث قال و لا یجوز أن یکون الامام علی موضع مرتفع من الارض مثل دکان او سقف او ما أشبه ذلک فان کان أرضا مستویا لا بأس بوقوفه علیه و ان کان أعلی من موضع المأمومین بقلیل. «۱»

لانّه فرض الصّحّة فى صورة قلّة الارتفاع و لم يذكر قيد الانبساط و لانحدار فتلخص ما هو الملاك قلّة الارتفاع بمقدار إصبع او أزيد او أقل و كثرتها لا غيرها لصحّة صلاة المأمومين و بطلانها و أمّا العامة فيقولون بالكراهة كما عرفت أنّهم لا يقولون بكون البعد أيضا فادحا و أن كان كثيرا و ان نقل عن الشافعى من أنه لا بدّ ان لا يكون أزيد من ثلاثمائة زراع.

---

(۱)- النهاية، ص ۱۱۷.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۱

المقصد السابع فى احكام الشكوک

اشارة

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۳

المقصد السابع: فى احكام الشكوک

المقصد الثانى من المقاصد الّتى نتعرّض فى الخلل فى حكم الشك فنقول قد بينا لک فى اوّل بحث الخلل على سبيل المقدمة.

بان السهو المصطلح و هو السهو الّذى يعرض للشخص ثمّ يذهب سهوه و يتوجّه بسهوه و ذهوله عن الواقع

و الشک و هو الترديد.

واقعان تحت جامع واحد و هذا الجامع هو السهو و الذهول عن الواقع لان فى كل من القسمين صار الذهول عن الواقع موجبا لفعل او لترک فمن يترک جزءا من اجزاء مركب يتركه لاجل طرو السهو و ذهوله عن الواقع سواء طرأ بعد هذا الذهول له الشک و الترديد و بعبارة اخرى ابتلى بالجهل البسيط و لم يدر بما هو الواقع او انه بعد ذهوله عن الواقع و ترک الجزء لاجل ذهوله التفت الى ما تركه و تذكر تركه و توجه بسهوه كما هو الحال فى السهو المصطلح لان منشأ الترک فى كل منهما ذهول الواقع و غروبه عن ذهنه و لهذا كل من القسمين واقعان تحت جامع واحد و هو السهو و لهذا يصح ان يقال ان الكلام فى الخلل يقع فى احكام السهو و

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۴

من هنا يظهر لک ان ما يظهر من كلام بعض الفقهاء رحمه اللّه كصاحب المدارک رحمه اللّه بل و صاحب الجواهر رحمه اللّه من عدم كون جامع بين السهو و الشک ليس فى محله لما ذكرنا من وجود الجامع بينهما.

[فى انّ الكلام فى الشّک يقع فى موردين]

اشارة

اذا عرفت ذلک نقول ان الكلام فى الشک يقع فى موردين:

المورد الاول فى الشكوک المنصوصة و هى خمسة

الاول منها الشک بين الاثنتين و الاربع

اشارة

فحکمه وجوب البناء علی الاربع و جعل الرکعة المردّدة بین الثانیة و الرابعة الرکعة الرابعة و یتشهد و یسلم بعدها و یتمّ الصّلاة ثمّ یصلّی بعد الصّلاة رکعتین و قائما و هذا الحکم من متفردات الامامیة و لا یقول به العامة بل بنائهم علی الاقل بمقتضی عدم الاتیان بالزائد علی الاثنین.

[فی ذکر الروایات الدالّة فی المقام]

و الدال علی حکمها روایات:

الاولی: ما رواها الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال اذا لم تدر اثنتین صلّیت أم اربعا و لم یذهب وهمک الی شیء فتشهد و سلّم ثم صلّ رکعتین و اربع سجدات تقرأ فیهما بأمّ الکتاب ثمّ نتشهد و تسلم فان کنت انّما صلّیت رکعتین کانتا هاتان تمام الاربع و ان کنت صلّیت اربعا کانتا هاتان نافلة. «۱»

الثانیة: ما رواها ابن ابی یعفور قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل لا یدری رکعتین صلی أم اربعا قال یتشهد و یسلم ثم یقوم فیصلّی رکعتین و اربع

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۵

سجدات یقرأ فیهما بفاتحة الکتاب ثمّ یتشهد و یسلّم و ان کان صلّی اربعا کانت هاتان نافلة و أن کان صلّی رکعتین کانت هاتان تمام أربعة و ان تکلّم فلیسجد سجدتی السهو. «۱»

الثالثة: ما رواها زرارة عن أحدهما علیه السّلام فی حدیث قال قلت له من لم یدر فی أربع هو أم فی ثنتین و قد أحرز الثنتین قال یرکع رکعتین و اربع سجدات و هو قائم بفاتحة الکتاب و یتشهد و لا شیء علیه. «۲»

الرابعة: ما رواها محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل صلّی رکعتین فلا یدری رکعتین هی او أربعة قال یسلّم ثمّ یقوم فیصلّی رکعتین بفاتحة الکتاب و یتشهد و ینصرف و لیس علیه شیء «۳».

الثانی منها الشک بین الاثنین و الثلاث و الاربع

اشارة

فحکمه علی المشهور أنّه یجب علی المصلّی البناء علی الاکثر و اتمام الصّلاة ثمّ الاتیان برکعتین قائما و رکعتین جالسا و أن حکی عن الصّدوق رحمه اللّه التخییر بین ما قلنا و بین رکعة قائما و رکعتین جالسا فنذکر الاخبار الواردة فی الباب.

[فی ذکر الروایات الدالّة فی الباب]

الاول: منها ما رواه الصّدوق رحمه اللّه باسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی
ابراهیم قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام رجل لا یدری اثنتین صلّی أم ثلاثا أم اربعا فقال یصلّی رکعة من قیام ثمّ یصلّی رکعتین و هو جالس. «۴»

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱ من الباب ۱۳ من ابواب الخلل فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۶

الثانى: منها ما رواه ابن ابى عمير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلّى فلم يدر اثنتين صلّى او ثلاثا أم اربعا قال يقوم فيصلّى ركعتين من قيام و يسلّم ثم يصلّى ركعتين من جلوس و يسلّم فان كانت اربع ركعات كانت الركعتان نافلة و الّا تمّت الاربع. «۱»

الثالث: منها قال و قد روى أنّه يصلّى ركعة من قيام و ركعتين و هو جالس «۲» قال صاحب الوسائل قال ابن بابويه ليست هذه الاخبار بمختلفة و صاحب السهو بالخيار بأى خبر أخذ فهو مصيب و عن فقه الرضوى قال و ان شككت فلم تدر اثنتين صلّيت او ثلاثا او اربعا فصل ركعة من قيام و ركعتين من جلوس.

لا يمكن التمسك لما قاله الصدوق رحمه اللّه برواية فقه الرضوى لمّا قلنا من أن انتسابه الى جنابه عليه السّلام لم يثبت.

و كذا لا يمكن التمسّك برواية ابى ابراهيم لانّ فى النسخ المصححة ذكر لفظ عليه السّلام بعد ابى ابراهيم و ان كان فى الوسائل حذف لفظ عليه السّلام و هذا موجب لعدم الاعتماد و على هذه الرواية.

فلم يثبت فى المقام ما يدل على فتوى الصدوق من كونه مخيرا بين الركعتين من قيام و ركعتين من جلوس و بين ركعة قائما و ركعتين جالسا.

و الاحوط تقديم الركعتين قائما ثمّ ركعتين جالسا.

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۱۳ من ابواب الخلل فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۳ من ابواب الخلل فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۷

الثالث منها الشكّ بين الاربع و الخمس

اشارة

و حكمه وجوب البناء على الاربع و وجوب سجدتى السهو لدلالة روايات:

[فى ذكر الروايات الدالّة فى المورد]

الاولى: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال اذا كنت لا تدرى اربعا صلّيت او خمسا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك ثمّ سلم بعدهما. «۱»

الثانية: ما رواها ابو بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال اذا لم تدر خمسا صلّيت أم اربعا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك و أنت جالس ثمّ سلّم بعدها. «۲»

قدر المتيقن من صور الشك بين الاربع و الخمس هو الشكّ بينهما بعد اكمال الركعة.

و منها الشك بينهما قبل الركوع من الركعة المرددة بين الرابعة و الخامسة قد قال بعض فى هذه الصورة بانّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث و الاربع فيعمل عمل الشاك بينهما و يزيد مع ذلك سجدتى السهو لمكان القيام.

و منها الشك بينهما فى حال الركوع يمكن ان يقال فى وجه صحّة الصّلاة فى ما نحن فيه: بأن يعمل عمل الشّك بين الثلاث و الأربع من إتيان ركعة عن قيام أو ركعتين من جلوس بعد الصّلاة، و عمل الشك بين الأربع و الخمس من إتيان سجدتى السهو و يتم الصّلاة بأن يأتى بما بقى من الركعة من السجدتين و التشهد و السلام، ثمّ يعمل عمل الشكين و تصح الصّلاة.

أمّا عمل الشّك بين الثلاث و الأربع لأنّه بعد كونه حال الركوع شاكا فى أن ما

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۸

بيده هل هى الرابعة أم الخامسة، فيشك قهرا فى أن الركعة السابقة هل كانت الثالثة أو الرابعة، فيعمل عمل الشّك بين الثلاث و الاربع لأجله، و أمّا عمل الشّك بين الاربع و الخمس فحيث إنّه فى حال الركوع يشكّ فى أن ما بيده هل هى الرابعة أم هى الخامسة فبمقتضى الاستصحاب يحكم بعدم الزيادة، و يأتى بما بقى من الركعة و يعمل بعد الصّلاة عمل هذا الشك، فتصح صلاته، لأنّ نقص المحتمل منجبر بصلوة الاحتياط، و زيادة المحتملة مدفوع بالاصل.

و فيه أنّه كما قلنا لا مورد لعمل الشّك بين الثلاث و الاربع، لأنّ بالركعة المحتملة لا بد أن تجبر نقص الصّلاة و فيما نحن فيه يكون الشّك فى الزيادة أيضا لا فى النقص فقط، و أمّا عمل الشّك بين الأربع و الخمس و تصحيح الصّلاة به، فكما قلنا مضافا إلى احتمال خصوصية فى مورد النص، و هو ما إذا شك بين الأربع و الخمس بعد إكمال السجدتين نقول كما بينا سابقا بأنّه نفهم من الدليل الدال على الحكم بالصحة فى بين الاربع و الخمس بعد إكمال السجدتين اعتبار الاستصحاب فى مورده، و الحكم بعدم وقوع زيادة و لا يدل الاستصحاب على لزوم إتيان ما بقى من الركعة كما فى ما نحن فيه، لأنّه لو جرى الاستصحاب يحكم بعدم زيادة ما وقع من الركعة و لا يمكن إثبات لزوم ما بقى من الركعة، إلا على القول بالاصول المثبتة و لم نقل بها. «۱»

[الرابع منها فى حكم الشكّ بين الثلاث و الاربع]

فيظهر لك مما مرّ بطلان الصّلاة فى هذه الصورة أى: فى ما شك بين الثالثة

---

(۱)- أقول: يمكن أن يقال: بأنّه يمكن اجراء استصحاب عدم إتيان الركعة الرابعة، فيأتى بما بقى من اجزاء الركعة بامره المتعلّق به من أول الأمر لا بالاستصحاب حتّى يقال: بأن استصحاب عدم إتيان الركعة الرابعة لا يثبت أن ما مضى كانت الثالثة و ما فى ركوعه هى الرابعة، نعم لو قلنا:

بعدم اجراء الاستصحاب فى الركعات مطلقا يشكل ذلك. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۲۹

و الرابعة حال الركوع و مثل هذه الصورة ما إذا شك بين الأربع و الخمس بعد الركوع، أو فى السجدة الأولى أو بين السجدتين، نعم فى السجدة الأخيرة كلام ربما يقال:

بالفرق بين الشّك فيها و فى غيرها من أبعاض الركعة، هذا تمام الكلام فى هذه المسألة

من الشّكوك المنصوصة الشّك بين الثلاث و الأربع، و الكلام فيه فى مقامين:

الأوّل فى أنّه هل يصح الصّلاة بالبناء على الاكثر و إتيان نقص المحتمل من الركعة مفصولة؟ الثانى فى كيفية إتيان نقص المحتمل هل

هو الركعة عن قيام متعينا، أو التخيير بين الركعة عن قيام و ركعتين عن جلوس؟ فنذكر أخبار الباب حتّى يظهر لك الحق فى كلا المقامين، فنقول بعونه تعالى:

الرواية الأولى: ما رواها أبان عن عبد الرحمن بن سيابة و أبى العباس جميعا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا (إلى أن قال) و إن اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين و انت جالس). «۱»

تدلّ بظاهرها لو كنّا و هذه الرواية على البناء على الأربع و الانصراف و ركعتين بعد الصّلاة لانه قال (فانصرف، و صلّ ركعتين و أنت جالس).

الثانية: الرواية ۴ من الباب المذكور،

الثالثة: الرواية ۵ من الباب المذكور،

الرابعة: الرواية ۶ من الباب المذكور،

الخامسة: الرواية ۳ من الباب المذكور، و هى تدلّ على إتيان ركعة عن قيام لجبر نقص الركعة المحتملة بناء على حملها على إتيان ركعة مفصولة كما هو مذهب

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۳۰

أهل الحق، و أمّا لو حملت على إتيان ركعة موصولة فتكون تقية، لأنّ المخالفين يقولون كذلك، لأنّ بنائهم البناء على الاقل.

السادسة: ما رواها جميل عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال، فى من لا يدرى ثلاثا صلّى أم أربعا، و وهمه فى ذلك سواء، قال: فقال: إذا اعتدال الوهم فى الثلاث و الأربع فهو بالخيار، و إن شاء صلّى ركعة و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجدات و هو جالس الحديث). «۱»

أمّا الرواية و ان كانت مرسله من حيث السند، لأنّ جميل يروى عن بعض أصحابنا، و البعض غير معلوم، و لكن مرسلات الجميل بحكم المسندات مثل ابن أبى عمير و بعض اخر و تدلّ على النبإ على الأكثر و التخيير فى مقام الاحتياط و جبر نقص المحتمل بين إتيان ركعة عن قيام، و بين إتيان ركعتين عن جلوس، فلو دلت الروايات غير الرواية الخامسة على تعيين ركعتين من جلوس، و تدلّ الرواية الخامسة على تعيين ركعة عن قيام، و لكن هذه الرواية أى، الرواية السادسة تجمع بين الطائفتين و يرفع عن ظهور كل منهما فى التعيين بسببها، فيحكم بالتخيير.

هذا ما من الأخبار، فيظهر لك بأن الحق فى المقام الأوّل هو الحكم بالبناء على الأكثر كما هو مختار الفقهاء، و أن الحق فى المقام الثانى هو التخيير فى مقام الاحتياط و جبر نقص الركعة المحتملة بين ركعة عن قيام و بين ركعتين عن جلوس كما هو المشهور (فارجع فى كشف فتوى الفقهاء مفتاح الكرامة) فافهم.

[الخامس منها الشّك بين الاثنتين و الثلاث]

اشارة

من الشّكوك المنصوصة الشّك بين الاثنتين و الثلاث.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۳۱

اعلم أن فى المسألة بعض الأخبار إمّا يدلّ بظاهرها على بطلان الصّلاة و على خلاف ما افتى به المشهور، و هو ما رواها عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

سألته عن رجل لم يدر أ ركعتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: يعيد. قلت: أ ليس يقال: لا يعيد الصّلاة فقيه؟ فقال: إنما ذلك فى الثلاث و الأربع). «۱»

فإن بظاهرها تدلّ على الإعادة فى الشّك بين الاثنتين و الثلاث، فإن أمكن حملها على الشّك فى صلاة المغرب، أو على صورة طروّ الشّك قبل إكمال السجدتين فهو، و إلّا فلا بدّ من طرحها لإعراض الأصحاب عنها، و مثلها الرواية ۶ من الباب ۸، فانّها مطروح لكونها معرضا عنها.

و إمّا يمكن حملها على ما أفتى به المشهور من صحة الصّلاة و جبر نقص المحتمل مفصولة، لكن ليس لها ظهور قوى فى ذلك بحيث يمكن الاتكال به بنفسه على ما هو مختار المشهور، و هى الرواية ۱ من الباب المذكور، و هى ما رواها حريز عن زرارة عن أحدهما عليهما السّلام فى حديث قال: قلت له: رجل لا يدرى اثنتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: إن دخل الشّك بعد دخوله فى الثالثة مضى فى الثالثة، ثمّ صلّى الاخرى و لا شىء عليه و يسلّم. «۲»

يحتمل كون المراد من قوله (ثمّ صلّى الاخرى) يعنى: يصلّى ركعة مفصولة، و الشاهد العطف بلفظ (ثمّ) و يكون المراد من قوله (مضى فى الثالثة) يعنى مضى فى الثالثة الاعتقادية بنظره قبل طروّ الشك، لأنّه دخل فيها بتخيل كونها ثالثتها ثمّ طرأ الشك فى أن ما مضى هل الثالثة حتّى تكون ما بيده الرابعة، أو أن ما مضى كانت

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۳۲

ثانية حتّى تكون ما بيده الثالثة، فعلى هذا تدلّ الرواية على البناء على الأكثر و إتيان ركعة مفصولة لجبر نقص المحتمل فى صلاته.

و يحتمل أن يكون المراد من قوله (ثمّ صلّى الاخرى) إتيان ركعة موصولة و كان قوله (مضى فى الثالثة) يعنى يبنى على اليقين و الأقل، و يجعل ما بيده ثالثة، يأتى بالرابعة، فعلى هذا توافق مع قول العامة فلا يمكن العمل بها و تطرح لموافقتها للتقية.

و الرواية الّتى رواها عبد اللّه بن جعفر فى قرب الاسناد عن محمد بن خالد الطيالسى عن العلاء قال: قلت، لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل صلّى ركعتين و شك فى الثالثة، قال: يبنى على اليقين، فإذا فرغ تشهد و قام قائما فصلّى ركعة بفاتحة القرآن. «۱»

لا يبعد دلالتها على الصحة و البناء على الأكثر و إتيان ركعة مفصولة، و قوله (يبنى على اليقين) لا ينافى ذلك، لأنّ بعد كون المستفاد من ساير الأخبار الواردة فى الشكوك، هو أن البناء على الأكثر و جبر النقص المحتمل موافقا للاحتياط و طريق اليقين ببراءة الذمة، فالمراد بقوله (يبنى على اليقين) هذا.

و لكن مع ذلك حيث إن سند الرواية من حيث إنّه روى فى قرب الاسناد ليس بحيث يمكن التعويل عليها مستقلا، لعدم تسلم كون ما فى أيدينا من قرب الاسناد بعينه هو قرب الاسناد، مضافا إلى عدم ظهور قوى لمتنها فى أنّه يبنى على الأكثر و يجبر النقص المحتمل بمفصوله، لاحتمال كون المراد بالبناء على اليقين هو ما يقوله العامة، فلا يمكن جعل الرواية مدركا للمسألة أعنى: للحكم بالبناء على الأكثر فى الشك بين الاثنين و الثلاث. «۲»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- أقول: و لكن دلالة الرواية على ذلك واضحة و إن كان الإشكال يكون من حيث السند،

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۱۳۳

هـذا حـال المسألـة من حيث الروايـات، و قـد عرفت عـدم وجود خبر يـدلّ على البنـاء على الأكثر فى الشّك المـذكور و جبر النقص المحتمل مفصولة بعد الصّلاة. و قال بذلك فى الذكرى لأنّه قال لم نقف فيه على رواية بالخصوص.

[عمدة الحكم بالبناء على الاكثر فى هذه المسألة امور ثلاثة]

اشارة

إذا عرفت ذلك نقول: بأن العمدة فى المسألة فى الحكم بالبناء على الأكثر و إتيان النقص المحتمل مفصولة، هى امور ثلاثة:

الامر الأوّل: الشهرة

، فإن المشـهور بين الفقهاء من القدماء رحمه اللّه و كذلك المتأخرين هذا الحكم، و لم يوجد من القدماء مخالف إلّا ما عن الصّدوق على بن بابويه رحمه اللّه من التخيير بين البناء على الأقل و بين البناء على الأكثر، و أمّا محمـد بن على بن بابويه رحمه اللّه ففى الهداية ذكر روايـة عمار «۱» الدالـة بإطلاقهـا على البنـاء على الأكثر، و أمّا فى المقنع فلم ينقل الا روايـة عبيـد بن زرارة الدالـة بظاهرها على وجوب الإعادة فى مفروض الكلام، «۲» و لكن مجرد النقل غير دال على كون فتواه ذلك.

و على كل حال لا إشكال فى اشتهار الفتوى بذلك، كما أن المشـهور أيضا هو أن ما يجب احتياطا بعد الصّلاة من الصّلاة الاحتياط هو ما قلنا فى الشّك بين الثلاث و الأربع من التخيير بين ركعة من قيام و بين ركعتين من جلوس.

الأمر الثانى: أن يقال بدلالة رواية عمار

، و هى الروايـة ۳ من الباب ۸ من أبواب الخلـل من الوسائـل، و هى هـذه: عن عمار بن موسـى الساباطى قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّلام عن شـىء من السهو فى الصّلاة، فقال: ألا اعلمك شيئا إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شىء قلت: بلى. قال: إذا سهوت فابن على

مع إمكان أن يقال: بأن ضعفها منجبر بالشهرة الموافقة لها. (المقرر)

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۹ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۸ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۱۳۴

الأكثر، فاذا فرغت و سلمت، فقم فصل ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك فى هذه شـىء، و إن ذكرت أنك كنت نقصت. كان ما صلّيت تمام ما نقصت.

فهذه الرواية تدلّ على البناء على الأكثر و جبر نقص المحتمل بعد الصّلاة.

الأمر الثالث: أن يقال فى وجه تصحيح الصّلاة فى الفرض و البناء على الأكثر:

بأن ما نحن فيه من الشّك بين الثلاث و الأربع إما لأجل أنّ من يشكّ بعد إكمال السجدتين فى أن الركعة الّتى مضى عنها هل تكون الركعة الثانية، أو تكون الثالثة، يشكّ فى الحال فى أن الركعة الّتى يقوم إليها هل هى الثالثة أم هى الرابعة، و إمّا من باب أنّه بعد ورود

النص على أن الشاك بين الثلاث و الأربع يبنى على الأربع، و يأتى بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس مفصولة، نفهم أن الوجه فى هذا الحكم ليس إلا من باب الشّك بين النقص بركعة، و عدم نقص الركعة و ليس لخصوص كون الشك بين الثلاث و الأربع خصوصية، فلهذا يجرى الحكم المذكور فى الشّك بين الاثنتين و الثلاث.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن فى المقام اشكالا لا نرى توجه الفقهاء رحمه اللّه به و تعرضهم له، و هو أنّ بعد كون الشّك بين الاثنتين و الثلاث تارة يقع فى حال القيام بمعنى أن فى حال القيام يشكّ فى أن ما مضى عنه من الركعة كانت ثانية أو كانت ثالثة، و تارة يشكّ بعد إكمال السجدتين و قبل القيام، و فى هذه الصورة تارة بعد الإتيان بالتشهد طرأ له الشك، و تارة قبل التشهّد يشكّ فى أن الركعة الّتى مضى عنها هل كانت ثانية أم ثالثة.

فيأتى الإشكال فى ما إذا طرأ الشّك بعد إكمال السجدتين، و فى الحال يشكّ فى أنّه هل أتى بالتشهد أم لا؟ فإن كان هذا الجلوس بعد الركعة الثانية يجب التشهّد و إن كان بعد الركعة الثالثة مضى محل التشهد، و لا مجال هنا لاجراء قاعدة التجاوز، لأنّ

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۳۵

الشبهة مصداقية بالنسبة إليها.

ففى هذه الصورة كيف يمكن الحكم بصحة الصّلاة بالبناء على الأكثر و إتيان نقص المحتمل بعد الصّلاة، لأنّ فى الصّلاة احتمال نقص اخر و هو التشهد، و هذا الإشكال يجرى بالتمسك برواية عمار فى هذه الصورة أعنى: صورة الشّك فى إتيان التشهد و عدمه فى ما نحن فيه، فهل يقال بمقتضى ذلك: ببطلان الصّلاة فى صورة الشك بين الاثنين و الثلاث بعد إكمال السجدتين مع الشّك فى إتيان التشهّد الأوّل، أو يكون وجه لتصحيح الصّلاة مع ذلك بالبناء على الأكثر أى: على الثلاث؟

قد يقال: بأنّه بعد كون النصوص دالة على البناء على الثلاث فى هذا الشك، فلازمه عدم الاعتناء بالشّك فى التشهد، لأنّ معنى البناء على الثلاث كون الركعة التى مضى عنها ثالثة، و لازمه كون الركعة السابقة عليها ثانية، فعلى البناء قد مضى عن محل التشهّد و لا يجب التشهد، بل و لا يجوز بعد البناء لأنها على هذا ثالثة.

و فيه أن دليل البناء على الأكثر لا يثبت ذلك، و وجهه أن لسان النصوص الدالة على البناء على الأكثر ليس لسان الأمارة، بل هذا حكم ثابت فى حال الشك، و ليس مفادها إلا جرى العملى على هذا النحو. «۱» إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه على ما قلنا من الإشكال فلا يشمل ما دل على البناء على الأكثر لهذه الصورة، لأنّ ما دل على البناء على الأكثر يكون لسانه تصحيح الصّلاة من حيث احتمال نقص الركعة لا

(۱)- أقول: و لا يبعد كون لسانها لسان الأمارة، لأنها ناظرة إلى الواقع، لأنّ مفادها هو تعليم الطريق لحفظ الواقع و براءة الذمّة على كل حال، و هو أنّه إذا بنى على الأكثر و أتى بالنقص المحتمل مفصولة، فان كانت الصّلاة محتاجة بها تصير جبرا لها، و إلا تصير نافلة، و على كل حال يحفظ الواقع. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۳۶

من أجل احتمال نقص التشهد. إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى.

و قد يقال فى المورد بأنه يحتاط فيأتى بالتشهد فى هذه الصورة احتياطا و تصح الصّلاة.

و لكن نقول: بأنّه لا يبعد فى المقام القول بصحة الصّلاة و البناء على الثلاث و عدم وجوب التشهد، لأنّه يكون مجرى البراءة، فالمكلف بعد شكه فى أن هذا الجلوس هو الجلوس بعد الركعة الثانية أو بعد الثالثة، فيشك فى أنّه يجب عليه التشهد أم لا، فتجرى أصالة البراءة و مقتضاها عدم وجوب التشهد.

هذا كله فى الشّكوك المنصوصة.

المورد الثانى فى الشكوك غير المنصوصة

اشارة

و هنا بعض شكوك اخر يكون الكلام فى أنّه هل يبنى فيها على الأكثر من باب استفادة حكمها من الشّكوك المنصوصة أو لا، بل تبطل الصّلاة فيها (بناء على عدم اجراء الاستصحاب فى الركعات.)

[فى ذكر بعض شكوك اخر من الشكوك الغير المنصوصة فى حال القيام]

اشارة

فنقول بعونه تعالى:

منها الشّك بين الثلاث و الأربع حال القيام

، فيشك فى أن ما بيده الثالثة أو الرابعة، فهل يبنى فيه على الأربع مثل ما إذا شك بين الثلاث و الأربع بعد الاكمال و يعمل عمله أم لا؟

منها الشّك بين الخمس و الست حال القيام

، فهل يهدم القيام و تصح مثل الشّك بين الأربع و الخمس بعد الإكمال السجدتين أم لا؟

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۳۷

منها الشّك بين الثلاث و الأربع و الخمس حال القيام

، فهل يهدم القيام، فيرجع شكه إلى الثلاث و الأربع و يعمل عمله أم لا؟

منها الشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع

فيتم صلاته و يعمل عمله أم لا؟

منها الشّك بين الاربع و الخمس و الست حال القيام

فهل يهدم القيام أم لا؟

اعلم أنّه فى الفرضين الأولين تصح الصّلاة، ففى الشّك بين الثلاث و الأربع حال القيام يكون مثل الشّك بين الثلاث و الأربع حال الجلوس بعد الإكمال، لأنّ الشاك فى هذا الحال شاك فى أن ما بيده هل هى الثالثة أم الرابعة فيتمها رابعة، لأنه بالنسبة إلى الركعات التامة يكون شاكّا بين الاثنتين و الثلاث مضافا إلى أن دليل الدال على وجوب البناء على الأربع فى الشّك بين الثلاث و الأربع بعد الإكمال يشمله بإلغاء الخصوصية، و على كل حال يبنى على الأكثر و يأتى بركعة عن قيام أو ركعتين من جلوس، سواء كان من

الشّك بين الاثنتين و الثلاث، أو الثلاث و الأربع، لأنّ عملهما على ما بينا سابقا من حيث صلاة الاحتياط و جبر نقص المحتمل، يكون واحدا.

و فى الشّك بين الخمس و الست حال القيام حيث إنّه يجب هدم القيام على كل حال، لأنّه إن كان ما بيده خامسة يجب هدمه، و إن كان سادسة يجب هدمه أيضا، و بعد الهدم تصح الصّلاة، غاية الأمر يسجد سجدتى السهو إن قلنا بوجوبه فى مثل المورد.

و أمّا فى الثلاثة الأخيرة فقد يقال فيها: بوجوب هدم القيام، و رجوع شكه إلى أحد من الشّكوك الصحيحة المنصوصة المتقدمة، و لكن الحق فساد ذلك، لأنّه لا وجه لهدم القيام و لا موجب له، و مع عدم هدم القيام ليست من صغريات

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ١٣٨

احد الشكوك الصحيحة:

هذا كله فى الشّكوك الغير المنصوصة الّتى يطرأ للمصلى حال القيام،

[فى ذكر طرو بعض الشكوك بعد اكمال السجدتين]

اشارة

و هنا بعض الشّكوك المتصورة غير الشكوك المنصوصة، و لكن لا حال القيام، بل بعد إكمال السجدتين حال الجلوس.

منها الشّك بين الأربع و الخمس و الست بعد الإكمال

، فهل هو مثل الشّك بين الاربع و الخمس بعد الإكمال أم لا؟

و منها الشّك بين الثلاث و الأربع و الخمس بعد الإكمال

، فهل يعمل فيه عمل الشّك بين الثلاث و الأربع، و الأربع و الخمس و تصح الصّلاة أم لا؟

و منها الشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع و الخمس بعد الإكمال

السجدتين، فهل يعمل فيه عمل الشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع و عمل الشّك بين الأربع و الخمس و تصح صلاته أم لا؟

لا يبعد الصحة فى كل الصور بالنحو المذكور، ففى الفرض الأوّل يعمل عمل الشك بين الاربع و الخمس، لأنّه لا فرق فى الشّك فى الزيادة بين كون المحتمل الخمس، أو كان الخمس و الست، و فى ساير الصور تصح بعمل العملين عمل كل شك مع عمل الشك بين الأربع و الخمس، و تصح الصّلاة فى كل الصور، فافهم.

هذا تمام الكلام فى الشّك فى الركعات، و بعد ذلك يقع الكلام فى بعض شكوك

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ١٣٩

أخر إن شاء اللّه فنقول بعونه تعالى:

اعلم أنّه كما بينا سابقا يكون الشّكوك المربوطة بالصّلاة على أقسام، فبعضها يوجب بطلان الصّلاة كالشك الّذى يكون أحد طرفيه الركعتين الأولتين فما لم يكن الاوليان متيقن الوجود فالشك موجب لبطلان الصّلاة، و بعضها لا يوجب البطلان و تصح معه الصّلاة، و لكن يوجب التلافى، كالشكوك الّتى يبنى فيها على الأكثر أو الأقل، و لكن يجب سجدتى السهو كالشك بين الأربع و الخمس، و بعضها لا اعتبار به و قد بينا بعض صوره كالشك بعد التجاوز، و الشك بعد الفراغ، و الشك بعد الوقت.

و قد بقی بعض الشّکوک الّتی لا اعتبار به بمعنی أنّه لا یعتنی به و یصح مع طروه الصّلاة، و لا یفسدها و نتعرض له إن شاء اللّه.

[فی حکم کثیر الشک]

اشارة

منها أنّه لا حکم للسهو مع کثرته، لا إشکال فی الحکم فی الجملة و لا أجد مخالفا بل عدّه بحر العلوم رحمه اللّه من المسلمات، بل الضروریات، فعندنا یکون من المسلمات فی الجملة، و ما اری تعرضا له فی کلمات العامة من حیث اختصاص کثرة السهو بحکم خاص، و بعد کون هذا الحکم فی الجملة من المسلمات و یکون الخلاف فی بعض فروعه نتعرض لاخبار الباب إن شاء اللّه فنقول:

[فی ذکر الروایات الواردة فی کثیر الشک]

الأولی: ما رواها حریز عن زرارة و أبی بصیر جمیعا (قالا: قلنا له: الرجل یشک کثیرا فی صلاته حتّی لا یدری کم صلّی و لا ما بقی علیه؟ قال: یعید. قلت: فإنه یکثر علیه ذلک کلما أعاد شک. قال: یمضی فی شکه، ثمّ قال: لا تعودوا الخبیث من أنفسکم نقض الصّلاة فتطیعوه، فإن الشیطان خبیث معتاد لما عود، فلیمض أحدکم فی الوهم، و لا یکثرن نقض الصّلاة، فانّه إذا فعل ذلک مرات لم یعد إلیه الشک. قال

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۰

زرارة: ثمّ قال: إنما یرید الخبیث أن یطاع، فاذا عصی لم یعد إلی أحدکم). «۱»

الثانیة: ما رواها عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یکثر علیه الوهم فی الصّلاة، فیشک فی الرکوع، فلا یدری أرکع أم لا، و یشک فی السجود، فلا یدری أسجد أم لا؟ فقال: لا یسجد و لا یرکع و یمضی فی صلاته حتّی یستیقن یقینا الحدیث). «۲»

اعلم أن مورد هاتین الروایتین هو السهو المساوق للشک للتصریح فیهما بذلک.

الثالثة: ما رواها العلاء عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: إذا کثر علیک السهو فامض علی صلاتک فانّه یوشک أن یدعک، إنما هو من الشیطان). «۳»

الرابعة: ما رواها ابن سنان عن غیر واحد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا کثر علیک السهو فامض فی صلاتک). «۴»

و أمّا بعض الروایات الّتی توهّم دلالته علی ما نحن فیه مثل ما رواها صاحب الوسائل فی ذلک و هی الروایة ۴ من الباب المذکور، فلم یکن مربوطا بالمقام، و روی روایة بظاهرها ربما تعارض مع الروایة المذکورة، و هی غیر معمول بها و معرض عنها.

[فی ذکر بعض الفروع فی المقام]

اشارة

إذا عرفت ذلک نقول: بأن الکلام فی الجهات الراجعة إلی المسألة یقع فی فروع:

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۰

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۱۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۱۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۴)- الروایة ۳ من الباب ۱۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۱

الفرع الأوّل:

اشارة

هل هـذا الحکم مخصوص بالسـهو المساوق للشک، و بعبارة اخری السـهو الّذی منشأ للجهل البسـیط، فإذا کان الشـخص مبتلی بکثرة الشّک فلا حکم له، أو یکون هذا الحکم لمن کثر سـهوه بالسـهو المصـطلح المساوق للجهل المرکب، فمن یکون کثیر السهو و ینسی کثیرا فلا حکم له، أو یعم الحکم لهما؟

اعلم أن الظـاهر من کلاـم الفقهاء رحمه اللّه هو اختصاص هـذا الحکم بالشّک أی بالسـهو المساوق للشک، و قـد یقال بتعمیم الحکم للشک و للسـهو المصـطلح، و هو مختار المحقق الثانی رحمه اللّه و بعض اخر، و قد أصرّ بذلک صاحب الذخیرة رحمه اللّه، و لا یری قائل بـذلک قبل المحقق الثانی رحمه اللّه و إن تخیّل ذلک، لکن لیس کـذلک، بل اکتفی القـدماء بنفس ما فی النص، و هذا لا یدل علی انهم تعدّوا الحکم عن کثیر الشّک إلی کثیر السهو.

و مـا قیـل فی وجه تعمیم الحکم لکـل من الشّـک و السـهو المصـطلح عنـدهم هو أن یقـال: بـأنّه بعـد کون الوارد فی بعض الروایـات المربوطة بالباب لفظ (السـهو) و لفظ السـهو و إن کان موضوعا لخصوص معناه المصـطلح، و استعماله فی الشّک یکون مجازا و لکن یحمل لفظ (السهو) فی هذه الروایات علی کل من القسمین بعموم المجاز، لاستعمال السهو فی الشّک کثیرا فی الروایات.

[کل من السهو المصطلح و الشک فرد من السهو]

و لکن نقول: بأنّه علی ما بینا فی أول مبحث الخلل من أنّ کلا من الشّک و السهو المصطلح سهو، لأنّ السهو هو الذهول عن الواقع، و ذهول الواقع یصیر تارة سـببا لترک ما ینبغی فعله، أو فعل ما ینبغی ترکه، و لا یلتفت إلی ذلک الساهی، بل یعتقد خلافه حال السـهو، ثمّ بعد ذهاب السـهو و التفاته یتوجه بأن ذهوله عن الواقع صار سببا لترک ما یلزم فعله، أو فعل ما یلزم ترکه، فیکون نسیانه هذا مساوقا مع الجهل المرکب، لأنّ حال السهو یعتقد علی خلاف الواقع لأجل سهوه، و غروب

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۲

الواقع عن نظره، ففی هذا القسم لا یلتفت الساهی إلی سهوه إلا بعد ذهاب السهو و التفاته.

و تارة السـهو و ذهول الواقع یصـیر سـببا للتردد و الشک، بمعنی أن غروب الواقع عن نظره یصـیر سـببا للتردید و الشک، و هذا السـهو مساوق مع جهل البسیط، و لازمه التردد و السهو، ففی هذه الصورة یکون الساهی حال سهوه ملتفتا بسهوه، و لأجل سهوه یشکّ فی ما هو الواقع.

فالقسم الأوّل هو ما اصـطلح علیه السهو عندهم، و القسم الثانی الشک، فظهر لک ممّا مر أن کلا من السهو المصطلح و الشک فرد من السـهو، لأنّ منشأ کل منهما هو السـهو و غروب الواقع، فلیس اسـتعماله فی کل واحد منهما استعمالا فی المعنی المجازی کما تخیّل، و

لهذا من قال بتعميم حكم كثرة السهو لكل من القسمين قال بصحة ذلك بعموم المجاز أى: استعمال اللفظ فى الجامع بين معنى الحقيقى و المجازى، بل السهو موضوع لذهول الواقع، سواء كان هذا الذهول مساوقا للسهو المصطلح أو للشك.

إذا عرفت ذلك نعطف عنان الكلام إلى أنّه هل يكون عدم الحكم لكثرة السهو مختص بالسهو المساوق للشك أو بالسهو المصطلح، أو بكليهما.

فنقول: بأنّه يمكن أن يقال فى وجه التعميم: بأن السهو على ما قلت أعم فيشمل كلا من القسمين.

و فيه أن أخبار الباب لا يشمل إلا السهو المساوق للشك، بيانه أن السهو المصطلح إذا عرض للشخص فسهى الواقع، فلا يلتفت الساهى بسهوه حال السهو، فلا معنى لتوجيه الخطاب إليه بأنّه (فامض فى صلاتك و لا تعتن بسهوك) لأنّ سهوه مانع من التفاته بذلك، فإن توجه إليه الأمر بالمضىّ أو عدم الاعتناء بالسهو فلا بدّ و

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۳

أن يتوجه نحوه بعد ذهاب سهوه و التفاته بأنّه لأجل السهو و ذهول الواقع سها عن الشىء الفلانى لازم الترك فاوجده للسهو، أو لازم الوجود فسهى و تركه، فيقال له امض فى صلاتك أو لا يضرّ سهوك.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّه لو كانت الروايهٔ ۳ و ۴ الواردهٔ فيها لفظ السهو ناظرتين إلى السهو المصطلح المساوق للجهل المركب و أنّه لا يعتنى به، فلا يمكن كونهما ناظرتين به و أنّه فامض فى صلاتك إذا كثر عليك السهو حال السهو، لأنّه حال السهو غير ملتفت بالسهو، فالأمر بالمضىّ لو كان شاملا له فلا بد من توجهه به بعد سهوه.

فاذا كان كذلك نقول: بأنّه لا تشمل الروايتان لهذا السهو.

أمّا أوّلا فلأنّه بعد كون الأمر بالمضىّ فى الروايتين بكثير السهو فيشمل السهو المساوق للشك، لأنّ الساهى الّذى صار سهوه عن الواقع سببا لطرو الشك له، فهو حال الشّك يلتفت بسهوه، و حيث إنّه يلتفت بسهوه، و لكن مردد و شاك فى الواقع، فيصح أن يقال له، و يأمر به فى صورة كثرة شكه بأنّه امض فى صلاتك، و لكن من يكون ساهيا بالسهو المصطلح، فلو توجه به التكليف بالمضى فلا يتوجه به إلا بعد ذهاب سهوه، لأنّ فى هذا الحال يمكن أن يقال له: امض فى صلاتك.

فاذا كان الأمر كذلك، نقول: بأن ما يسهو فيه بالسهو المصطلح، و كثر سهوه فيه إمّا ان يكون ممّا ينبغى تركه فيفعله و يوجده سهوا، و إمّا ان يكون ممّا ينبغى فعله فيتركه سهوا، فإن كان السهو صار سببا لوجود ما كان اللازم تركه، فإن كان الحكم الثابت له ثابتا حال العمد و السهو كليهما، و بعبارهٔ اخرى يجب تركه حال العمد و السهو، فلا يشمله الروايتين، لأنّ الروايتين أعنى ۳ و ۴ من الروايات المتقدمهٔ

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۴

تكونان ناظرتين إلى السهو و أن الحكم الثابت للسهو لا يكون فى مورد كثرة السهو، فلا يرتفع بهما ما ثبت لا بعنوان السهو، فإن كان الحدث مثلا ممّا يجب تركه فى الصّلاهٔ مطلقا أى: فى حال العمد و السهو، فليس حكما ثابتا له بعنوان السهو، حتّى يقال: ليس هذا الحكم فى صورة كثرة السهو فمثل هذا الحكم الثابت لا بعنوان السهو غير داخل فى الروايتين.

و إن كان حكما ثابتا لأحد التروك بعنوان السهو، فان كان هذا الحكم حكما توسعيا موافقا للامتنان مثل أنّه دل الدليل على أن الكلام إذا صدر عن المصلّى سهوا فلا تبطل به الصّلاهٔ، فأيضا هذا الحكم ممّا لا يمكن أن يقال بعدمه فى صورة كثرة سهوه، لأنّ معنى ذلك هو أنّه إذا سها و تكلم المصلّى لا تبطل به الصّلاهٔ، و لكن إذا كثر فى سهوه و كثيرا يسهو و يتكلم، فليس هذا الحكم و معنى عدم كون هذا الحكم هو بطلان الصّلاهٔ فى صورة كون المصلّى كثير السهو فى التكلم، و هذا على خلاف الامتنان، لأنّ لازم ذلك كون لسان (إذا كثر فى سهوه فليمض فى صلاته) التضييق لا التوسعهٔ، و الحال أن لسانه التوسعهٔ لا التضييق، و أمّا إن كان حكما ثابتا للسهو لما بعد الصّلاهٔ مثلا قال: إذا سها و ترك التشهد، أو سجدهٔ واحدهٔ، يجب قضائهما بعد الصّلاهٔ، أو يجب سجدتى السهو فى

بعض موارد السـهو، فهذا المورد لا يشـمله الروايتين، لأنّ فيهما قال عليه السّـلام: يمضـى فى صلاته، و هذا حكم متعلق بالمصلّى حال الصّـلاة، فلا نظر له بالتكاليف الثابتة للسـهو المصطلح بعد الصّلاة، لأنّ الأمر (بامض فى صلاتك) أو (يمضى فى صلاته) لا يناسب إلا حـال الصّـلاة، و لاـ يقال بعـدها (فليمض فى صـلاته أو امض فى صـلاتک) نعم لو كان حكم ثابت حال السـهو لبعض ما يجب تركه بعنوان السهو المصطلح حال الصّلاة و كان لسانه التضييق، فكان

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۵

الممكن أن يقال: بأن الروايتين بلسانهما ناظران إليه و أن هذا الحكم لا يكون فى صورة كثرة السـهو، و لا يكون حكم كذلک الثابت للسهو المصطلح بعنوان السهو حتى يكون لهذا الكلام مجال.

هذا كله فى ما كان شـىء ممّا ينبغى تركه فيوجده المصـلّى سـهوا، فقد عرفت عدم مجال لكون الروايتين المتقدمتين ناظرتين به، و أمّا فى ما ينبغى فعله فيتركه فنقول أيضا: بأن الروايتين لا يشـملها لأنّ هذا الشـىء الّذى يكون المطلوب وجوده و يتركه المصلّى سهوا، إما يكون شـيئا ثبت له الحكم بالايجاد مطلقا فى حال العمد و السـهو، و ليس له حكم ثابت بعنوان السـهو، فكما قلنا لا معنى لكون ما دل على عدم السـهو مع كثرته ناظرا إليه، لأنّ ما دل على عدم الحكم فى صورة كثرة السـهو ناظر إلى الاحكام الثابتة على السهو و أن هذه الاحكام لا يكون مع كثرة السـهو لا إلى الأحكام الثابتة على الاعم من العمد و السـهو، فلو ترک الركوع نسـيانا، و كان كثير السهو فى ذلک يعنى ينساه كثيرا، فلا مجال للتمسک بما دل على عدم الاعتناء بالسهو لمن كثر سهوه فى عدم بطلان الصّلاة بترک الركوع، لأنّ جزئية الثابتة له ليست حكما ثابتا للسهو حتّى لا يكون هذا الحكم فى صورة كثرة السهو، بل حكم ثابت لأعمّ من حال العمد و السهو.

و إمّـا يكون حكمـا ثابتـا له بعنوان السـهو بعـد الصّـلاة، مثلاـ من ترک القراءة نسـيانا يسـجد سـجدتى السـهو فأيضا لا تكون الروايتان المتقـدمتان نـاظرتين به، لمـا قلنـا من أن قوله (فليمض فى صـلاته) مورده يكون فى حـال الصّـلاة، لأـنّ فى هـذا الحال يصـح أن يقال (فليمض) لا بعد الصّـلاة، و سجدتى السهو حكم ثابت بعد الصّلاة، و إن كان حكما ثابتا لما ينبغى فعله حال السهو و موافق للامتنان و التوسعة،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۶

مثلا دل الدليل على أنّه لو نسـى السورة و مضـى محله لا بأس به، فلا معنى لكون من كثر سـهو فليمض ناظرا به، لأنّ لازم ذلک كون لسان الـدليل الـدال على عدم الاعتناء بالسـهو مع كثرته موجبا لعدم الحكم الثابت للسـهو، و هو عدم بطلان الصّـلاة بترک هذا الجزء، فلازمه بطلانها بتركه إذا كان كثيرا ما يتركه سهوا، و لازم ذلک كون كثير السهو فى الضيق، و هذا خلاف ادلته فلا يبقى مورد يمكن لشـمول قوله (إذا كثر السـهو فليمض فى صـلاته) لصورة سـهو المصـطلح أعنى: فى صورة فعـل مـا يكون المطلوب تركه، أو ترک ما يكون المطلوب فعله سهوا.

فعلى هـذا نقول: بـأنّه لا تشـمل روايات الباب حتّى ما فيه لفظ (السـهو) إلا السـهو المساوق مع التردد و الشک، فلو كان المصـلّى كثير الشّک فى صلاته فليمض فى صلاته.

و أمّا ثانيا فيمكن دعوى كون ظاهر قوله عليه السّـلام (إذا كثر عليه السـهو فليمض فى صـلاته) هو السـهو المساوق للشک بـدعوى أن ظاهره هو أن فى حال السـهو يمضـى فى صـلاته، و لا يمكن ذلک الا فى السـهو المساوق للشک، لأنّ فى السـهو المصـطلح لا يمكن الأمر به بالمضى مع كثرة السهو، فتأمل و العمدة، هو الوجه الأوّل، فافهم. فظهر لک أن هذا الحكم ليس الا فى من كثر شكه لا فى من كثر سهوه المصطلح المقابل للشک.

الفرع الثانى:

اشارة

روی محمد بن علی بن الحسین (الصدوق رحمه اللّه) باسناده عن محمد بن أبی عمیر عن محمد بن أبی حمزه أن الصادق علیه السّلام قال: إذا کان الرجل ممّن یسهو فی کل ثلاث فهو ممّن کثر علیه السهو. «۱»

---

(۱)- الروایة ۷ من الباب ۱۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۷

[فی ذکر الاحتمالات المتصورة فی (کل ثلاث)]

اشارة

فیقع الکلام فی أن الضابط الّذی ذکر علیه السّلام فی الروایة من أن الرجل إذا کان یسهو فی کل ثلاث فهو ممّن کثر علیه السهو، ما المراد منه و بعبارة اخری ما المراد من قوله (یسهو فی کل ثلاث) حتّی یقال: بأن مع تحققه تحقق موضوع کثرة الشک، فنقول: إن هنا احتمالات:

الاحتمال الأوّل:

أن یکون المراد من السهو (فی کل ثلاث) السهو فی الیوم و اللیلة فی ثلاث صلوات.

الاحتمال الثانی:

أن یکون المراد من قوله (فی کل ثلاث) الشّک فی کل ثلاث صلوات ثلاث مرات، فیکون المراد أنّه یشکّ ثلاث مرة فی تسع صلوات.

الاحتمال الثالث:

أن یکون المراد من (کل ثلاث) کل ثلاث شک فیه سواء کان ثلاث جزء من الأجزاء، أو فی رکعة ثلاث أو فی ثلاث مرّات فی ثلاث صلوات فی کل واحدة مرة.

الاحتمال الرابع:

ان یکون المراد من ثلاث، ثلاث صلوات و یقال: إن فی ذلک احتمالین: الأوّل أن یکون المراد من (کل ثلاث) العام المجموعی، فیکون المراد أنّه یسهو فی کل ثلاث صلوات مرة، الثانی أن یکون أفراد العام ثلاث أفراد، فلو شک فی کل واحد من هذه الثلاثة فتحقق موضوع کثیر السهو، و یمکن فرض بعض احتمالات اخر فی المقام.

إذا عرفت ذلک فأیّ احتمال من الاحتمالات أقربها؟ فنقول بعونه تعالی: بأن الظاهر أن محمد بن أبی حمزة الراوی للروایة عن الصادق علیه السّلام یکون عالما بأمرین، و هذان الامران معهودان عنده:

الأوّل أن للسهو فی الصّلاة بعنوانه بعض الأحکام المجعول من قبل الشارع.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۸

الثانی أن هذه الاحکام المجعولة للسهو فی الصّلاة تزیل إذا کان الشخص کثیر السهو أی کثیر الشک.

[فی ذکر الروایة فی الباب]

اشارة

و حیث إن الراوی یعلم بهما قال علیه السّلام (إذا کان الرجل ممّن یسهو فی کل ثلاث فهو ممّن کثر علیه السهو) لأنّه کان فی مقام بیان ضابط لکثیر السهو، و لو لم یکن الراوی معهودا بحکم للسهو، و عدم کون هذا الحکم مع کثرته، لا یفهم من هذه الروایة شیء، و بعد کون الراوی عالما بالأمرین فما هو المعهود به و عالم به هو کون الصّلاة من حیث السهو بمعنی الشّک محکوما ببعض الأحکام، و أن هذا الحکم یزیل بکثرة الشک، فیکون تمیز لفظ الثلاث فی قوله علیه السّلام فی الروایة (إذا کان الرجل یسهو فی کل ثلاث) هو الصّلاة، فیکون المراد أنّه إذا کان الرجل ممّن یسهو فی کل ثلاث صلوات فهو ممّن کثر علیه السهو، و عدم ذکر الصّلاة بعد قوله (ثلاث) یکون من باب معلومیة کونها هو تمیز ثلاث لمعهودیة کون السهو للصّلاة، و کون عدم حکم لکثرة السهو فی الصّلاة، فاکتفی علیه السّلام بالمعهودیة و لم یذکر (صلوات) بعد لفظ (ثلاث) فنفهم بمقتضی المعهودیة الّتی بیناها کون المراد هو أنّه إذا کان الرجل ممّن یسهو فی کل ثلاث صلوات فهو ممّن کثر علیه السهو.

[فی ذکر الاحتمالان فی الروایة]

اشارة

فإذا کان تمیز ثلاث (صلوات) فیکون للروایة احتمالان:

الاحتمال الأوّل:

أن یکون المراد (من کل ثلاث صلوات) هو أن الرجل إذا شک فی کل ثلاث صلوات بنحو یکون المجموع من ثلاث صلوات فردا واحدا، فیکون المراد أنّه إذا شک فی کل ثلاث صلوات یعنی: فی کل ثلاث صلوات یشک، لا فی کل واحد من الصلوات الثلاثة، بل فی مجموعها یشک.

و هذا الاحتمال لا یمکن الاخذ به و الالتزام به، أمّا أولا فلأنّه علی هذا لم یبین

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۴۹

الحد و الضابط، لأنّه لا یستفاد من الروایة إلا أنّه إذا شک فی کل ثلاث صلوات فهو ممن کثر علیه السهو، فهل یکون محقّق کثرة السهو، الشّک فی ثلاث صلوات مرة واحدة، فبمجرد أنّه فی ثلاث صلوات شک مرة تحقق موضوع کثرة السهو أو مرتین أو مرات، و بعبارة اخری لا بدّ فی تحقق موضوعه فی أن یشکّ مرّات عدیدة فی کل ثلاث صلوات شکا، أو فی یوم و لیلة یشکّ فی کل ثلاث صلواته کما هو مقتضی لفظ (کل) لأنّ ظاهر لفظ (کل) کون الشّک فی کل ثلاث صلوات من صلواته، فلا یتحقّق الموضوع إلی اخر العمر، و مع ذلک بعد التردید فی کون الموضوع لتحقق کثرة السهو أیّ من الاحتمالات فلا تعیّن الروایة الحد المحقق لکثرة السهو و الحال أن الروایة فی مقام ذلک.

و ثانیا أنّه یبعد ذلک الاحتمال انّ جعل الشّک فی کل صلوات ثلاثة مرة موضوعا لکثرة السهو لا خصوصیة فیه بالنظر، لأنّه علی تقدیر کون المحقق لکثرة السهو الشّک فی کل ثلاث صلوات فیقال: بأنّه أیّ خصوصیة فی ثلاث صلوات صار الشک فیه محققا لموضوع کثرة السهو، و ما الفرق بینه و بین کون الشّک فی کل صلاتین مرة أو أربع صلوات مرة (اللهم إلا أن یقال بأن هذا تعبد صرف، فتأمّل)

الاحتمال الثانى:

أن يكون المراد من كل ثلاث صلوات بناء على ما قلنا من كون تميز (ثلاث) صلوات هو وقوع الشّك فى كل من ثلاث صلوات بمعنى أنّه إذا شك المصلّى فى الصّلاة الأولى شكّا و فى الثانية شكّا أيضا و فى الثالثة شكّا أيضا، فهو شك فى كل ثلاث صلوات و تحقق موضوع كثرة الشّك فإذا كان تحقق الشّكوك فى ثلاث صلوات متواليات، لا مجرد وقوع الشّك و لو على التناوب مثلا شك فى هذا اليوم فى صلاة و فى يوم اخر فى صلاة و فى يوم ثالث فى صلاة، فبهذا لا يصير

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۰

الشخص كثير الشك، لأنّ الشّك بهذا النحو يتفق غالبا للأشخاص فلا بدّ من تواليه.

و هذا الاحتمال، و إن كان اقرب بحسب الاعتبار من الاحتمال الأوّل و لكن ما يبعّده هو لفظ (كلّ) لأنّه إن كان المراد من الرواية هذا الاحتمال، فلا حاجة إلى لفظ (كل) لأنّه إن قال عليه السّلام (فى ثلاث صلوات) يفيد هذا المفاد أعنى: المحتمل فى الاحتمال الثانى، و لا حاجة إلى لفظ (كل) لأنّه إذا قال (إذا كان الرجل ممّن يسهو فى ثلاث صلوات) يكون معناه أنّه إذا سها فى ثلاث صلوات فى كل واحد منها فهو ممن كثر عليه السهو بلا حاجة إلى لفظ (كل).

إن قلت: إن الإتيان بلفظ (كل) يكون لبيان ان الشّك لا بدّ و أن يقع فى كل واحد من الصلوات الثلاثة.

أقول: إن (ثلاث صلوات) بدون لفظ (كل) تقيد ذلك، لأنّه لو قال (إذا كان الرجل ممن يسهو فى ثلاث صلوات) يفيد كون الشّك فى كل واحد من هذه الثلاثة بدون حاجة إلى إتيان لفظ (كل).

إن قلت: إن لفظ (كل) جاء به لإفادة أن الشّك إذا وقع فى كل جزء من أجزاء هذه الصلوات الثلاثة، تحقق موضوع كثرة السهو، فإن كان الكلام بدون لفظ (كل) يفيد الجملة أن الشّك إذا كان فى ثلاث صلوات و لا دلالة له على أن هذا الشّك الواقع فى كل من ثلاث صلوات، بل لا بدّ و أن يقع فى شىء واحد، أو اشياء مختلفة و لفظ (كل) يدلّ على أن الشّك إذا وقع فى كل جزء من ثلاث صلوات تحقق الموضوع، فلو شك فى الصّلاة الأولى فى سجودها و فى الثانية و الثالثة فى سجودها أيضا موضوع كثرة السهو، كذلك لو شك فى الأولى فى سجودها و فى الثانية فى الركعة و فى الثالثة فى التشهّد مثلا- تحقق الموضوع أيضا، فيكون المراد إذا كان الرجل ممّن يسهو فى كل

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۱

جزء من كل ثلاث صلوات فهو ممّن كثر عليه السهو.

قلت: هذا أيضا غير تمام، لأنّ لازم ذلك كون لفظ (كل) مفيد الاستيعاب للأجزاء لا للأفراد، و الحال أن لفظ (كل) لدلالته على استيعاب الحكم للافراد، فالأخذ بالاحتمال الثانى مشكل.

[يمكن ان يقال فى توجيه الرواية وجها آخرا]

و يحتمل عدم كون ما نقل محمد بن أبى حمزه عن الصادق عليه السّلام عين كلام الإمام عليه السّلام «۱».

---

(۱)- (أقول: قلت بحضرته مد ظله العالى: بأنّه يمكن أن يقال فى ما هو مفاد الرواية نحوا أخر، و هو أن يقال كما بين سيدنا الاعظم مد ظله العالى يكون الراوى لهذه الرواية أعنى: محمد بن أبى حمزه معهودا بأمرين:

الأوّل جعل بعض الاحكام للشك فى الصّلاة، الثانى عدم هذا البعض من الاحكام لمن كثر سهوه فى الصّلاة سواء كانت كثرة سهوه فى الأفعال، أو فى الركعات، كما يظهر من بعض روايات المتقدمة الواردة فى كثير السهو من الفرض من كونه كثير السهو فى السجود و غيره، فما هو المعهود عند هذا الراوى هو كون كثير الشّك فى الأجزاء و الافعال و الركعات من الصّلاة، لا حكم له من حيث شكه،

و بعد ذلك نقول: بأنّه قال عليه السّلام فى الرواية (إذا كان الرجل ممّن يسهو فى كل ثلاث) و لم يذكر متعلق ثلاث و بعبارة اخرى لم يبين عليه السّلام تميز ثلاث و بعد عدم ذكر متعلقه نقول:

بتعميم هذه الجملة أى (فى كل ثلاث لكل ثلاث) لكن لا التعميم بحيث يشمل كل ثلاث حتّى غير أجزاء الصّلاة و أفعاله و ركعاته من الأشياء و الأفعال، بل باعتبار المعهودية الّتى بيّنا يكون متعلق ثلاث و تميزه صلوات، أو الجزء، أو الفعل، أو الركعة، فيكون المراد من كل ثلاث اجزاء، أو ثلاث ركعات، أو ثلاث صلوات باعتبار وقوع الشّك فيها و كونها ظرفا للشك، و الا فالشك يكون فى جزء أو فعل أو ركعة من الصّلاة حقيقة، فيحصل كثرة الشّك بالشّك فى ثلاث صلوات، أو ثلاث أجزاء أو ثلث ركعة من ركعات الصّلاة، و لفظ (كل) يكون لإفادة أن محقّق كثرة يكون كلّ جزء من الأجزاء و كل ركعة من الركعات، و كل صلاة فتكون النتيجة أنّه لو شك فى ثلاث

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۲

و بعد اللتيا و الّتى يشكل الحكم بظهور الرواية فى شىء من هذا الحيث.

و اعلم أنّه لو كان ظاهر الرواية هو كون محصل كثرة السهو، السهو فى ثلاث

صلوات أىّ صلاة كانت أو فى ثلاث أجزاء فى صلاة واحدة، أو فى ثلاث ركعات فى صلاة واحدة أىّ جزء كان و أى ركعة كانت، أو ثلاث مرات شك فى أشياء مختلفة فى صلاة واحدة، أو ثلاث صلوات، فهو ممّن كثر سهوه.

و بعد ما قلت ذلك قال مد ظله العالى فى الجواب: بأنّه هل يمكن الالتزام بأن النظر فى الرواية يكون إلى هذا الاحتمال بهذا النحو أم لا؟ و هل يناسب التعبير بلفظ (كل) بناء على ذلك أم لا؟

يشكل ذلك لأنّه لو لم يكن لفظ (كل) فلفظ (ثلاث) يفيد ذلك، فإن قال (إذا كان الرجل يسهو فى ثلاث) يفيد إطلاق ثلاث بناء على تعميمه للأجزاء و الركعات و الصّلاة ما قاله من شموله لكل جزء و كل ركعة و كل صلاة، و لكن كما قلت لفظ (كل) يفيد الشمول لأفراده، فكما أنّه إذا قال (أكرم كل زيد) يفيد تعميم الحكم لكل من يكون مسمى بزيد، كذلك إذا قال (كل ثلاث) و كان المراد كل ثلث صلوات مثلا يشمل باعتبار لفظ (كل) لكل صلاة، و لا خصوصية لصلاة فيشمل صلاة الصبح و الظهر و العصر و المغرب و العشاء مثلا، أو الفريضة و النافلة، أو لو كان ثلاث اجزاء يشمل باعتبار كل جزء كان، أو لو شمل للركعة يشمل باعتبار لفظ (كل) كل ركعة كانت، و لهذا أتى بلفظ (كل) و بناء على التعميم المذكور لا نحتاج فى تحقق موضوع كثرة السهو وقوع ثلاث شك فى ثلاث صلوات، بل يحصل بوقوع ثلاث شك فى صلاة واحدة و لو قلنا بأن تميز ثلاث فى الرواية يكون صلوات فقط، إمّا باعتبار أن المعهود وقوع الشّك فى الصّلاة عند السائل، فلهذا يكون المراد فى كل ثلاث صلوات، و إمّا باعتبار أن لفظ (فى) ظاهر فى الظرفية فيكون المراد وقوع الشّك (فى ثلاث) يكون ظرفا للشك، فبناء عليه و لو أنّه يقع الشّك فى الجزء، أو الفعل، أو الركعة من الصّلاة، و لكن ظرف الشّك الصّلاة، فإذا قال (فى كل ثلاث) يكون المراد كل ثلاث صلوات، لأنّ الصّلاة ظرف الشّك فأيضا يصح إتيان (كل) و يناسب ذلك، لأنّه ربما جاء بلفظ (كل) لإفادة تعميم ثلاث صلوات لكل ثلاث صلوات و عدم اختصاصه بوقوع الشّك فى صلوات خاصة.

و لكن على هذا تدلّ الرواية على أن كثرة الشّك يحصل بوقوع الشّك ثلاث مرات كل مرة فى صلاة، فبعد تحقق الشّك فى كل من ثلاث صلوات متواليات يحصل موضوعه، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۳

صلوات، فهو لا يدل على كون الضابط منحصرا به، و يمكن بإلغاء الخصوصية بأنّه كما يحصل بالشّك فى ثلاث صلوات يحصل بثلاثة شكوك فى صلاة واحدة، لعدم فرق فى نظر العرف بينهما.

ثمّ إنّه لو التزمنا بكون مفاد الروايـة هو كون محقّق كثرة الشّك وقوع الشّک فی ثلاث صـلوات، فهل يلزم فی ذلک كون الشّک واقعا فی صـلوات مختلفة، بمعنی أنّه يشک مثلا فی صـلاة الصـبح، ثمّ يشكّ شـكا فی صـلاة الظهر، ثمّ يشكّ شـكا فی صلاة العصر، فبعد ذلک يتحقّق موضوع كثرة الشک، أو لا يلزم كون وقوع شـكوک ثلاثة فی ثلاث صلوات مختلفة، بل يتحقّق بالشّک ثلاث مرّات فی ثلاث صـلوات متحدة، مثلا شک فی صـلاة الصـبح فی أنّه صـلّی ركعة واحدة أو اثنتين، ثمّ لأجل كون هذا مبطلا لها أعادها ثانيا، ثمّ شک هـذا الشّک فی الصّـلاة الثانيـة، ثمّ أعاد الثانيـة مرة ثالثـة لبطلان الثانيـة بهـذا الشک، ثمّ فی المرة الثالثـة شک هـذا الشک، فهل يتحقّق بهـذه الثلاثـة فی ثلاث صـلوات و إن كانت هذه الصـلوات صـلاة واحدة، و هی الفجر يعيدها لأجل الشّک أو لا، بل لا بدّ من وقوع الشّک فی ثلاث صلوات مختلفة كالفرض الأوّل.

[الظاهر تحقّق موضوع كثرة الشک بكل منهما]

الظـاهر تحقق موضوع كثرة السـهو بكـل منهمـا، و لاـ يلزم اختلاـف الصـلوات الثلاثـة الّتی يقع الشّک فيها، فی محققيـة موضوع كثرة الشـک، و الـدليل علی ذلـک الروايـة الأـولی من الروايات المتقدمـة الّتی ذكرناها حين ذكر الأخبار الواردة فی كثرة الشک، و هی ما رواها زرارة و أبو بصـير جميعا قالا: قلت له: الرجل يشكّ كثيرا فی صـلاته حتّی لا يدری كم صلّی و لا ما بقی عليه؟ قال: يعيد. قلت: فإنه يكثر عليه ذلک كل ما أعاد تشک. قال: يمضی فی شكه الخ.

فقوله (قلت: فإنه يكثر عليه ذلک كلما أعاد شک) يدلّ علی أنّه يشک اذا

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۴

أعاده، فهذه العبارة ظاهرة فی أنّه يشکّ فی صلاة، ثمّ يعيدها فيشک فيه، ثمّ يعيدها فيشک فيه و كل ما أعاد شک، و فی هذه الصورة (قـال: يمضـی فی شـكه) فهـذا شاهـد علی تحقق موضوع كثرة الشّک بثلاث شـكوک فی ثلاث صـلوات و إن كانت هـذه الصـلوات الثلاثة صلاة واحدة أعادها ثلاث مرات، لأجل طروّ الشّک فيها.

[لا يلزم فی تحقّق كثرة الشک وقوع الشک فی صلوات متعددة]

ثمّ إن الروايـة الثانية من الروايات المتقدمة، و هی ما رواها عمار عن أبی عبد اللّه عليه السّـلام فی الرجل يكثر عليه الوهم فی الصّـلاة، فيشک فی الركوع فلا يدری أركع أم لا، و يشک فی السجود فلا يدری أسجد أم لا؟ فقال: لا يسجد، و لا يركع، و يمضی فی صلاته حتّی يستيقن يقينا الحـديث) «۱» تـدلّ علی أنّه لا يعتبر فی محققية كثرة الشک كون وقوع شـكوک فی صـلوات متعددة، كما يحتمل كون ظاهر روايـة محمد بن أبی حمزة «۲» اعتبار ذلک، بل يكفی وقوع هذه الشّكوک الثلاثة فی صلاة مثلا يشکّ فی الركعة الأولی من صـلاة فی ركوعهـا، و فی ثانيتهـا فی ركوعها، و فی ثالثتها فی ركوعها أيضا، فبـذلک يحصل موضوع كثرة الشک، لأنّ فی رواية عمار المتقدمـة مع فرض وقوع الشک مكررا فی الركوع صـلاة، أو فی سـجودها يتحقّق كثرة الشک، لأنّ فيها (قال فيشک فی الركوع فلا يدری أركع أم لا، و يشک فی السجود فلا يدری أسجد أم لا. فقال: لا يسجد و لا يركع).

إن قلت: إن الروايـة بظاهرها تـدلّ علی تحقق موضوع كثرة الشّک بشک واحـد فی صـلاة واحـدة، و لا يعتبر تعدد الشّک فی تحققها علی خلاف ما كان مفاد رواية محمد بن أبی حمزة، و ربما يساعد العرف علی تعدد الشک.

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۱۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۱۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۵

قلت: إن الروايـة غير ظـاهرة فى ذلـك، لأنّ السائـل بعـد فرض كـثرة الوهـم أولاـ بقوله (فى الرجـل يكثر عليه الوهم فى الصّـلاة) قـال (فيشك فى الركوع الـخ) فلا يكون فرضه صورة شك واحـد، بل ربما يكون فى مقام بيان ما وقع شـكه فيه من الركوع و السـجود، لا فى مقام بيان وقوعه و فى السـجود مرة أو مرات، فمن هـذا الحيث لا ظهور للرواية حتّى يقال: بدلالتها على كفاية شك واحد فى جزء من أجزاء صلاة واحد فى تحقق كثرة الشك.

الفرع الثالث:

هل يكون كثرة الظن فى الصّـلاة مثل كثرة الشك؟ فكما أن كثرة الشّك يزيل الأحكام الثابتـة للشك الموجبة لتكليف على المكلف، كذلك كثرة الظن.

اعلم أنّه تارة يكون الشـخص كثير الظن و يكون كثرة ظنه بطرف لا يكون ضيقا عليه، بل يسهل له الأمر، مثل من يكون كثير الظن فى أنّه أتى بالأـكثر، أو على مـا يوجب صـحة صـلاته، مثلا يظن فى الأوليين بالأولى أو بالثانيـة، بحيث لو لا الظن و العمل به، كان اللازم عليه إمّـا إتيان شـىء، أو يلزم فساد صـلاته لو لا اعتبار الظن، أو إتيان صـلاة الاحتياط لو لا ظنه، مثل ما يظن فى الشّـكوك الصـحيحة بالأكثر، ففى هذه الصورة لا وجه لعدم اعتبار كثرة الظن تمسكا بالروايات الواردة فى كثرة الشك، لأنّ لسان هذه الروايات رفع الضيق و الكلفـة، و الظن فى هذه الصورة موافق لرفع الضـيق، فلا وجه للتمسك بها على عدم الاعتناء بكثرة الظن فى هذه الصورة موافق لرفع الضيق، فلا وجه للتمسك بها على عدم الاعتناء بكثرة الظن فى هذه الصورة.

و تـارة يكون كثير الظن و ظنّه يـذهب إلى ما يوجب عليه من إتيان عمل أو فساد صـلاة، مثلا صار كثير الظن فى أنّه لم يركع، أو على الأقل فى الصحيحة، فهل يمكن أن يقال: بكون هذا القسم من كثير الظن مثل كثير الشّك من حيث الحكم و

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۶

وجوب المضى أو لا؟

اعلم أن بعض الروايـات الواردة فى كثير الشّـك باعتبار ما فى ذيله بأنّه (لا تعودوا الشـيطان) يمكن أن يقال: بشـموله لكثرة الظن، لأنّ العمـل به أيضـا يوجب ذلك حتّى نحن قلنا: بأنّه فى صورة كون منشأ حصول القطع الوسواس، فلا مانع من النهى عن العمل به، و قلنا: بأن القطع المتعلّق بالأحكام الكلية لا يمكن الردع عن العمل به، للزوم التناقض لا القطع المتعلّق بالموضوع، و على كل حال هذا القسم من كثير الظن نقول بعدم اعتبار ظنّه. «۱»

الفرع الرابع:

هل الحكم بالمضـى و عـدم الاعتناء بالشّك مع كثرته يختص بما إذا لم يكن طروّ ذلك من جهة عروض عارض من خوف أو همّ أو غير ذلك ممّا يوجب اغتشاش الحواس، أو يعمّ حتّى هذه الصورة؟

منشأ عـدم الشـمول هو أن يقـال: إمّـا بانصـراف إطلاـق أخبـار الباب عمّا كان منشأه عروض عارض، و إمّا بأنّه يسـتفاد ممّا فى بعض الأخبار الواردة فى المسألة من الأمر بالمضـى، و أنّه لا تعدّدوا الشـيطان، أن الحكم يكون فى صورة كان منشأ كثرة الشّك الوسواس و إغواء الشيطان، فلا يشمل ما إذا كان لأجل عروض عارض اخر على الشخص.

الفرع الخامس:

اشارة

هل الحكم بعدم الاعتناء و المضى فى صورة كثرة يكون على

(۱)- أقول: و هل يمكن القول بانصراف أدلـة اعتبار الظن فى الصّلاة عن كثير الظن، لكون أدلته منزلـة على المتعارف، و كثير الظن خارج عن المتعارف أو لا؟ و إن قلنا بـذلك: فتكون النتيجة كون كثير الظن محكوما بالحكم الثابت للمصلّى مع قطع النظر عن الظن، لا بعدم الاعتناء مثل كثير الشك، فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۷

سبيل الجواز بمعنى أنّه كما يجوز لكثير الشّك عـدم الاعتناء بالشّك و عدم العمل الّذى يقتضـى الشّك لو لا كثرته، كذلك يجوز له العمل حتّى مع كثرة الشّك الاعتناء بالشك، كما نسب إلى بعض.

أو لا- يجوز له الاعتنـاء بشكه؟ فلو صـار المصلّى كثير الشّك فى ركوع صـلاته لا يجوز له أن يركع، و بعبارة اخرى هل يكون عـدم الاعتناء على سبيل الرخصة أو يكون على سبيل العزيمة؟

اعلم أن المصلّى تارة يشكّ كثيرا فى فعل لا تكون زيادته مبطلة (لو لم يأت بها بقصد الجزئية) كالقراءة و نظائرها، فلا يبعد أن يكون إتيانه خصوصا بعنوان الاحتياط و الرجاء بلا مانع، لأنّ مع فرض إتيانه احتياطا أو بقصد القربة المطلقة لا تصير زيادة و لا مبطلا للصّلاة.

و تـارة يشـكّ كثيرا فى فعل تكون زيادته مبطلـة كالركوع و السـجود، ففى أمثال ذلك هل يجوز الإتيان، أو لا يجوز إتيانه فى صورة كثرة الشّك فيه؟

فنقول: اعلم أنّه على ما ترى كان فى بعض روايات الباب الأمر بالمضى قال (إذا كثر عليه السهو فليمض فى صلاته) ففى الأمر بالمضى احتمالان:

الأوّل: أن يكون الأمر إرشادا بشـرطية المضـى، بمعنى أنّه يشترط مع كثرة الشك المضى فى الصّلاة، فلو لم يمض فتبطل الصّلاة بفقد شرطها و هو المضى، و هذا الاحتمال بعيد فى الغاية.

الثـانى: أن يكون الأمر هو الأمر التكليفى، فيجب المضـى تكليفا، فعلى هـذا الاحتمال لو لم يمض فقـد فعل فعلا حراما، و لكن لو أتى بالجزء أو الفعل الّذى صار

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۸

كثير الشّك فيه، لا يوجب إبطال الصّلاة. «۱»

و من جمله الشّكوك الّتى لا- اعتبـار بهـا شـك الإمام مع حفظ المأموم، و شك المأموم مع حفظ الإمام و يمكن عـدّ هـذا الشّك من جملة الشّكوك الّتى لا- اعتبـار بها، و يمكن جعلها من جملـة الشّكوك الّتى جعل لها الأمارة الّتى يعمل بها، و هى الأخـذ بما يقوله المأموم مع شكّ الإمام و بما يقوله الإمام مع شك المأموم.

[من الشكوك الّتى لا اعتبار بها شكّ الامام مع حفظ المأموم و شك المأموم مع حفظ الامام]

ثمّ اعلم أنّه ما نرى تعرضا للقدماء من الفقهاء رحمه اللّه لهذه المسألة إلا عن الشـيخ رحمه اللّه فى النهاية حيث قال (و لا سهو على من صلّى خلف الإمام يقتدى به، و كذلك لا سـهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه الخ) و قال فى المدارك و الذخيرة: إن الأصـحاب قطعوا بـأنّه لا- شك على الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس، و فى كشف الالتباس نسـبته إلى الأصـحاب و فى المفاتيـح و الرياض: لا خلاف فيه.

هذا كله بالنسبة إلى المسألة عند الأصحاب رحمه اللّه.

(۱)- أقول: قلت بحضـرة الاستاد آية اللّه العظمى مد ظله العالى فى مجلس البحث: بأنّه مع الأمر بالمضى نفهم عدم جزئية الجزء الّذى

فيه صـار كثير الشّـك فى هـذا الحـال، لأنّه مع فرض كون المكلف مأمورا بإتيان الجزء المشـكوك مثلا الركوع، فشك فيه كثيرا، فلا معنى للأمر بالمضـى فى هـذا الحـال من الشـارع إلا بإلقائه جزئيـة الركوع، لأنّه لو كان مكلفا بإتيان الركوع و يكون جزءا، كيف يأمر بالمضـى، فمن الأمر بالمضـى نكشف عدم جزئية الجزء المشكوك، فاذا كان كذلك، فلو أتى فى هذا الحال بالركوع الّذى صار كثير الشّـك فيه مثلاـ فتصير زيادة تبطل به الصّـلاة، فلأجل هـذا لا يجوز مع كثرة الشّك الإتيان به، و بعـد ذلك لو كشف خلافه و أنّه لم يـأت به فبناء على مبنى سـيدنا الاعظم مـد ظله العالى من كون الأمارات و الاصول فى ما يكون لسانه جعل الفرد للطبيعـة مجزيا نقول: بعدم وجوب إعادة الصّلاة، و بناء على قول من يقول بعدم الإجزاء فكلّ ما يقول فى ساير موارد كشف الخلاف يقول هنا أيضا، و بعد ما قلت ذلك صار مورد قبوله مد ظله، و اختاره فى يوم اللاحق، اللهم احفظه و أيده. (المقرر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۵۹

[فى ذكر الروايات المربوطة بسهو الامام و المأموم]

اشارة

و أمّا الأخبار:

الأولى:

مـا رواهـا ابن ابى عمير عن حفص بن البخترى عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (قـال: ليس على الإمـام سـهو، و لا على من خلف الإمام سهو، و ليس على السهو سهو، و لا على الإعادة إعادة). «۱»

و هل المراد من السهو هو السهو المصطلح المقارن بجهل المركب، أو السهو المقارن للشك و جهل البسيط، أو كليهما؟

الثانية:

ما رواها إبراهيم بن هاشم فى نوادره (إنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن إمام يصلى بأربع نفر أو خمس، فيسبح اثنان على أنهم صلوا ثلاثا، و يسبح ثلاثـة على أنهم صـلّوا أربعا، يقول هؤلاء: قوموا، و يقول هؤلاء: اقعـدوا، و الإمام مائل مع أحدهما أو معتدل الوهـم، فما يجب عليهم؟ قـال: ليس على الإمـام سـهو إذا حفـظ عليه من خلفه سـهوه باتفاق منهم، و ليس على من خلف الإمام سـهو إذا لم يسه الإمام، و لا سـهو فى سـهو، و ليس فى المغرب سـهو، و لا فى الفجر سـهو، و لا فى الركعتين الاولتين من كل صلاة سهو و لا سهو فى نافلة، فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه و عليهم فى الاحتياط الاعادة و الأخذ بالجزم). «۲»

و هـذه الروايـة روى الكلينى رحمه اللّه عن على بن إبراهيم عن محمـد بن عيسـى عن يونس عن رجل عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، فهما رواية واحدة، و لم يذكر فى نوادر إبراهيم بن هاشم أنّه عمن يرويها، و على ما رواها الكلينى ينقل يونس الرواية عن رجل لم

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۲۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۲۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶۰

الثالثة:

ما رواها الشّيخ باسـناده عن سـعد عن احمـد بن محمد عن موسـى بن القاسم و أبى قتادة عن على بن جعفر، و باسـناده عن محمد بن

على بن محبوب عن محمد بن الحسين عن موسى بن القاسم عن على بن جعفر عن أخيه (قال: سألته عن الرجل يصلّى خلف الإمام لا يدرى كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: لا). «۱»

الرابعة:

ما رواها هذيل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى الرجل يتكل على عدد صاحبه فى الطواف أ يجزيه عنها و عن الصبى؟ فقال: نعم، ألا ترى إنك تأتم بالإمام إذا صليت خلفه، فهو مثله). «۲»

[فى توضيح المسألة]

هـذا كله الروايات الّتى يمكن كونها مربوطـة بالمسألة و لتوضـيح المطلب نذكر لك مقدمة، و هى أن المعنون عند علماء الاسـلام من العامـة و الخاصـة، يكون مسائل ثلاث بالنسبـة إلى السـهو المساوق للجهل المركب من حيث سـجود السـهو فى الجماعة على ما ذكره الشيخ رحمه اللّه فى الخلاف «۳»:

الأولى: إذا سـها خلف من يقتـدى به تحمل الإمام عنه سـهوه، و كان وجوده كعـدمه، و فى هذه المسألة لا يكون خلاف تقريبا لا بين الخاصة و لا العامة إلا ما عن مكحول الشامى فإنّه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو.

الثانية: إذا ترك الإمام سجود السهو عامدا أو ساهيا و فيها خلاف فى الجملة.

الثالثة: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعة، أو ما زاد عليها، ثمّ سـها الإمام بقى عليه، فاذا سـلم الإمام و سـجد سـجدتى السـهو لا يلزمه أن يتبعه.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۲۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الخلاف، ج ۱، ص ۴۶۳، مسأله ۲۰۶ و ص ۲۶۴ مسأله ۲۰۸.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۱۶۱

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا بالنسبة إلى السهو المقارن للترديد و الشك، فلم أر تعرضا فى كلمات القدماء ره لهذا أى: للشك الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس إلا ما قلنا من ان الشيـخ رحمه اللّه تعرض له فى النهاية، و إن كان كلامه أيضا غير سليم عن الإشكال، لأنّ ما يستـفاد من ذيل كلامه بأنّه مع الاتفاق فى السـهو يحتاط كل منهما بالاعادة، ما وجه ذلك، و لكن له عبارة فى المبسوط «۱» يدلّ على تعرضه لهذه المسألة، و إلّا ما عن المحقق رحمه اللّه «۲» فى المعتبر فى ذيل تعرضه لمسألة سـهو المأموم و الإمام السهو المصطلح، قال كلاما يظهر منه تعرضه لهـذه المسألـة، و لكن فى غايـة الاختصار، و على كل حال يصـير الانسان متعجبا فى أنّه كيف لم يتعرض أحد من القدماء رحمه اللّه لهذه المسألة.

[فى الكلام فى اخبار الباب]

إذا عرفت ذلـك نقول: أمـا أخبار الباب فالروايـة الأولى من الروايات المتقدمـة أعنى: روايـة الحفص بن البخترى، و إن كان المحتمل كون المراد من عدم السـهو أى: سـجدة السـهو على الإمام و المأموم لاستـعمال السهو فى سجدتى السهو، و لكن لا يبعد كونها ظاهره فى السـهو أعنى: الـذهول عن الواقع، فهل المراد على هـذا مطلق السـهو، سواء كان سـهوا مساوقا مع الجهل المركب، أو سـهوا مساوقا لجهل البسيط و الشك و التردد، أو يختص بالثانى؟

فإن قلنا باختصاص السهو فيها بالسهو المساوق للترديد و الشك، فيكون مفادها عدم حكم لشك كل من الإمام و المأموم مطلقا سواء حفظ كل منهما سهو الاخر أم لا، و لا يمكن الالتزام بذلك إلا أن يقال، كما قال بعض: بأن اطلاق هذه

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۲۴.

(۲)- المعتبر، ج ۲، ص ۳۹۴- ۳۹۵.

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ۱۶۲

الرواية يقيد برواية يونس أعنى: الرواية الثانية، لأنّ فيها قيد الحكم بصورة حفظ المأموم فى شك الإمام و عدم سهو الإمام فى صورة سهو المأموم، و هذا مشكل. «۱»

و امّا الرواية الثالثة، أى: رواية على بن جعفر، فنسخ التهذيب مختلفة من حيث متنها، ففى بعضها قال: سألته عن الرجل يصلى خلف الإمام (مع الألف و اللام)- و فى بعضها إمام (بدون الألف و الام) فإن كان ما صدر هو مع اللام، فيكون المراد بحسب الظاهر أن السؤال يكون عن رجل يصلّى خلف الإمام لا يدرى كم صلّى يعنى: لا يدرى هذا الرجل كم صلّى هل عليه سهو؟ قال: لا.

[الكلام فى المستفاد من الاخبار الواردة فى الباب]

و يستفاد من وضع السؤال كون السائل فى مقام السؤال من أنّه هل تكون خصوصية للجماعة من هذا الحيث أى: حيث الشّك أم لا. فقال عليه السّلام: لا، فيكون مفاد الرواية أنّه إذا شك المأموم- سواء كان شاكّا بأحد الشّكوك مثلا شاك بين الاثنتين و الثلاث أو الثلاث و الأربع، أو غير ذلك، أو كان شاكّا بحيث لا يدرى راسا فى أنّه كم صلّى صلى ركعة أو ركعتين، أو ثلاثا، أو أربعا- فلا يعتنى بشكه، فهذه الرواية تدلّ على المسألة، لأنّ موضوعها الشّك بقرينة لفظ (لا يدرى) و فرض السائل هو السؤال عن حيث شك المأموم فى الجماعة، و أن للجماعة خصوصية أم لا.

و أيضا يستفاد من الرواية أن الرجل المأموم لا يدرى، و لكن الإمام مشتغل بعمله و بصلاته، فيستفاد من ذلك كون الإمام حافظا، و لا أقل من أن متيقّن الرواية هذه الصورة أى: صورة حفظ الإمام، ففى هذه الصورة قال (لا سهو عليه) فتدل الرواية على عدم حكم الثابت للشك مع قطع النظر عن ذلك، لمن يكون مأموما فى

---

(۱)- (أقول: لا مانع من تقييد اطلاقها بها، فافهم) (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ۱۶۳

صورة حفظ الإمام.

و كذلك إن كان الصادر من المعصوم عليه السّلام (امام) نكرة لا (الامام) لأنّ احتمال كون المراد على فرض كون الحديث (خلف إمام) هو أن قوله بعد ذلك (لا يدرى كم صلّى) أى لا يدرى الإمام كم صلّى بعيد، و ما يقال من أنّه مع تنكير لفظ (امام) يكون (لا يدرى) صفة لامام، فيكون المراد أن الإمام لا يدرى كم صلّى، فالرواية غير مربوطة بالمقام، ليس بتمام، لأنّ لفظ الحديث إن كان (مع الإمام) حيث يكون الألف و لامه للعهد الذهنى، فيكون بحكم النكرة، و على كل حال يكون المراد أنّه حال صلاته خلف امام شك هذا المأموم، لأنّ الظاهر كون السؤال راجعا إلى رجل صلّى خلف إمام و عما وقع عليه من الشك، و أنّه لا يدرى كم صلّى، فهذه الرواية أدلّ بالمقصود من الرواية الأولى، فافهم.

[الكلام فى رواية هذيل]

و أمّا الروايـة الرابعـة أعنى: روايـة هذيل، فيمكن دعوى دلالتها على أن رجوع المأموم بالامام كان أمرا مسـلما عند السائل، و لهذا قال عليه السّلام باجزاء الرجوع بصاحبته فى مقام الطواف، كما أنك ترجع إلى الإمام إذا صـليت خلفه و وقع لك الشك، نعم يستفاد من الرواية كون الرجوع فى كل من الموردين أى: مورد رجوع المأموم بالإمام، و رجوع الشـخص بصاحبه، من باب حصول الظن للشاك منهما.

و اعلم أن الرواية كما نقلنا هكذا كما أن فى نسـخة من لا يحضـره الفقيه المصححة الحاضرة عندنا، هو أن الهذيل يروى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام هكـذا (فى الرجـل يتكـل على عـدد صـاحبته فى الطواف، يجزيه عنهـا و عن الصبى؟ فقـال: نعم، ألا ترى إنك تأتم بالإمام إذا صـليت خلفه فهو مثله) فليس الراوى أبى هذيل كما فى الوسائل، لأنّ المسـمّى بالهذيل على ما تتبعنا يكون نفرين: أحدهما الهذيل بن حيان،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶۴

و الاـخر الهـذيل بن صدقـة، و لا يرى توثيق فى حقهما، و لكن حيث إن الراوى عنه فى هـذه الروايـة هو ابن مسـكان، فلا يبعـد كفاية ذلك فى توثيقه لأنّ ابن مسـكان روى عنه، ثمّ ان بعـد لفظ (عدد) فى متن الرواية يكون لفظ (صاحبته) لا (صاحبه) كما فى الوسائل، و كـذلك بعد (صاحبته) يكون (الطواف) لا (الصلوات) كما فى الوسائل، لأنّه أمّا أولا لأنّ فى النسـخة المصـححة من الفقيه كما قلنا يكون (الطواف) و ثانيـا فى فهرست الوسائـل عنون هـذا الباب الّـذى فيه هـذه الروايـة و هو الباب ۲۴ من أبواب الخلـل، قـال فى ذيل الفهرست (و جواز الاعتمـاد على الغير فى عـدد الطواف) و لاـ يكون فى البـاب غير هـذا روايـة مربوطـة بالطواف، و ثالثا ذكر صاحب الوسائـل هـذه الروايـة فى الباب ۶۶ مـن أبـواب الطـواف و نقـل (فى الطـواف) لاـ فى (الصـلوات) فهـذا كله دليـل على أن اللفـظ هو (الطواف).

إذا عرفت ذلـك نقول: إن متنهـا لاـ يخلو عن الإشـكال باعتبـار قوله (يجزيه عنها و عن الصبى) فما المراد من قوله و (عن الصبى) لأنّ السؤال يكون عن الرجـل يتكـل بقول صاحبته أى المرأة الّتى تصاحبه فى الطواف، و ليس سؤال عن الصبى فى البين فلا بـد من حمل قوله (و عن الصبى) إلى أنّه هل يجزيه أى: الرجل الاتكال و الاعتماد و السؤال عن صاحبتها و عن الصبى، يعنى يعتمـد على صاحبته و على الصبى فى عدد الطواف، ثمّ بعد ما سئل أجاب عليه السّلام (نعم ألا ترى إنك تأتم بالإمام إذا صـليت خلفه فهو مثله) يعنى كما أنك فى مقام الشّك حال الجماعـة تعتمـد على الإمام، فهو أى هـذا الرجل مثله أى: مثل من يأتم خلف الإمام من هـذا الحيث، و بعد اللتيـا و الّتى لاـ يبعـد كون مفـاد ذيل الروايـة أن رجوع المأموم بالإمام فى مقام الشّك فى الجملـة كان أمرا مفروغا عنه، و لهـذا تشـبه المعصوم عليه السّلام مورد الشّك فى الطواف به، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶۵

و أمّـا الروايـة الثانيـة أعنى: مرسلـة يونس، فهى تـدلّ على حكم شك كل من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر و إن لم يكن ذيله و هو قوله (فاذا اختلف الإمام من خلفه فعليه و عليهم فى الاحتياط الإعادة و الأخذ بالجزم)، لأنّه لو لم يجز فى صورة الاختلاف الرجوع، فلا بدّ من عمل الشّك لا الإعادة مطلقا، فهى بذيلها مخالف مع هذا، فافهم.

و قـد ظهر لك أن المسـتفاد من الرواية الثالثة و الرابعة على تقدير دلالتها، هو رجوع المأموم فى الشّك بالإمام، و من الرواية الأولى و الثانية حكم كل من الإمام و المأموم.

هذا كله فى روايات الباب و مفادها.

[فى ذكر بعض الفروع فى ما نحن فيه]

اشارة

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى فروع:

الفرع الأوّل:

هل الحكم برجوع كل من الإمام و المأموم بالآخر، يكون فى مورد يحصل الظن لأحدهما من قول الآخر، فلو شك أحدهما و يكون الآخر حافظا، و لكن لا- يحصل الظن للشاك من قول الآخر الحافظ، لا يعتبر قوله له و لا يرجع إليه، أولا يختص بصورة حصول الظن من قول الحافظ منهما للشاك منهما؟

قد يقال: بأن مقتضى الرواية الرابعة أى رواية الهذيل، هو اعتبار قول الإمام من باب حصول الظن منه لا مطلقا، لأنّ سياقها من اعتبار قول المصاحب فى الطواف، فى صورة شك الرجل فى الطواف، و تنظير هذا المورد بصورة رجوع من يأتّم خلف الإمام بالإمام، يدلّ على أنّه كما أنّ الظن الحاصل من قول الإمام حجة للمأموم، كذلك حجة للرجل قول صاحبته فى الطواف، و لكن مع ذلك لا وجه لتخصيص الحكم بصورة حصول الظن، لإطلاق سائر الأخبار من رجوع الشاك

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶۶

إلى الحافظ مطلقا سواء حصل الظن له أم لا. «۱»

الفرع الثانى:

هل يكون خصوصية للحافظ منهما، الّذى هو المرجع عند شك الآخر، من حيث الرجولية و البلوغ و غير هما، مثلا يعتبر أن يكون الحافظ رجلا أو بالغا، فلا يكفى قول غير الرجل و لا الصبى حتّى بناء على مشروعية عبادته، أولا يعتبر ذلك؟

اعلم أن إطلاق الروايات يشمل كل من يكون حافظا من الإمام و المأموم لشك الآخر، سواء كان الشاك أو الحافظ رجلا أو امرأة، أو بالغا أو صبيا مميزا، لعدم اختصاص فى لسان الدليل بأحد من الرجل و المرأة و البالغ و الصبى المميز بناء على شرعية عبادته، فافهم.

الفرع الثالث:

لا إشكال فى أن الشاك منهما يرجع إلى الحافظ القاطع منهما، و هذا هو المتقين من الأدلة، و هل يرجع الظان إلى القاطع أم لا، مثلا يكون أحد من الإمام أو المأموم ظانّا بأنّه صلّى ثلاثا و الآخر قاطع بأنّه صلّى أربعا، فهل يرجع هذا الظان إلى القاطع أم لا؟

اعلم أنّه لا وجه لرجوع الظان بالقاطع، لأنّ أخبار الباب ناظرة إلى السهو المساوق للترديد و الشك، و الظان له أحكام أخر، فليس هو شاك حتّى يرجع إلى

---

(۱)- أقول: و لكن لا- يبعد اختصاص مرجعية أحد من الإمام و المأموم للاخر بما إذا حصل الظن، أمّا أولا فلأنه لو أفادت الرواية الرابعة على ما أفاد مد ظله العالى الاختصاص، فيقيد بهاساير الأخبار على فرض إطلاقها، و ثانيا مع فرض حصول الظن غالبا من الحافظ بحسب المتعارف، فالإطلاقات إن كانت فتنزّل على المتعارف، و هو صورة حصول الظن للشاك.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶۷

القاطع فى شكه. «۱»

الفرع الرابع:

هل يرجع الشاك من كل من الإمام و المأموم بالآخر إذا كان حفظه ناقصا لا تامّا أى لا يكون فى مقام الحفظ قاطعا، بل يكون ظانّا، و بعبارة اخرى هل يرجع الشاك منهما إلى الظان منهما أم لا؟

اعلم أنّه يرجع الشاك منهما إلى الظان منهما، لأنّه قال فى رواية زرارة بعد أنّه يرجع الإمام إلى المأموم (إذا حفظ عليه سهوه) و المراد من حفظ سهوه هو أن الحافظ يشتغل بإتمام العمل على طبق حفظه، و حفظه هذا يوجب له العمل بوظيفة يعملها من الإتيان، أو عدم الإتيان و الشاك يرجع إليه فى حفظه و يعمل بوظيفته و من المعلوم أن الحافظ تارة يقطع، فيعمل بما يعمل فى صلاته، و تارة ظان، فهو مع ظنه حيث يكون له وظيفة باعتبار ظنه يعمل بوظيفته، و لا يكون متحيرا و شاكا، فهو باعتبار حجية ظنّه حافظ لسهوه، فالحفظ أعم من أن يكون حفظا تامّا أعنى: قاطعا، و من أن يكون حفظا ناقصا أعنى: ظانا، و بعد كونه فى كلا الصورتين حافظا، فيرجع إليه الشاك، لأنّه مأمور بالرجوع به إذا حفظ عليه سهوه، و على الفرض يكون الظان حافظا كالقاطع، فيرجع الشاك منهما إلى الظان، كما يرجع إلى القاطع منهما.

الفرع الخامس:

إذا كان كل من الإمام و المأموم شاكّا بشكين، و لكن تكون:

بين الشكين رابطة فهل يصح رجوع كل منهما إلى الآخر فى ما هو حافظ له أم لا؟

مثلا إذا شك الإمام بين الثلاث و الاربع، و المأموم بين الاثنتين و الثلاث، فهل يرجع

---

(۱)- أقول: نعم، لو لم نقل باعتبار الظن فى أفعال الصّلاة، أو فى الأولتين، فيكون الظان فيهما بحكم الشاك، و لا يبعد لزوم رجوعه إلى الاخر فى الجماعة، بمعنى أنّه يرجع هذا القسم من الظان بالقاطع. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶۸

كل منهما إلى الآخر فى نفى ما يكون مقطوعا بعدمه فينفى الإمام احتمال الأربع بقطع المأموم بعدم الأربع لأنّه شاك بين الاثنتين و الثلاث، فيقطع عدم إتيان الأربع، و كذلك ينفى المأموم احتمال الاثنتين بقطع الإمام، لأنّ الإمام بعد كونه شاكا بين الثلاث و الأربع فهو قاطع باتيان الاثنتين فيرجع إليه المأموم بما ينفى الإمام، و تكون النتيجة انّهما يبنيان على الثلاث فى المثال المذكور، لأنّ الإمام الشاك لا بدّ من رجوعه إلى المأموم الحافظ و المأموم بعد كونه شاكّا بين الاثنتين و الثلاث متيقن بعدم إتيانه الرابعة، فهو حافظ بعدم إتيانها فيرجع الإمام الشاك به و يبنى على الثلاث و كذلك حيث أن المأموم شاك بين الاثنتين و الثلاث فيرجع إلى الإمام فى حفظه، لأنّ الإمام بعد كونه شاكّا بين الثلاث و الأربع فهو متيقن فى إتيان الثالثة فهو حافظ فى ذلك، فيرجع المأموم إليه و يبنى على الثلاث، فهل يصح ذلك أم لا؟

اعلم انّه يظهر لك بعد التوجّه بما قلنا فى ما هو المراد من الحفظ فى قوله (إذا حفظ عليه المأموم الخ) من أن المراد من الحفظ هو الحفظ الّذى يمكن الحافظ مع قطع النظر عن رجوعه إلى الآخر العمل على طبق حفظه، و لا يكون مرددا و معطلا، كما ترى فى القاطع و الظان، فهما حافظان، و معنى كونهما حافظين هو انّهما يعملان بما حفظا بلا انتظار شىء و فى هذا الفرع ليس كذلك، لأنّهما على الفرض شاكّان، فهما مع كونهما متيقنين و قاطعين من حيث، و لكن مع ذلك حيث يكونان فعلا شاكين فلا يمكن لهما العمل على طبق حفظهما، فلا يكون أحدهما حافظا لأمر يعمل على طبق حفظه حتى يرجع الآخر إليه، فالإمام الشاك بين الثلاث و الأربع مع كونه متيقنا بالثلاث، و لكن لأجل شكه لا يمكن له العمل على طبق قطعه، و لهذا لا يمكن له البناء على الثلاث و كذلك المأموم الشاك بين الاثنتين و الثلاث.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۶۹

إن قلت: إنّه فى مفروض الكلام إذا شك كل منهما فيكون كل منهما بعد الرجوع إلى الآخر حافظا بحيث يعمل على طبق حفظه، فيرجع المأموم مثلا إلى الإمام و بعد الرجوع يعمل المأموم على طبق ما تيقن الإمام و، كذلك الإمام يرجع إلى المأموم و يعمل على طبق يقين المأموم، فهما بعد الرجوع يعملان عملا على طبق حفظ الاخر، فيصدق عليهما انّهما حافظان لسهو الاخر.

أقول: إن هذا يوجب الدور لأنّ حفظ الإمام على الفرض يتوقف على رجوعه إلى المأموم، و رجوعه إلى المأموم لا يصح إلّا مع كونه حافظا و لا يكون هو حافظا إلا بعد رجوعه بالإمام، فيتوقف حفظ كل منهما على الآخر، و هذا دور، فقد ظهر لك أنّه فى ما نحن فيه لا يجوز رجوع كل من الإمام و المأموم إلى الآخر.

الفرع السادس:

إذا شك الإمام و شك بعض المأمومين بعين ما شك الإمام، و بعض اخر منهم حافظون لشكه و شكهم، مثلا يصلى الإمام بأربع نفر، فشك الإمام بين الثلاث و الأربع و نفران من المامومين شكّا أيضا بين الثلاث و الأربع، و نفران منهم حافظان للشك و يعلمان مثلا بأن ما بيد الإمام و المأمومين هى الركعة الثالثة، فيقع الكلام أولا فى أنّه هل يرجع الإمام إلى بعض المامومين الحافظ للسهو أو لا؟

و ثانيا على فرض جواز رجوعه إلى الحافظ منهم، هل يصح لبعض الآخر من المأمومين الشاك مثل الإمام بين الثلاث و الأربع أن يرجع إلى الإمام فى هذا الشّك أم لا؟

أمّا الكلام فى الأوّل و هو رجوع الإمام إلى الحافظ من المأمومين، فنقول: إنّه يرجع إليهم، لأنّه لو فرض أنّه كان المأموم منحصرا بواحد من النفرين الحافظين لسهو الإمام و لا يكون لهذا الإمام مأموم غيره، فيكون هذا المأموم هو المرجع له،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۰

و لا سهو للإمام معه، فهكذا مع وجود غيره أيضا يؤثر هذا المأموم أثره من أنّه يرجع إليه و إن كان بعض الاخر من المأمومين شاكا، فمجرد وجود الحافظ للسهو فى المأمومين يكفى لرجوع الإمام إليه، فلا سهو للإمام فى الفرض مع حفظ بعض المأمومين.

ان قلت: إن رواية يونس تدلّ على أن رجوعه إليهم يكون فى صورة اتفاق المأمومين، لأنّه قال فيها (باتفاق منهم) و مع كون بعض المأمومين شاكا، لا اتفاق لهم حتّى يرجع الإمام فى صورة شكه إليهم.

نقول: بأنّه غير معلوم كون متن الحديث (باتفاق منهم) لأنّ فى بعض النسخ يكون عوض (باتفاق) (باتقان منهم) فلا يعلم من هذه الرواية اعتبار اتفاقهم فى الحفظ لسهو الإمام. «۱»

---

(۱)- أقول: مضافا إلى أنّه إن كان متن الحديث (باتفاق) يكون الاتفاق مقابل (فى اختلافهم) كما فرض فى ذيل الرواية، فمعناه كونهم غير مختلفين فى الحفظ، فيكون المراد أنّه إذا اتفقوا بمعنى: أنّهم لا يختلفوا فى الحفظ بأن يقول بعضهم: بأن الإمام فى ركعة فلانية مثلا و بعض الاخر بأنه فى ركعة اخرى، فاذا كان بعضهم شاكّا مثل الإمام، فلا يكون لهم نظر، فلا يعدون مخالفا لبعض الآخر حتّى يقال: إن بينهم الخلاف، نعم لو اعتبرنا الاتفاق فليس فى ما نحن فيه اتفاق لهم فى الحفظ.

و أمّا ما أفاد مد ظله فى وجه رجوع الإمام فى هذا الفرض إلى بعض المأمومين من أنّه لو كان المأموم منحصرا بواحد من البعض الحافظ فى فرض الكلام، يصح رجوع الإمام، فكذلك يجوز فى المقام أيضا لأنّ موضوع الرجوع موجود، لأنّه كان فى صورة واحدة المأموم مقوما الرجوع به، فكذلك مع زيادة بعض اخر من المأمومين يصح الرجوع و إن كان بعض اخر شاكا، فليس كلامه مد ظله بتمام بنظرى القاصر، لأنّ مع واحدة المأموم و فرض حفظه فالمقوم لرجوع الإمام.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۱

هذا تمام الكلام فى جواز رجوع الإمام فى هذا الفرض إلى بعض المأمومين و عدمه.

و امّا الكلام فى الثانى أعنى: لو فرضنا أن الإمام فى هذا الفرع رجع إلى من هو حافظ لسهو الإمام من المأمومين، فهل يرجع بعض اخر من المأمومين الشاك مثل الإمام- بعد رجوع الإمام إلى البعض الحافظ لسهوه- إلى الإمام فكما أن الإمام مثلا فى الشّک بين الثلاث و الأربع رجع إلى الحافظين من المأمومين على الثلاث باعتبار أنهم يقولون أن ما بيدک الثالثة، فهل يرجع المأمومين الشاكين إلى الإمام فيبنون على الثلاث أيضا أم لا؟ «۱»

فى السهو هو هذا الواحد، و أمّا إذا كان أكثر فكل منهم مقوم لموضوع الرجوع، فمع شک بعضهم لا يكون الموضوع محقّقا، إلا أن يقال: بكفاية صرف وجود حافظ بين المأمومين، و هو ما قلنا من عدم لزوم اتفاقهم، بل يكفى عدم وجود مخالف لما يحفظه البعض من سهو الإمام، فتأمّل و على كل حال جواز رجوع الإمام فى هذا الفرض إلى بعض المامومين الحافظ لسهو الإمام مشكل. (المقرر)

(۱)- أقول: قلت بحضرته مد ظله العالى إجمالا: بأنّه لو فرضنا جواز رجوع الإمام فى الفرض إلى الحافظ من المأمومين فنقول: بأنّه لو قلنا بأن كلا من الإمام و المأموم يرجعان إلى الآخر إذا حصل للشاک منهما الظن من قول الآخر كما يشعر أو يدل على ذلک رواية الهذيل، ففى المقام بعد رجوع الإمام إلى الحافظ من المأمومين إن لم يحصل له الظن، فلا يمكن له البناء على قولهم حتّى يقال: إن الشاک منهم يرجع إليه، لأنّ اعتبار قولهم له يكون فى صورة حصول الظن من قولهم له، و إن حصل له الظن فيصح للشاک من المأمومين الرجوع إليه، لأنّه كما أفاد مد ظله يكون المراد من قوله (إذا حفظ) هو الحفظ الّذى يصح للحافظ العمل و البناء على طبق حفظه قطعا كان أو ظنّا، و فى الفرض يكون هذا الإمام حافظا بعد رجوعه إلى الحافظ من المأمومين، لأنّه حصل له الظن، و يعمل على طبق هذا الظن، و إن قلنا: بأنّه يرجع كل منهما إلى الآخر الحافظ.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۲

فصل: [فى توضيح (لا سهو فى سهو) او (و لا على السهو سهو)]

اشارة

ورد فى بعض الروايات أعنى: فى رواية حفص بن البخترى المتقدمة، «۱» و رواية يونس المتقدمة، «۲» أنّه (و لا على السهو سهو) و (لا سهو فى سهو) «۳»، و ما نرى تفسيرا و بيانا من القدماء رحمه اللّه لهذه الجملة، و اكتفى فى مقام النقل و الفتوى بنقل عين ما روى عن المعصوم عليه السّلام و هو (لا سهو فى سهو) و لكن العلّامة فى المنتهى على ما حكى ذكر قوله (سهو فى سهو) و قال فى مقام بيان المراد من هذه الفقرة من الرواية: بأن المراد أنّه لا سهو فى الاحتياط الّذى يوجبه السهو، كمن شک بين الاثنتين و الأربع فإنه يصلّى ركعتين احتياطا، فلو سها فيهما و لم يدر صلّى واحدة أم ثنتين لم يلتفت إلى ذلک، ثمّ بعده يظهر من بعض المتاخرين مثل بعض شراح المتون بيانات و احتمالات فى هذه الجملة بعد حمل السهو فيها على التجوز، من جهة كثرة استعمال السهو فى الشّک فى الأخبار.

[المراد من جملة (لا سهو فى سهو) ما هو]

منها أن المراد من قوله (لا سهو فى سهو) اى: لا سهو فى موجب السهو بالكسر.

و منها أنّه (لا سهو فى سهو) أى: لا سهو فى موجب السهو بالفتح و غير ذلک.

لسهو الشاک، سواء حصل الظن للشاک منهما من قول الحافظ للسهو أم لا، فیصح فی مفروض الکلام رجوع المأموم الشاک إلی الإمام الشاک الّذی رجع إلی الحافظ من المأمومین فی صورة حصول الظن له من قول الحافظین للسهو، لأنّ مع حصول الظن له یعمل علی ظنه، فهو أیضا حافظ باعتبار ما قلنا فی المراد من الحفظ، فتأمّل. (قلت ما قلت و لم یقل مد ظله العالی شیء و تمّ البحث، و فی یوم اللاحق عطف عنان الکلام إلی مسئلة اخری) (المقرّر).

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۲۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الروایة ۸ من الباب ۲۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۲۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۳

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه کما تلونا لک فی أوّل الخلل، و فی بعض المباحث الراجعة إلی الخلل أن السهو عبارة عن غروب الواقع عن نظر الشخص و غفلة الشخص عما هو الواقع، سواء کان هذا السهو و الغافلة عن الواقع مقارنا مع الجهل المرکب، و اعتقاد الشخص علی خلاف الواقع، أو کان مقارنا مع الجهل البسیط المساوق للشک و التردید، ففی کل منهما یکون المنشأ فی الغافلة عن الواقع هو السهو، ففی القسم الأوّل أی: فی السهو المساوق للجهل المرکب، یکون السهو فی الصّلاة سببا لفعل ما ینبغی ترکه، أو ترک ما ینبغی فعله، لاعتقاده علی خلاف ما هو الواقع، و لجهله المرکب، فالساهی فی هذه الصورة غیر ملتفت بسهوه، و لکن بعد ذهاب سهوه یتوجه أن سهوه السابق صار سببا لفعل ما لا یجوز فعله، أو لترک ما یلزم فعله.

و أمّا الساهی فی صورة کون سهوه مقارنا لجهل البسیط، فهو فی حال سهوه یکون ملتفتا بسهوه و ذهوله عن الواقع، و لهذا یشکّ فی ما هو الواقع، فمن هذا الحیث فرق بین السهوین، و کذلک فرق بینهما من حیث أن الاحکام الثابتة فی للسهو یکون لخصوص السهو المقارن للشک من البناء علی الأکثر، أو سجدة السهو فی الشّک بین الأربع و الخمس، و البطلان و غیر ذلک، فهذه الاحکام أحکام ثابتة للسهو أی:

للشک، فاذا سها المصلّی و شک بین الاثنتین و الثلاث یبنی علی الثلاث و یأتی برکعة مفصولة، فهذا الحکم حکم مترتب علی السهو المقارن للشک، و أمّا فی السهو المصطلح أی: السهو المقارن للجهل المرکب، فکل حکم یکون فی مورده، و بعد توجهه بسهوه فی الآن الثانی، فهو حکم مترتب علی نفس إتیانه بما لا ینبغی إتیانه، أو علی ترک ما ینبغی فعله، فالحکم بوجوب سجدتی السهو فی صورة ترک السجدة

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۴

الواحدة أو التشهّد نسیانا، أو غیر ذلک، فهو حکم مترتب علی عدم إتیانهما، لا حکم مترتب علی سهو هما.

[فی ذکر الامور مربوطة بما نحن فیه]

اشارة

و بعبارة اخری السهو المساوق للجهل المرکب لیس موضوعا لأحکام فی الصّلاة، بخلاف السهو المساوق للشک و التردید، إذا عرفت ذلک کله یظهر لک أمران:

الامر الأوّل:

أن المراد هنا من قوله (لا سهو فی سهو) أو (لا سهو علی السهو) هو أنّه لا سهو فی ما یوجبه السهو، و ما یوجبه السهو علی ما عرفت،

ليس إلا السهو المقارن للشك، لأنّه كما قلنا، ليس للسهو المساوق للجهل المركب حكما متفرعا عليه، و عارضا على المصلّى بعنوان السهو بحيث كان هذا القسم من السهو موجبا له، بل كل حكم ثبت للمصلى فى صورة طروّ هذا القسم من السهو له، فهذا الحكم حكم متفرع على ترك ما ينبغى فعله، أو فعل ما ينبغى تركه من ترك جزء أو شرط مثلا ايجاد مانع، فكل حكم ثبت و طرأ للمصلى بعنوان السهو يكون فى السهو المقارن للشك من وجوب الإعادة أو البناء على الأكثر و غير ذلك.

فاذا كان كذلك، فنقول: بأنّه يكون المراد من قوله (لا سهو فى سهو) أو (و لا على السهو سهو) أنّه لا شك فى ما يوجبه الشك، و مورد ذلك يكون صلاة الاحتياط الواجب على المكلف باعتبار طروّ الشّك له، و سجدتى السهو فى الشّك بين الأربع و الخمس، فانهما وجبا و طرأ للمصلى باعتبار شكه، فالشك صار علة للبناء على الأكثر و إتيان ركعة المحتملة عدم إتيانها مفصولة، و كذلك سجدتى السهو فى بين الأربع و الخمس، فيكون المراد أنّه لا شك فيهما، بل يبنى على الاكثر فى صلاة الاحتياط، و فى سجدتى السهو فى هذا المورد، فظهر لك فى الأمر الأوّل ان المراد من

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۵

(لا سهو فى سهو) هو عدم الشّك فى ما يوجبه الشك، و هو صلاة الاحتياط، و سجدتى السهو فى الشّك بين الأربع و الخمس.

الأمر الثانى:

أنّه قد ظهر لك ممّا مرّ من أن السهو هو غروب الواقع و ذهوله، سواء كان هذا السهو مساوقا للجهل المركب، و هو السهو المصطلح عند الفقهاء رحمه اللّه و سواء كان هذا السهو مساوقا للجهل البسيط و الشك و الترديد، فاستعمال السهو فى الشك ليس مجازا كما تخيله بعض، كما ترى، فصاروا فى مقام حمل السهو فى بعض الأخبار على الشّك إلى أنّه تجوز و مصححه هو كثرة استعمال السهو فى الشّك فى الأخبار، لأنّه على ما قلنا يكون الشّك قسما من السهو، لأنّ السهو و ذهول الواقع كما يصير سببا للجهل المركب و اعتقاد خلاف الواقع كذلك يصير سببا للجهل البسيط و الشك، فليس استعمال السهو فى الشّك استعمالا مجازيا، و ليس وجه حمل السهو فى قوله (لا سهو فى سهو) فى الشّك من باب كثرة استعمال السهو فى الشّك فى الأخبار بل منشأه ما قلنا من أن السهو الّذى يكون منشأ لطرو الأحكام، هو السهو المساوق للشك و الترديد فقط، لا السهو المصطلح المقارن للجهل المركب، فلاجل هذا حيث أن الرواية تكون فى مقام نفى السهو عن السهو، فيكون فى مقام نفى حكم الثابت للسهو، و ليس حكم ثابت الا للسهو المساوق للشك (فافهم، فان هذا من لطائف الكلمات).

ثمّ إن فى المقام إشكالا يرى تعرضه فى بعض الكلمات نتعرض له و لجوابه.

أمّا الإشكال فهو أنّه على ما ترى من جملة ما فى رواية حفص بن البخترى المتقدمة قوله (قال: ليس على الإمام سهو، و لا على من خلف الإمام سهو، و لا على السهو سهو، و لا على الإعادة إعادة) و قال فى مرسلة يونس المتقدمة (ليس على

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۶

الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم، و ليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، و لا سهو فى سهو، و ليس فى المغرب سهو، و لا فى الفجر سهو، و لا فى الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو، و لا سهو فى نافله الخ) فترى أن المعصوم عليه السّلام جعل (لا سهو فى سهو) أو (و لا على السهو سهو) فى عداد امور أخر كلّها مدخول لفظ (لا) أو (ليس) و بعد كون النفى الوارد على الامور المذكورة فى رواية حفص بن البخترى نفى لحكم الشّك و اثبات حكم خاص له من رجوع المأموم إلى الإمام مثلا فى قوله (ليس على المأموم سهو) و رجوع الإمام إلى المأموم فى قوله (ليس على الإمام سهو) فكيف تقول: بأن قوله (و لا على السهو سهو) على نفى الشّك عن صلاة الاحتياط مثلا و أنّه يبنى على الأكثر فيها، مع كون سياق (ليس على الإمام سهو) مع (و لا على السهو سهو) واحدا.

[عمدة الاشکال یکون فی مرسلة یونس]

اشارة

و عمدة الإشکال یکون فی مرسلة یونس، فان المنفیات فیها مختلفة، فبعضها نفی السهو عنه، و یکون حکمه مع النفی بطلان الصّلاة، و هو الشّک فی الفجر و المغرب و الأولتین من کل صلاة، و بعضها نفی السهو عنه و مع ذلک یقولون فیه: بالتخییر بین البناء علی الأقل و الأکثر و هو الشّک فی النافلة، فمع کون الامور الّتی قال بعدم السهو فیها، مختلفة من حیث الحکم، لأنّ حکم بعضها البطلان و حکم بعضها الصحة و الرجوع إلی الغیر، فلم تقولون: بأن المراد من نفی السهو عن السهو فی قوله (و لا سهو فی سهو) هو صحة صلاة الاحتیاط مع الشّک فیها، و البناء علی ما یکون نافعا للمصلّی، مثلا إن کانت صلاة الاحتیاط رکعة واجبة و شک فی أنّه صلّی واحدة أو اثنتین فیبنی علی أنّه صلّی واحدة، و إن کانت وظیفته بحسب شکه رکعتین و شک فی أنّه صلّی واحدة أو اثنتین یبنی علی أنّه صلّی اثنتین، مع أنّه لیس فی الروایة إلا

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۷

نفی السهو.

و بعد ما یکون النفی الوارد فی هذه الروایة مختلفا ففی بعضه تبطل الصّلاة مثل (و لا فی الفجر سهو) و فی بعض تصح الصّلاة مع الشک، فما الوجه فی حمل نفی السهو فی (لا سهو فی سهو) علی صحة الموجب للسهو أعنی: صلاة الاحتیاط، أو سجدتی السهو الموجب فی الشّک بین الأربع و الخمس.

فعلی هذا یکون هذه الفقرة مجملة، و لا وجه لحملها علی عدم الشّک و صحة السهو فیه، و البناء علی ما یکون بنفع المصلّی، بل لا بدّ من أن یقال: بأن فی کل منها هو حکم البناء علی الأکثر، و أن هذا الحکم لیس فی هذا الموارد، و أمّا أن حکمها الصحة أو الفساد فی فرض عدم کون حکم البناء علی الأکثر، فلا یستفاد من الروایة، بل لا بدّ لفهم ما هو الوظیفة فیها إلی دلیل اخر.

[فی ذکر الجواب عن الاشکال]

أمّا الجواب فنقول بعونه تعالی: بأن فی الموارد الّتی نفی السهو فیها، یکون الحکم و الوظیفة معلوما باعتبار دلالة نفس هذا الدلیل الّذی نفی فیه السهو عنه، أو بدلیل اخر، مثلا فی کثیر السهو، فالحکم الثابت للسهو أی للشک منفی مع کثرة الشک، و لکن عیّن فی أدلته تکلیف کثیر الشّک و أنّه یمضی فی صلاته، و کذلک فی الرکعتین الاولتین و الفجر و المغرب، فان السهو فیها منفی بمقتضی مرسلة یونس، و لکن الوظیفة فی صورة السهو، أعنی: الشّک فیها عیّن الشارع فی روایات اخری بأنه یعید الصّلاة فیها و أنّ فرض اللّه لا تحتملان السهو، و لا بدّ من إعادة الصّلاة فی صورة الشّک فیهما، و کذلک فی شک الإمام و المأموم فنفی السهو عنهما، و لکن عیّن تکلیفهما بالرجوع کل منهما إلی الآخر مع حفظ الآخر سهوه، و کذلک فی النافلة فإن فیها و إن لم یکن دلیل فی البین إلا قوله (و لا سهو فی نافلة) و لکن من المعلوم أن أمر

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۸

النافلة لیس أضیق من الفریضة، فبعد کون البناء علی الأکثر فی النافلة مع الاحتیاط، فلا بدّ و أن یکون المراد عن عدم السهو فیها عدم حکم للشک فیها، فقهرا یکون نتیجته خیار المصلّی فیها بین البناء علی الأقل و الأکثر. «۱»

[فی المراد من قوله (لا فی سهو)]

فيبقى الكلام- بعد معلومية حكم كل من شك كثير الشك، و شك كل من الإمام و المأموم، و الشك فى الفجر و المغرب و الأولتين من كل صلاة، و الشك فى النافلة- فى هذه الفقرة من الرواية و هى قوله (لا سهو فى سهو) أو (لا على السهو سهو) فهل نقول: بأن هذه الفقرة من حيث اقترانها بامور يكون الحكم فيها مختلفا، من حيث الصحة و الفساد، مع نفى السهو عنها لا تفيد إلا نفى الحكم الثابت للسهو المقارن للشك من البناء على الأكثر كما أنّ ساير الفقرات، لو كنا و هذه الرواية لا تفيد إلّا نفى الحكم الثابت للسهو المقارن للشك من البناء على الأكثر. و أمّا بعد نفى هذا الحكم ما هو الحكم و التكليف فى السهو فى السهو، و ساير الامور المنفية عنه السهو، هل البطلان و إعادة الصّلاة، أو الصحة، فليست الرواية و هذه الفقرات متعرضة له، بل لا بدّ من فهم ذلك من دليل اخر، أو نقول: بأن مفاد (لا سهو فى السهو) هو صحة موجب السهو، و أن المصلّى تكون وظيفته البناء فيه على ما ينفعه؟

اعلم أنّه بعد ما قلنا لك سابقا من أن لفظ السهو كما يشمل السهو المساوق للجهل المركب، كذلك يشمل السهو المقارن للجهل البسيط و الشك و الترديد، لأنّ فى

---

(۱)- أقول: ما أفاد مد ظله العالى من أنّه لا يمكن الالتزام بالفساد فى النافلة إذا شك فيها بمقتضى قوله (لا سهو فى نافلة) تمام، و لكن لم أفهم وجه تخيير المصلّى فيها بين الأقل و الأكثر، فإن كان قوله (و لا سهو فى نافلة) دال على عدم الفساد بالشك، فلا بدّ من البناء فيها على الأقل لاستصحاب عدم إتيان الركعة الثانية، فتأمّل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۷۹

كلا القسمين يكون المنشأ للترك أو الفعل أو للشك، ذهول الواقع، و بعد ذلك تعرف أن مصحح إطلاق السهو على ما يوجبه السهو، هو كون وجوب ذلك لأجل السهو أى:

الشك فى الصّلاة، فقوله (لا سهو فى سهو) يكون معناه أنّه لا يكون السهو المقارن للشك و علة للشك فى السهو أى: فى ما يوجبه السهو الّذى يكون علّة للشك، و ليس حمل السهو على الشّك من باب استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، كما قلنا، بل يكون استعمالا حقيقيا، و وجه حملنا السهو فى هذه الفقرة على السهو المسبّب للشك، هو ما قلنا من أن هذا القسم من السهو يوجب بعض الاحكام، و ليس السهو المصطلح بما هو سهو موجبا لأحكام، فمن كل ذلك يظهر لك أن المراد من هذه الفقرة هو ما قلنا من أنّه لا يكون السهو المقارن للشك فى ما يوجبه السهو المقارن للشك، و ما أوجبه هذا القسم من السهو، هو صلاة الاحتياط و سجدتى السهو فى الشّك بين الأربع و الخمس.

فاذا عرفت ذلك نقول: بأنّه بعد كون المستفاد من الروايات هو كون الركعتين الأولتين فرض اللّه و هما لا تحتملان السهو و الأخيرتان فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و هما تحتملان السهو، و يكون البناء فيهما بحسب ما شرّع فيهما على الأكثر و تدارك نقص المحتمل فيهما مفصولة، حتّى لو كانت الصّلاة ناقصة يتدارك بما يأتى به مفصولة، و لو لم تكن ناقصة تصير المفصولة نافلة، و وجه جعل ما يتدارك به النقص مفصولة هو أنّه لو أتى به متصلة يمكن وقوع الزيادة فى الصّلاة، لاحتمال كون الصّلاة غير محتاجة به، ففى الركعتين الأخيرتين لا تفسد الصّلاة بالسهو المقارن للشك، بل يبنى فيهما على الأكثر و يأتى بصلوة الاحتياط مفصولة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن مقتضى ما قلنا من أن طروّ السهو المقارن للشك فى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۰

الأخيرتين باعتبار كونهما فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم مقتض لعدم بطلانهما بالشك، و كون الوظيفة فيهما البناء على الاكثر و جبر النقص المحتمل بصلوة الاحتياط فعلى هذا نقول: إن قوله عليه السّلام (لا سهو فى سهو) يكون المراد عدم مجىء السهو المقارن للشك فى ما يوجبه السهو المقارن للشك، و بعبارة اخرى لا شك فى صلاة الاحتياط، و لا يمكن كون الحكم فيها البطلان،

لأنّ صلاة الاحتياط شرعت لجبر نقص المحتمل فى الأخيرتين غير موجب الشك للبطلان، فيهما فكيف يمكن ما جعل لأجلهما يوجب الشّك فيه بطلانه، فلا إشكال فى عدم بطلان الصّلاة الاحتياط بالشّك فيها، و بعد عدم بطلانها بالشك، فمعنى عدم السهو فيها عدم حكم السهو فيها، و حكم السهو فى موجبها، و هو وقوع الشّك فى الأخيرتين هو الصحة و البناء على الأكثر و إتيان صلاة الاحتياط، و بعد كون المراد من عدم السهو فيها عدم هذا الحكم فيها فيكون معناه أنّه يبنى على الأكثر بدون لزوم تدارك نقص المحتمل فيها بصلوة اخرى، فإن كانت الصّلاة الاحتياط الّتى شك فيها ركعتين، و شك فى أنّه أتى ركعة منها أو كلا ركعتيه فيبنى على الأكثر، و إن كان الشّك فى الصّلاة الاحتياط الّتى تجب ركعة واحدة، و شك فيها بأنّه هل صلّى ركعة واحدة أو أزيد، فيبنى على الأقل (لأنه لو لم يبن على الأقل و بنى على الأكثر فلازمه بطلان صلاة الاحتياط، و الحال أن صلاة الاحتياط على ما قلنا لا تبطل بطروّ السهو المقارن للشك فيها، لانها جعلت لجبر نقص المحتمل فى الأخيرتين و الشك غير مبطل لهما، ففى ما جعلت لجبر نقص المحتمل فيهما بطريق أولى) فظهر لك ممّا مرّ ما هو المراد من قوله (لا سهو فى سهو) أو (لا على السهو سهو) بحسب ظاهره، فافهم.

[فى ذكر احتمالات اخر فى المورد]

ثمّ إن فى قوله عليه السّلام (لا سهو فى سهو) احتمل بعض احتمالات اخر: منها كون

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۱

المراد من كل من السهوين المذكورين، هو السهو المساوق للجهل المركب، و السهو المقارن للجهل البسيط، و الترديد، و منها كون المراد من كل منهما هو السهو المصطلح المساوق للجهل المركب، و منها كون المراد منهما السهو المقارن للشك، و منها كون المراد من السهو الأوّل أحد القسمين، و من السهو الثانى قسما اخر، فبالأول يراد السهو المصطلح، و بالثانى الشك، أو بعكس ذلك، و كل هذه محتملات فى الرواية.

[اذا شك فى انّه هل شكّ شكا يوجب الاحتياط او لا؟]

اشارة

و على كل حال يكون أحد الاحتمالات فى هذه الرواية كون المراد من السهو الثانى فى قوله (لا سهو فى سهو) هو نفس السهو، فيكون المراد أنّه لا سهو أى لا شك فى شك، فلو شك المصلّى فى شك فتارة يكون شكه فى فعل من الأفعال، أو قول من الأقوال مثلا يشكّ فى أنّه هل شك فى الركوع أم لا، أو هل شك فى القراءة أم لا، فإن طرأ هذا الشّك فى الشّك قبل مضى محله، فيلاحظ إن كان شاكّا وجدانا فى إتيانه و عدمه فياتى به، و إن طرأ بعد مضى المحل، فلو كان شاكّا فعلا فلا يعتد به لمضى محله، و كون الشّك بعد المحل، و تارة يكون شاكّا فى أنّه هل شك شكّا يوجب الاحتياط أم لا، فله صور:

[فى ذكر الصور فى المسألة]

الصورة الأولى:

ما إذا شك فى أنّه هل شك شكّا يوجب الاحتياط أم لا و هو فى الصّلاة، فلا إشكال فى أنّه فى هذه الصورة تلاحظ حالته الفعلية فإن كان شاكا وجدانا فيبنى على ما يلزم أن يبنى عليه فى هذا الشك، ثمّ الإتيان بعد بوظيفة هذا الشك، كما أنّه لو لم يكن شاكّا فعلا فلا

شیء علیه کما أنّه لو شک فی الرکعات بأنّه شک شکّا یوجب إبطال الصّلاة مثل ما شک فی أنّه هل شک فی الاولیین أم لا فأیضا یلاحظ حالته الفعلیّة.

الصورة الثانیة:

أن یشکّ بعد الفراغ من الصّلاة فی أنّه هل شک شکّا یوجب

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۲

صلاة الاحتیاط علیه أم لا، مع فرض علمه بأن هذا الشّک حدث بعد الصّلاة، فلا إشکال فی أنّه لا یعتنی بهذا الشّک لقاعدة الفراغ، فتصح صلاته، و لا یجب علیه صلاة الاحتیاط.

الصورة الثالثة:

ما إذا شک بعد الفراغ من الصّلاة فی أنّه هل یجب علیه صلاة الاحتیاط مثلا هل یجب علیه إتیان رکعة من قیام أو رکعتین من جلوس من باب حدوث سببه، و هو الشّک بین الثلاث و الأربع أو لا یجب علیه من باب عدم حدوث سببه فیشک بعد الفراغ من الصّلاة فی أنّه هل شک شکّا یوجب علیه صلاة الاحتیاط أم لا، و لکن یشکّ فی أن هذا الشک الّذی طرأ علیه، هل حدث بعد الفراغ أم صار حادثا حال الصّلاة، و هذا بقاء ذاک الوجود السابق، و بعبارة اخری بعد الفراغ فی أنّه هل شک حال الصّلاة شکّا أوجب علیه صلاة الاحتیاط، و کان هذا الشّک بقاء الشّک السابق، أو هذا الشّک أی: الشّک فی وجوب صلاة الاحتیاط علیه حدث له بعد الفراغ.

اعلم أن بعض الأعاظم (العلّامة الحائری) فی صلاته «۱» تعرض لهذه المسألة، و قال ما حاصله: هو أنّه إذا شک هذا الشک، قد یقال بصحة الصّلاة، و عدم وجوب صلاة الاحتیاط، لأنّ الأصل عدم تحقق موجب الاحتیاط، و لا یعارضه أصالة عدم تحقق الشّک بعد الفراغ، لأنّ اثر هذا الاصل لیس إلا عدم کون الصّلاة محکومة بالتمامیة من جهة اخری، و المفروض تحقق أصل الصّلاة و إنما الشّک یکون من جهة احتمال احتیاجها إلی الاحتیاط، و هذه الجهة مرفوعة بالأصل، لأنّ مقتضی الاصل عدم وجوبه، و بعبارة اخری نقص الصّلاة من جهة الاحتیاط مرفوع بالاصل، و من

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری، ص ۳۸۸.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۳

جهة اخری غیر محتمل.

و لکن فیه ان أصل المذکور أی: اصالة عدم تحقق موجب الاحتیاط لا- یثبت تمامیة الصّلاة، لأنّ محرز تمامیة الصّلاة إمّا صلاة الاحتیاط و إمّا قاعدة الفراغ، و کلتاهما مدفوعتان بالأصل، أمّا صلاة الاحتیاط فلأن الأصل عدم تحقق موجبها، أو الاصل عدم وجوبها، و أمّا قاعدة الفراغ فالاصل عدم حدوث الشّک بعد الفراغ، و استصحاب عدم حدوث الشّک إلی ما بعد الفراغ عن الصّلاة أعنی: أصالة تأخر الحادث، فلا یترتب علیه إلّا کل اثر یکون مرتبا علی عدم حدوث الحادث فی ما قبل العلم بحدوثه، و لا یثبت به الاثر المترتب علی تأخر الحادث، فلا یثبت بهذا الأصل کون الشّک بعد الفراغ حتّی یکون مورد قاعدة الفراغ.

فإذا یکون ما به یحرز تمامیة الصّلاة، و هو صلاة الاحتیاط أو قاعدة الفراغ، مدفوعتان بالأصل کما عرفت فلم یبق للمکلف ما یکون حجة علی فرض نقص الصّلاة فی الواقع، مع فرض اشتغال ذمته بإتیان أربع رکعات، فمقتضی الاحتیاط إتیان صلاة الاحتیاط للقطع بفراغ الذمّة بإتیانها، فلو شک بعد الفراغ فی أنّه هل شک بین الثلاث و الأربع و یشک فی أنّه هل شکه حدث بعد الصّلاة أ و لم یحدث بعدها، بل حدث فی أثناء الصّلاة و هذا الشّک وجود بقائی للشک السابق، بمقتضی الاشتغال بالصّلاة أربع رکعات، من إتیان

عمل الشّک بین الثلاث و الأربع حتّی یقطع بفراغ الذمهٔ، هذا حاصل کلامه رحمه اللّه فی هذا المقام.

[ان الشکّ بعد الفراغ فی انّه هل یجب علیه صلاهٔ الاحتیاط أم لا؟]

اشارهٔ

إذا عرفت ذلک نقول: ان الشّک بعد الفراغ فی أنّه هل یجب علیه صلاهٔ الاحتیاط أم لا، مع تردد الشاک بین کون الشّک حادثا بعد الفراغ، و بین کونه سابقا علی الفراغ، و کون هذا الشّک بقاء الشّک الأوّل،

یتصور علی ثلاثهٔ اقسام:

اشارهٔ

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۱۸۴

الأوّل:

أن یشکّ بعد الفراغ و یحدث الشّک بعد الفراغ، لکن یحتمل و یشک فی أنّه هل شک حال الصّلاهٔ قبل الفراغ منها شکّا یوجب الاحتیاط و صار زائلا بالقطع بأحد طرفی الشک، ثمّ کان هذا الشّک الحادث بعد الفراغ هو الشّک الحادث حال الصّلاهٔ أم لا، فیشک فی أن هذا الشّک هل هو شک حادث، أو بقاء الشّک السابق الزائل بالقطع.

الثانی:

أن یشکّ بعد الفراغ فی وجوب صلاهٔ الاحتیاط، و لکن یکون شاکا فی حال هذا الشّک فی أن هذا الشّک هل حدث بعد الفراغ أم هو شک حال الصّلاهٔ فی ما یوجب صلاهٔ الاحتیاط، ثمّ غفل عن شکه، ثمّ تبدل غفلته بالشّک بعد الفراغ عن الصّلاهٔ.

الثالث:

أن یشکّ بعد الفراغ فی أنّه هل یجب علیه صلاهٔ الاحتیاط أم لا، و یشک فی أن شکه هذا هل بقاء وجود شک طرأ له حال الصّلاهٔ فاستدام شکه إلی هذا الحال أم شکه هذا حدث بعد الفراغ من الصّلاهٔ.

[فی ذکر الوجوه الثلاثهٔ فی المورد]

اشارهٔ

إذا عرفت هذه الصور یظهر لک أن فی عبارهٔ بعض الاعاظم المتقدم ذکره، قصور فی إفادهٔ الصورهٔ الّتی تکون محل الکلام، و لا یستفاد من کلامه إلا الصورهٔ الأخیرهٔ، ثمّ بعد ذلک نقول: بأن فی المسألهٔ وجوها:

الوجه الأوّل:

صحهٔ الصّلاهٔ فی کل هذه الأنحاء الثلاثهٔ المتصورهٔ المتقدمهٔ، و عدم وجوب صلاهٔ الاحتیاط.

الوجه الثانى:

صحة الصّلاة و لزوم الإتيان بصلوة الاحتياط فى جميع الانحاء المتقدمة.

الوجه الثالث:

التفصيل بين الانحاء المتقدمة الثلاثة، فيقال فى القسم الأوّل

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۵

أى: صورة الشّك فى حدوث الشّك بعد الفراغ و حدوثه قبل الصّلاة، ثمّ زواله بالقطع بأحد طرفى الشك، ثمّ طروّ الشّك بعد الفراغ، و فى القسم الثانى، و هو صورة الشّك فى أنّه هل حدث الشّك بعد الفراغ أو حدث حال الصّلاة ثمّ غفل عن الشّك و فرغ عنها، ثمّ تبدل غفلته بالشك: بأنّه لا يعتنى بالشك، و يتم الصّلاة، و لا يجب على الشاك صلاة الاحتياط، و يقال فى القسم الثالث من هذه المسألة، و هو صورة كون المصلى بعد الفراغ شاكا فى أنّه هل يجب عليه صلاة الاحتياط أم لا، و يكون شاكا فى أن شكه هذا هل شك حادث بعد الفراغ، أو وجود بقائى للشك قبل الفراغ و هذا الشك بقاء الشّك السابق: بأنّه تصح الصّلاة و يجب على الشاك صلاة الاحتياط لتحصيل القطع بفراغ ذمته عن الاشتغال بأربع ركعات.

[فى ذكر التفصيل بين الاقسام الثلاثة]

أمّا وجه صحة الصّلاة فى الأولين و عدم احتياج إلى صلاة الاحتياط فنقول:

بأن فى كل من هذه الأقسام الثلاثة إن أمكن اجراء قاعدة الفراغ و أمكن احراز تمامية الصّلاة ببركتها فلا إشكال فى صحة الصّلاة، و عدم مجال لاجراء قاعدة الاشتغال، لعدم مجال لقاعدة الاشتغال مع قاعدة الفراغ، و لا تكون قاعدة الاشتغال فى مرتبة قاعدة الفراغ حتّى يقع بينهما التعارض، بل قاعدة الفراغ واردة أو حاكمة عليها، فلا بدّ من حساب أن قاعدة الفراغ تشمل أىّ نحو من الأنحاء المتصورة المتقدّمة و لهذا نقول فى القسمين الأولين: إنّه تجرى قاعدة الفراغ، لكون الشّك حادثا بعد الصّلاة فى هذين الموردين و الشك السابق الّذى يكون مشكوكا فى أثناء الصّلاة، يكون مشكوك الحدوث و الأصل عدمه.

و أمّا فى القسم الثالث، فحيث إن حدوث الشّك بعد الفراغ مشكوك، و قاعدة الفراغ تجرى فى كل مورد يكون الشّك حادثا بعد الفراغ، فلا تجرى قاعدة الفراغ،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۶

و أصالة عدم حدوث الشّك قبل الفراغ لا يثبت كون الشّك حادثا بعد الفراغ، و بعد عدم احراز تمامية الصّلاة، بقاعدة الفراغ فتصل النوبة إلى الاشتغال و مقتضى الاشتغال هو لزوم احراز تمامية الصّلاة، و حيث إنّه يعلم إحراز التمامية بصلوة الاحتياط، فالاشتغال يقتضى إتيان صلاة الاحتياط حتّى يقطع بفراغ ذمّته عن أربع ركعات، لأنّ صلاة إن كانت ناقصة فنقصها يجبر بالاحتياط، لأنّ الشّك على فرض طروه حال الصّلاة لا يقتضى الا صلاة الاحتياط، فباتيان صلاة الاحتياط تفرغ الذمّة و الاشتغال يقتضى إتيانها للقطع ببراءة ذمته عن التكليف المتعلّق بأربع ركعات، فافهم.

[فى ذكر وجه آخر لصحّة الصّلاة]

و ربّما يأتى فى النظر البدوى وجها اخر لصحة الصّلاة و وجوب إتيان عمل الشك بعد الصّلاة بصلوة الاحتياط فى مفروض الكلام، مضافا إلى ما قلنا من اقتضاء قاعدة الاشتغال ذلك بعد عدم مجال لاجراء قاعدة الفراغ، و هو أنّ الدليل الدال على وجوب البناء على الأكثر و إتيان صلاة الاحتياط لجبر نقص المحتمل فى الشك المتعلّق بالأخيرتين مثلا فى الشّك بين الثلاث و الأربع يدلّ على تمامية

الصّلاة باتيان صلاة الاحتياط، لأنّ هذا الدليل يدلّ على أنّه متى يطرأ الشّك للمصلّى بين الثلاث و الأربع، فتكون الوظيفة البناء على الأربع، و إتيان ركعة عن قيام أو ركعتين من جلوس و بها يحرز تمامية الصّلاة، لأنّ صلاة الاحتياط شرعت لجبر نقص المحتمل، فلو فرض نقص فى الصّلاة من حيث الركعة، فهو يتدارك بصلوة الاحتياط، و إطلاق هذا الدليل يشمل صورة طروه بعد الصّلاة، فكما أنّه لو شك فى أثناء الصّلاة يكون تكليفه هذا، كذلك لو شك بعد الفراغ بين الثلاث و الأربع يكون تكليفه هذا باعتبار هذا الدليل، غاية الأمر أن فى مورد قاعدة الفراغ لا يعمل بإطلاق الدليل

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۷

الدال على البناء على الأكثر و إتيان نقص المحتمل مفصولة، لأنّ مقتضاها أن كل شك حدث بعد الفراغ لا يعتنى به فلو شك بعد الفراغ فى أنّه هل صلّى ثلاثا أو اربعا لا يعتنى بهذا الشّك لأجل قاعدة الفراغ، فنقول فى محل الكلام: حيث إنّه لا مجال لاجراء قاعدة الفراغ لعدم احراز كون الشّك حادثا بعد الفراغ فبمقتضى الدليل الدال على البناء على الأكثر و إتيان صلاة الاحتياط، الشامل لصورة طروّ الشّك بعد الصّلاة بالإطلاق أو العموم لا بدّ من أن يأتى بصلوة الاحتياط فى مفروض الكلام، و يحرز بها تمامية الصّلاة و أنّه أتى بأربع ركعات تامة.

و ان أبيت عن شمول الدليل الدال على البناء على الاكثر فى الشّك بين الثلاث و الأربع، و غيره من الشّكوك المنصوصة الآمرة فيها بالبناء على الأكثر لصورة الشك بعد الفراغ فى حد ذاته، و قلت بانحصار مورده بطروّ الشّك فى أثناء الصّلاة.

فنقول: إن ملاكه موجود بعد الصّلاة، لأنّ بعد الصّلاة لو شك فيكون شاكا فى نقص الصّلاة و عدمه، و بعد كون ملاكه متحدا مع طرو الشك حال الصّلاة و بإلغاء الخصوصية، نقول بكون الشّك بعد الفراغ مثل الشّك قبل الفراغ، و بعد عدم جريان قاعدة الفراغ، فيكون المورد محكوما بحكم الشّك فى الأثناء الّذى مر فيه بالبناء على الأكثر، و جبر نقص المحتمل بعد الصّلاة.

[فى ذكر عدم جريان قاعدة الفراغ فى المورد]

فتحصل أن فى ما نحن فيه بعد عدم جريان قاعدة الفراغ تصح الصّلاة، و لا بدّ من إتيان صلاة الاحتياط و أنّ بها يحرز التمامية بمقتضى قاعدة الاشتغال، لأنّ بهذا النحو تحصل البراءة، و بمقتضى الادلة الدالة على البناء على الأكثر فى الركعات فى مورد الشّكوك المنصوصة، فافهم.

[كون المورد من الشبهة المصداقية لقاعدة الفراغ]

و لكن إذا تأمّلت حقّ التأمل يظهر لك أن الحكم بصحة الصّلاة فى ما نحن فيه،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۸

و وجوب العمل بوظيفة الشّك من صلاة الاحتياط بهذا الوجه، غير وجيه، إذ يكون ذلك تمسّكا بالعام فى الشبهة المصداقية، لأنّه لو فرض شمول أدلة الدالة على أن فى الشكوك المنصوصة فى غير الشّك بين الأربع و الخمس، يبنى على الاكثر، و يأتى بصلوة الاحتياط، لصورة طروّ الشّك فى الركعتين الأخيرتين بعد الفراغ من الصّلاة كما عرفت بيانه، لكن بعد فرض تخصيص عموم هذه الادلة بقاعدة الفراغ و أن كل شك حدث بعد الفراغ لا يعتنى به، فان كان الشّك فى ما نحن فيه حادثا بعد الفراغ يكون المورد مصداق المخصّص أعنى: قاعده الفراغ، و إن كان حادثا قبل الفراغ و هذا الشّك يكون بقاء الشّك السابق يكون المورد مصداق عموم الدال على البناء على الأكثر و جبر نقص المتحمل بعد الصّلاة، و حيث يكون المصلّى شاكّا فى أن هذا الشك شك حادث بعد الفراغ أو بقاء شك السابق على الفراغ، فيكون هذا الفرد مشكوك الفردية للعام و للمخصص.

فإن قلنا بعدم كون المورد محكوما بحكم قاعدة الفراغ من باب عدم احراز كون الشّك حادثا بعد الفراغ و إنّ المورد محكوما بحكم

عموم الـدال علی البنـاء علی الأـکثر و إتیـان صـلاة الاحتیـاط، فیکون هـذا من التمسـک بالعام فی الشـبهات المصداقیـة، و قـد بینا فی الاصول عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیة.

فالوجه فی عدم بطلان الصّـِلاة فی ما نحن فیه، و احراز تمامیة الصّـِلاة بصـلوة الاحتیاط، هو ما قلنا من أنّه بعد عدم امکان اجراء قاعدة الفراغ فقاعـدة الاشـتغال یقتضـی براءة الذمّة عن التکلیف بأربع رکعات تامة، و حیث إن الصّـِلاة إن کانت ناقصة یجبر نقصـها بصـلوة الاحتیاط، لأنّ منشأ الشّک فی تمامیتها لیس إلا طروّ الشک له حال الصّلاة بین الثلاث و الأربع الّذی یوجب صلاة الاحتیاط، فبإتیان

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۸۹

صلاة الاحتیاط یحرز التمامیة، فقاعدة الاشتغال تقتضی صلاة الاحتیاط.

[الکلام فی (لا سهو فی سهو)]

هـذا تمام الکلام فی هـذه المسألـة، و قد عرفت ان المسألة تتمّ بما بینا فی حکمها، و لا مجال للتمسک بصـحة الصّـِلاة فیها بقوله علیه السّـِلام (لا سـهو فی سـهو) أو (و لا علی السـهو سـهو) بأن یقال: إن المراد من کل من لفظی (السهو) فی هذه العبارة هو نفس الشک، فیکون المراد أنّه لا شک فی الشک، و حیث إن فی ما نحن فیه یشکّ فی أن شـکه هذا هل یکون بقاء الشّک السابق، أو یکون شـکّا حادثا، فیکون شاکا فی شـکه، و قوله (لا سـهو فی سـهو) بعـد کون معناه أنّه لا شک فی شک، فیقال بعـدم الاعتناء بهـذا الشک، لأنّه شک فی الشک.

و لأنّا نقول کما قلنا: بأن الظاهر من قوله علیه السّـِلام (لا سهو فی سهو) أنّه لا سهو یکون لأجل السهو، و باعتباره، و هو یکون ما جعل لجبر نقص المحتمـل فی الشـک فی الرکعـات أعنی: صـلاة الاحتیاط، و یحتمل فی هـذا الکلام ما احتمل من کون المراد من کل من السـهوین نفس الشک، و لکن هذا خلاف ظاهره، فلا وجه للاسـتدلال بصـحة الصّـِلاة، و عدم وجوب صـلاة الاحتیاط فی ما نحن فیه بقوله علیه السّلام (لا سهو فی سهو) فافهم.

إذا عرفت حکم الفروع المتقدمة الّتی ربما یتوهم اسـتفادة حکمها من قوله علیه السّـِلام (لا سهو فی سهو) فلنرجع إلی ما کنّا بسدده، و هو التکلم فی مفـاد (لاـ سـهو فی سـهو) و قـد عرفت ممّا قلنا فی صـدر البحث بأن الظاهر من هـذه الفقرة، هو أنّه لا سـهو جاء من قبل السـهو، و حیث أن السـهو المصـطلح أی: السـهو المقارن للجهل المرکب لا یصـیر سببا لوجوب عمل، فلیس مورده إلا السهو المقارن للشک، فیکون المتیقن منه أنّه إذا شک فی صلاة الاحتیاط فی رکعتها فلا یعتنی به،

[فی ذکر الفروع المربوطة بما نحن فیه]

اشارة

إذا فهمت ما تلونا علیک

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۱۹۰

فهنا فروع:

الفرع الأوّل:

و هو أنّ المتیقّن من قوله علیه السّـِلام (لا سـهو فی سـهو) علی ما قلنا فی بیان مفاده، هو ما إذا شک فی رکعة الاحتیاط، مثلا لا یدری واحـدة صـلّی أم اثنتین، فبعـد کون مفـاده أنّه لا شک فی ما جاء من قبل الشّک فصـلاة الاحتیاط جاء من قبل الشّک باعتبار ان رکعة واحدة أو رکعتین منها عین الصّلاة و بها یجبر نقص المحتمل فی الصّلاة، فالمتقین شموله لهذا الفرع.

الفرع الثانی:

اشارهٔ

هل قوله علیه السّلام (لا سهو فی سهو) کما یشمل الشّک فی رکعهٔ صلاهٔ الاحتیاط و لا یعتنی بهذا الشک، یشمل الشّک فی أجزاء صلاهٔ الاحتیاط غیر الرکعهٔ أم لا؟ مثلا إذا شک فی أنّه هل أتی برکوعها أو سجودها أو غیر هما أم لا، هل یقال بشمول (لا سهو فی سهو) له فلا یعتنی بالشّک فیها أو لا یمکن أن یقال بذلک؟

اعلم أن الشّک فی جزء من الأجزاء تارهٔ یکون بعد مضی المحل مثلا یشکّ فی إتیان رکوع صلاهٔ الاحتیاط و عدمه بعد الدخول فی السجود، فلا یعتنی بهذا بلا حاجهٔ إلی الاستدلال فی هذه الصورهٔ بقوله (لا سهو فی سهو) بل لأجل أن أدلهٔ قاعدهٔ التجاوز یشمل أجزاء صلاهٔ الاحتیاط إمّا بالإطلاق أو بإلغاء الخصوصیهٔ، و أن صلاهٔ الاحتیاط علی تقدیر نقص الصّلاهٔ عین الصّلاهٔ.

و تارهٔ یشکّ فی جزء من أجزائها قبل مضی محله، مثلا حال القیام یشکّ فی أنّه هل رکع، و هذا القیام هو القیام بعد الرکوع، أ و لم رکع و هذا القیام هو القیام قبل الرکوع، ففی هذه الصورهٔ هل نقول: بعدم الاعتناء بالشّک من باب شمول (لا سهو فی سهو) لأجزاء صلاهٔ الاحتیاط أیضا، أم نقول: بإتیان الرکوع، لعدم شمول (لا سهو فی سهو) للمورد، و یکون محل تدارکه باقیا فیأتی به.

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۱۹۱

[فی ان اطلاق (لا سهو فی سهو) هل یشمل الشکّ فی الاجزاء أیضا]

قد یقال: بأن اطلاق (لا سهو فی سهو) یشمل الشّک فی الأجزاء أیضا، فلا یعتنی به، و لکن شموله للشک فی الأجزاء مشکل، أمّا أولا فلأن مفاد (لا سهو فی سهو) هو أنّه لا شک فی ما جاء من قبل السهو و أن الشّک مقتض لمجیئه، و من الواضح أن فی الشّک فی الرکعهٔ فی مواردها لا یدری الشاک أن الصّلاهٔ تامهٔ أو ناقصهٔ، فجاء من قبل شکه تکلیفا یعلم معه بتمامیهٔ صلاته، و لو کان نقص فیها فیتدارک به، و هو صلاهٔ الاحتیاط، فصلاهٔ الاحتیاط باعتبار رکعتها شرعت لجبر نقص الرکعهٔ، فالرکعهٔ تکون جابرهٔ لنقص المحتمل، ففی الحقیقهٔ تکون الرکعهٔ ما جاء من قبل (فلا سهو فی سهو) أی لا شک فی رکعهٔ صلاهٔ الاحتیاط، فعلی هذا لا یشمل لأجزاء رکعهٔ صلاهٔ الاحتیاط، لانها لیست ما جاء من قبل السهو.

إن قلت: کما قلت فی وجه اعتبار الظن فی أفعال الصّلاهٔ: بأنّه بعد اعتباره فی الرکعهٔ نفهم کونه حجهٔ فی أجزاء الرکعهٔ، کذلک نقول فی المقام، فإنه بعد عدم سهو فی رکعهٔ صلاهٔ الاحتیاط، فکذلک فی أجزائها.

نقول: بأنّه فی الظن فی الأفعال حیث کان الظن أمارهٔ علی الواقع، فقلنا بعد کون الظن أمارهٔ فی الرکعهٔ، فیکون أمارهٔ فی أجزائها لأنّ من یظن مثلا بإتیان رکعهٔ، فیظن باتیان قراءتها و رکوعها و سجودها، فله ظنون متعددهٔ فمعنی اعتبار الظن فی الرکعهٔ اعتبار هذه الظنون لأنه إمّا أن تقول: عدم الحجیهٔ یکون من باب أن هذه الظنون اجتماعها، دخیلهٔ فی الأماریهٔ بمعنی أن الظن بوجود القراءهٔ مجتمعا مع القطع بوجود الرکوع و السجود، فلم یکن أمارهٔ و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به، و کیف یمکن الالتزام بأن اجتماع الظن مع الظن یوجب حجیته، و أمّا فی صورهٔ اجتماعه مع القطع

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۱۹۲

لا یکون حجهٔ.

و إمّا أن تقول: بعدم دخل فی اجتماع هذه الظنون، فتکون الظن بالجزء أمارهٔ و حجهٔ کالظن بالرکعهٔ، فوجه حجیهٔ الظن فی الأفعال مثل الظن فی الرکعات کان من باب أماریهٔ الظن، و قلنا بعدم فرق فی أماریته بین الأفعال و الرکعهٔ.

و أمّا فی المقام فیکون الشّک محکوما بعدم الاعتناء، و لیس فی الشّک حیث کشف و أماریهٔ، فیمکن أن یامر فی الأجزاء بالاعتناء به،

مع أمره بعدم الاعتناء فى الركعة، و لا مجال لأن يقال: بأنّه بعد عدم الاعتناء بالشّك فى الركعة، فكذلك أجزاء الركعة، لأنّ وجه عدم الاعتناء بالشّك فى ركعة صلاة الاحتياط يكون ظهور (لا سهو فى سهو) حيث أن الركعة منها جاءت من قبل السهو، و أمّا الركوع و السجود و القراءة منها ما جاءت من قبل الشك.

و ثانيا أن ظاهر (لا سهو فى سهو) هو عدم السهو فى صلاة الاحتياط، لانها عين الصّلاة الّتى شك فيها، و عينها لم تكن إلا نفس ركعة صلاة الاحتياط لا أجزاء ركعتها. «۱»

---

(۱)- (أقول: إن كان نظره مد ظله العالى إلى انّ الظاهر من قوله (لا سهو فى سهو) ما قاله أولا و ثانيا ففيه أنّه لا يستفاد من هذا الكلام أنّه لا سهو فى ما هو عين السهو، حتّى يقال: إن الركوع ليس مثلا عين الركعة المحتملة السابقة من الصّلاة و غاية ما يستفاد هو أنّه لا سهو جاء من قبل السهو، و كما أن ركعة صلاة الاحتياط جاء من قبل السهو، فكذلك قراءتها و ركوعها و غير هما من أجزاء الركعة، و إن كان نظره مد ظله العالى إلى أنّ شمول إطلاق (لا سهو فى سهو) لأجزاء من صلاة الاحتياط مشكل، فهو يدور مدار الاستظهار من هذا الكلام، و لو استظهر منه أنّه لا سهو فيما جاء من قبل السهو، فان كان لا يبعد دعوى شموله للأجزاء و لكن يمكن الإشكال فيه، فمع الشك يكون المرجع القواعد الثابتة مع قطع النظر عن قوله (لا سهو فى سهو). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۹۳

الفرع الثالث:

هل يشمل قوله عليه السّلام (لا سهو فى سهو) ما إذا شك فى سجدتى السهو الواجبتان فى الشّك بين الأربع و الخمس أم لا؟

وجه الشمول هو دعوى شمول إطلاق قوله (لا سهو فى سهو) لأنّ سجدتى السهو فى مورد الشّك بين الاربع و الخمس بعد اكمال السجدتين جاء من قبل الشك، و وجه عدم الشمول- مضافا إلى ما قلنا فى وجه عدم الشمول فى الفرع الثانى من الوجهين- هو أن سجدتى السهو لم يكن وجوبهما فى هذا المورد من جهة جبر زيادة المحتملة بهما، و لا يكون وجوبهما باعتبار، وجب صلاة الاحتياط بهذا الاعتبار بل سجدتى السهو ربما يكون وجوبها لأجل تنبه المكلف الشاك بأنك لم شككت فوجبتا باعتبار عدم توجهه حتّى طرأ له الشك، و احتمال زيادة ركعة فى الصّلاة فى الشّك بين الأربع و الخمس مدفوع بالاستصحاب، لا أنّه على فرض الزيادة كانت سجدتى السهو جابرة لها، فمن هنا يظهر لك أن سجدتى السهو ما وجبت لأجل الجبر بها، بخلاف صلاة الاحتياط، فما جاءتا لأجل الشك، فلا وجه لأن يقال: بعدم الاعتناء بالشك فيهما من باب (لا سهو فى سهو).

الفرع الرابع:

لو شك فى سجدتى السهو الواجبتان لأجل السهو المصطلح أى: لأجل السهو المقارن للجهل المركب، مثلا ترك التشهّد فوجب عليه سجدتى السهو، فوقع شك فيهما، مثلا شك فى أنّه هل سجد سجدة واحدة من السجدتين، أو سجدهما، فهل يعتنى بهذا الشّك أو لا يعتنى بدعوى شمول (لا سهو فى سهو) له؟

اعلم أنّه لا مجال لأن يقال: بعدم الاعتناء من باب (لا سهو فى سهو) لأنّه كما قلنا يكون المراد من السهوين فى هذه الفقرة هو الشك، لأنّ الظاهر منها هو أنّه لا سهو فى ما جاء من قبل السهو، و سجدتى السهو فى صورة سهو المصطلح ما جاء من

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۹۴

قبل السهو، بل جاء من قبل ترك شىء، أو زيادة شىء سهوا.

و أمّا لو سها فى سجدتى السهو سهوا مقارنا للجهل المركب مثل أنّه ترك سهوا احد واجباتهما، فهل يجب فيه سجدتى السهو، أو

يجب إعادة سجدتى السهو الّتى وقع فيها السهو، فهو كلام اخر لا نكون فعلا بصدده، فافهم. «۱»

[فى ذكر فرع تعرض له السيد اليزدى رحمه اللّه فى العروة]

ثمّ اعلم أن السيّد رحمه اللّه فى العروة تعرض لفرع، و هو ما ذكره فى ذيل المسألة ۹ من المسائل الّتى تعرضها فى الشّكوك المتعلقة بالركعات، و هو هذا الفرع (و إن علم بعد الفراغ من الصّلاة أنّه طرأ له حالة تردد بين الاثنتين و الثلاث و أنّه بنى على الثلاث و شك فى أنّه حصل له الظن به، أو كان من باب البناء فى الشك، فالظاهر عدم وجوب صلاة الاحتياط عليه و إن كان أحوط) و قلنا فى حاشيتنا عليها فى هذا المقام عند قوله: و إن كان احوط (بل هو قوى جدا).

وجه ما ذهب إليه السيّد رحمه اللّه من عدم وجوب صلاة الاحتياط عليه، يكون بحسب الظاهر أنّه يشكّ فى أنّه هل وجب عليه صلاة الاحتياط من باب احتمال كون بنائه على الأكثر من باب عمل الشك، لا من باب حصول الظن له بالأكثر و حيث إنّه شاك فى وجوب صلاة الاحتياط، فأصالة البراءة عن الوجوب، تقتضى عدم

---

(۱)- (أقول ما أفاده مد ظله العالى من الوجوه فى عدم شمول (لا سهو فى سهو) الفرع الثانى و الثالث لم يكن خال عن الإشكال، لأنّه لو كان مفاد (لا سهو فى سهو) هو أنّه لا شك فى ما جاء من قبل الشك، فكما أن ركعة صلاة الاحتياط جاء من قبل الشك، كذلك أبعاضها، و كذلك سجدتى السهو الواجبة فى الشّك بين الأربع و الخمس، و أمّا ما أفاده من الوجه الأوّل و الثانى فى الفرع الثانى و وجه اخر فى الفرع الثالث، فهو اعتبارات لا تصير منشأ الظهور، نعم يمكن أن يقال فى الفرعين بأنا نشك فى شمول الإطلاق، و بعد الشّك يكون المرجع القواعد الثابتة، فتأمّل). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۹۵

الوجوب فلا يجب عليه صلاة الاحتياط.

و لكن نقول: بأن مقتضى الاشتغال هو اشتغال الذمّة بأربع ركعات، و حيث إنّه شاك فى أن شكه هل صار سببا للبناء على الأكثر أم كان البناء على الأكثر من باب حصول الظن، فهو مع هذا الشّك يكون مكلفا بإتيان صلاة الاحتياط كى يقطع ببراءة الذمّة عما اشتغل به نفسه، فلا مجال لاجراء البراءة، بل يكون مقتضى الاشتغال اليقينى البراءة اليقينية، و هى لا تحصل إلا بإتيان صلاة الاحتياط.

[هل يمكن اجراء قاعدة الفراغ فى المقام]

إن قلت: إن قاعدة الفراغ فى المورد تحكم بتمامية الصّلاة، و عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، و على الفرض هذا الشّك حدث بعد الفراغ، لأنّه بعد الفراغ فى أنّه هل البناء على الأربع كان من أجل الشّك الطارئ له حال الصّلاة، أو كان من باب حصول الظن له بالأربع، فهو شاك فعلا فى أنّه هل يجب عليه صلاة الاحتياط أم لا من باب أنّه يشكّ فى أن شكه السابق حال الصّلاة زال و تبدل بالظن و كان بنائه على الأربع لأجل حصول الظن، أ و لم يزل شكه و كان البناء على الأربع لأجل كون الوظيفة فى الشّك بين الثلاث و الأربع البناء على الأربع، و على الفرض هذا الشك حدث بعد الصّلاة، و بعد كون الشّك حادثا بعد الفراغ من الصّلاة، فيكون المورد مورد قاعدة الفراغ، و مع قاعدة الفراغ تكون قاعدة الاشتغال محكومة.

قلت: لا- مجال لاجراء قاعدة الفراغ فى المورد، لأنّ قاعدة الفراغ باعتبار التعليل المذكور فى بعض رواياتها الدالة عليها من أنّه (لأنّه حين ما يتوضأ اذكر منه حين ما يشك) تجرى فى كل مورد يكون الشّك فى أنّه هل كان المصلى المتوضّئ ملتفتا حتّى يجىء بالعمل على وجهه المعهود، و على نهجه الصحيح، أو صار غافلا، و من باب عدم الالتفات أتى على غير وجهه الصحيح، فيحكم بالصحة، لأنّه حين

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۹۶

العمل أذكر منه حين ما يشك، و أمّا فى كل مورد نعلم بأنّه أتى بأجزاء العمل و المركب على وجه صحيح لالتفاته و توجهه حين العمل، و مع ذلك يكون البناء على الإتيان قابلا لكونه لجهة، و قابلا لأن يكون لجهة اخرى فيشك فى أن إتيانه بما أتى به ملتفتا و متوجها يكون من أىّ جهة من الجهتين، فلا وجه هنا لإجراء قاعدة الفراغ، و المورد يكون كذلك، لأنّ الشاك لا يكون شاكا فى أنّ بنائه على الأربع هل كان على وجه صحيح، أو وجه فاسد حتّى يقال نحمله على وجهه الصحيح، بل الشاك يعلم بأن بنائه على الأربع يكون على الوجه الصحيح، لأنه إن كان بنائه على الأربع من باب بقاء شكه بين الثلاث و الأربع، فيكون على وجه الالتفات و نهج صحيح، و إن كان من باب تبدل شكه بالظن بالأربع فبنى على الأربع لأجل الظن، فأيضا يكون ملتفتا و كون ذلك وجها صحيحا، و لكن يشكّ مع ذلك فى جهة اخرى، و هى أنّه هل بنى على الأربع لأجل الشك، حتّى يكون الواجب عليه صلاة الاحتياط، أو بنى لأجل الظن حتّى لا- يجب عليه صلاة الاحتياط، ففى هذه الصورة لا تجرى قاعدة الفراغ، و بعد عدم إجرائها مقتضى لزوم البراءة اليقينية، هو إتيان صلاة الاحتياط.

[فى ان الاقوى فى المورد هو وجوب صلاة الاحتياط]

ان قلت: إن فى الفرض بالنسبة إلى أصل الصّلاة لا إشكال فى الصحة، غاية الأمر يشكّ فى وجوب صلاة الاحتياط، و الاصل عدم وجوبها.

نقول: إن الأصل لا- يثبت تمامية الصّلاة، و محرز التمامية يكون قاعدة الفراغ، فهى لا تجرى، أو صلاة الاحتياط فلا بدّ من اتيانها، فتلخص ممّا ذكر أن الأقوى فى موردنا هو وجوب صلاة الاحتياط، لأنّ الاشتغال يقتضى البراءة اليقينية. «۱»

---

(۱)- أقول كما قلت بحضرته مد ظله العالى فى مجلس البحث: لا مانع من إجراء قاعدة.

الفراغ فى المورد، كما ذكره فى (إن قلت) و أجاب عنه فى قوله (قلت) و لكن نقول: بانّا لو نأخذ بالتعليل الوارد فى بعض روايات قاعدة الفراغ من (أنّه حين العمل أذكر منه حين ما يشك) فمفاده أنّه لا بدّ فى مورد إجراء القاعدة من احتمال ذكره حين العمل فى مقابل علمه بكونه غافلا- حين العمل، و بعبارة اخرى تجرى القاعدة فى ما لا- يكون غافلا- حين العمل، لا- أنّه يعتبر فيها ألا يكون أذكريته مفروغا عنها، و يكون الشّك من جهة اخرى، فلا ينافى التعليل مع ما فى موردنا من علمه بذكره حين العمل، لكن يشكّ فى أن وجه جريه على العمل و ذكره، هل كان لأجل الشّك أو الظن، و لهذا ترى أن سيدنا الاعظم مد ظله العالى فى الفرع السابق أعنى: فى ما شك بعد الفراغ فى وجوب صلاة الاحتياط، و لكن يشكّ فى أن شكه حدث بعد الفراغ، أو قبل الفراغ قال: بأنّه إن كان يعلم بأنّه شك فى الصّلاة ثمّ قطع بعده بالأكثر و تمّ الصّلاة، ثمّ بعد الفراغ يشكّ فى أنّه هل يجب عليه صلاة الاحتياط أم لا، فلا إشكال فى إجراء قاعدة الفراغ، مع أنّه إن كان ما أفاده هنا تمام، فلا وجه لقاعدة الفراغ، لأنّ جريه على العمل و البناء على الأكثر كان فى حال الذكر و القطع، و على ما أفاده تجرى القاعدة فى كل مورد يكون المورد قابلا لأن يكون عمله على وجه الذكر و على وجه الغافلة، و فى صورة القطع بالأكثر لا يكون كذلك، و مع ذلك قال باجراء قاعدة الفراغ، و ليس هذا إلّا من باب عدم اعتبار ذلك فى قاعدة الفراغ، ففى المورد لا يبعد إجراء قاعدة الفراغ، و عدم وجوب صلاة الاحتياط و إحراز التمامية بقاعدة الفراغ، لأنّ الشّك حدث بعد الفراغ و فى الشّك الحادث تجرى القاعدة، و هى حاكمة على الاشتغال، فافهم.

و أمّا ما قال آية اللّه الحائرى؛ فى هذه المسألة من أن الشّك يحتمل كونه حادثا و يحتمل كونه سابقا على الفراغ، و هذا الشّك بقائه (إلى اخر ما قاله)، فهو خارجة عن الفرض، و لم يتم كلامه، لأنّ الفرض حدوث الشّك بعد الفراغ، لأنّ بعد الفراغ يعلم بأنّه شك و أنّه بنى على الأكثر، غاية الأمر لا يدرى أن بنائه على الأكثر هل كان من باب حكم الشّك أو كان من باب زوال و حصول الظن له

بالأكثر، فالشك يكون حادثا بعد الفراغ. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۱۹۹

المقصد الثامن فى صلاة الاحتياط

اشارة

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۱

المقصد الثامن: فى صلاة الاحتياط

و ممّا قلنا لك قد ظهر حكم بعض المسائل المتعلقة بصلوة الاحتياط، فالمناسب أن نذكر بعض أحكامها هنا فى طى مسائل إن شاء اللّه.

المسألة الأولى: هل يجب تكبيرة الإحرام فى صلاة الاحتياط أم لا؟.

اعلم أنّه بعد ما كانت الصّلاة فى نظر المسلمين من الصدر الأوّل هى مع تكبيرة الافتتاح، بحيث لا يأتى بنظرهم تشريع صلاة بدونها، و كلما رأوا أمرا وجوبيا، أو استحبابيا متعلقا بصلوة، رأوا كونها مع تكبيرة الاحرام، فالمعهود بنظرهم هو كونها من أجزاء الصّلاة، فإذا قال الصادق عليه السّلام، بعد مضى أكثر من قرن من صدر الاسلام: (بأنه يبنى مثلا فى الشّك بين الثلاث و الأربع على الأربع و يسلّم، و يأتى بركعة من قيام، أو ركعتين من جلوس) فلا يأتى بنظر السائل، و من يستمع هذا الكلام من الإمام عليه السّلام إلا كون هذه الصّلاة أى صلاة الاحتياط مع التكبيرة أيضا، لأنّ السائل مثل سائر المسلمين لم يكن معهودا بصلوة بلا تكبيرة الإحرام، فمن هنا نفهم كون المعتبر فى صلاة الاحتياط تكبيرة الاحرام (فمن هذا البيان تعرف.

أوّلا أنّ ترك الإمام عليه السّلام كان لأجل معهودية السائل به، و إلّا لكان المناسب أن

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۲

يسأل عن اعتبار تكبيرة الاحرام فيها و من عدمه.

و ثانيا مع هذه المعهودية لا يمكن التمسك بالإطلاق فى الروايات، و عدم تقييد بها لعدم اعتبارها فيها) فيجب فيها تكبيرة الإحرام.

المسألة الثانية: هل يتعين فيها فاتحة الكتاب، أو يتخير بينها و بين التسبيحات؟

وجه التخيير هو أن يقال: بعد كون تشريع صلاة الاحتياط بعنوان البدلية للركعة الثالثة، أو الرابعة، أو كليهما فكما يكون المصلّى مخيرا بين الفاتحة و التسبيح فى مبدلها، أى: فى الركعتين الأخيرتين، فكذلك فى بدلها أعنى: صلاة الاحتياط.

و أمّا وجه تعين الفاتحة فهو التصريح فى الروايات الواردة فى صلاة الاحتياط بذلك، قال (بفاتحة الكتاب) و ظاهرها التعيين.

و أمّا ما قيل فى وجه التخيير بينها و بين ثلاثة تسبيحات فنقول: بأنّ صلاة الاحتياط و إن جعلت لتدارك نقص المحتمل فى الأخيرتين، و لكن لا يوجب ذلك كونها مثلهما فى جميع الأحكام بعد التصريح فى روايتها باتيانها بفاتحة الكتاب.

المسألة الثالثة: لا يعتبر فيها السورة لعدم ذكر فى روايتها منها

، بل يمكن أن يقال: بأن التصريح فيها: بأنها يصلى ركعة أو ركعتين مثلا بفاتحة الكتاب، فيه دلالة على أن الواجب فيها الفاتحة لا السورة.

المسألة الرابعة: لا دلالة على استحباب القنوت فيها

لعدم إطلاق لدليل القنوت يشمل المورد و لا ذكر فى روايات صلاة الاحتياط منه.

المسألة الخامسة: هل يكون الفصل بينها و بين أصل الصّلاة بأحد المبطلات و القواطع

، موجبا لفسادها، و لزوم إعادة الصّلاة، أولا؟ مثلا إذا تكلم

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۳

بكلام ادمى عمدا، أو استدبر عمدا أو سهوا أو حدث عمدا أو سهوا بينها و بين الصّلاة، فهل يكون مضرّا بحيث لا ينجبر بصلوة الاحتياط جبر نقص المحتمل، و يجب إعادة الصّلاة، أو لا يكون مضرا.

اعلم أنّه تارة نتكلم فى أن قول أبى عبد اللّه عليه السّلام فى خبر ابن أبى يعفور بعد الأمر فى الشّك بين الاثنين و الأربع بأنّه (يتشهد و يسلم، ثمّ يقوم فيصلى ركعتين و اربع سجدات يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب، ثمّ يتشهّد و يسلم، فإن كان قد صلّى أربعا كانت هاتان نافلة، و إن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة، و إن تكلم فليسجد سجدتى السهو) «۱» هل يدلّ هذا الكلام يعنى و ان تكلم فليسجد سجدتى السهو، على مفسدية المبطلات لو اوقعت بين أصل الصّلاة و بين صلاة الاحتياط أم لا يدل؟

قد يقال: بأن الأمر بسجدتى السهو إن تكلم، ربما يكون فى مقام بيان حكم ما إذا تكلم فى أثناء الصّلاة أو أثناء صلاة الاحتياط، لا بين صلاة الاحتياط و أصل الصّلاة، حتّى يقال: بأن المستفاد من ذلك كون الكلام العمدى مبطلا لها، فالأمر بسجدتى السهو فى صورة تكلمه ناسيا.

و لكن نقول: لا يبعد كون الظاهر من قوله و (إن تكلم فليسجد سجدتى السهو) هو التكلم بين الصّلاة و صلاة الاحتياط، فهذا الكلام يدلّ على كون الكلام العمدى مبطلا لها، و لا فرق بينه و بين سائر المبطلات.

و تارة نتكلم فى مضرية المبطلات بينها و بين أصل الصّلاة، مع قطع النظر عن هذه الفقرة من الرواية، فنقول: إنا إن نجعل نفسنا مقام من يسأل عن حكم الشّك فى الأخيرتين، أو يسمع كلام الإمام عليه السّلام فى هذا المقام من أنّه يبنى على الأكثر، و يعمل

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۴

عملا لو كانت الصّلاة تامة، كان العمل بهذا العمل أى: صلاة الاحتياط نافلة و إن كانت ناقصة واقعا، نرى أن وضع صلاة الاحتياط يكون بنحو فيها حيثية كونها بدلا عما نقص عن الصّلاة و جابرة له، و نحن إذا راجعنا الادلة نرى أن لها المعرضية لكونها متمما للصّلاة، ففيها اعتبار المتممية.

فعلى هذا لا بدّ و أن يؤتى بها على وجه يقبل لصيرورتها متمما بحيث لو نقص الصّلاة كانت هى متممة نقصها، و فى صيرورتها قابلة للتميمية لا بدّ و ان يكون وزانها وزان نفس الصّلاة، و حالها حال الركعة المتصلة، فكما أن القاطع لو وجد بين ركعاتها، تبطل الصّلاة كذلك لو وقع بينها و بين صلاة الاحتياط، فلأجل هذا نقول بكون الحدث و نظائره مبطلا لها لو وقع بينها و بين الصّلاة. «۱»

المسألة السادسة: لو تذكر المصلّى بعد الفراغ من الصّلاة، النقص فى الصّلاة

اشارة

من حيث الركعة فتارة يتذكر نقص الصّلاة بعين ما شك فيه مثلا شك فى الصّلاة بين الثلاث و الأربع، و بعد الفراغ من الصّلاة يتذكر

نقص صلاته بركعة أعنى: يعلم أنّه ما أتى إلا ثلاث ركعات، و نقص من صلاته الركعة الرابعة.

---

(۱)- أقول: و لكن ما أفاده مد ظله العالى قابل للإشكال فيه، إذ مجرد كونها فى معرض المتممية للصّلاة، و جابرة لنقص المحتمل، لا يوجب كونها فى حكم أصل الصّلاة من جميع الجهات، و إلّا إن كان ما قاله مد ظله العالى تماما، فلم لم يقل بذلك فى تكبيرة الإحرام، و أمّا رواية ابن أبى يعفور فمع احتمال كونه فى مقام بيان حكم ما إذا تكلم فى أثناء صلاة الاحتياط، نقول كما قال بعض: يحتمل كون ذلك حكما تعبديا إن كان مورده بيان حكم ما إذا تكلم ناسيا بين الصّلاة و صلاة الاحتياط.

فعلى هذا لا دليل على مبطلية المبطلات، و إن كان الاحوط فى صورة وقوع أحد القواطع، إتيان صلاة الاحتياط، ثمّ إعادة الصّلاة. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۵

و تارة يتذكر نقصها بغير ما شك فيه، و فى كل منهما تارة يتذكر بعد الفراغ من الصّلاة قبل إتيان صلاة الاحتياط، و تارة يتذكر بعد صلاة الاحتياط.

[فى ذكر الصور فى المسألة]

اشارة

و تارة فى أثناء صلاة الاحتياط، و تارة بين الاحتياطين، فالكلام يقع فى صور:

الصورة الأولى:

أنّه يشكّ فى الصّلاة مثلا بين الثلاث و الأربع، ثمّ بعد الفراغ من الصّلاة أتى بوظيفة الاحتياط، من إتيان ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس، ثمّ بعد صلاة الاحتياط يتذكر نقص الصّلاة بالركعة، أعنى: بعين ما كان شاكّا فيه، ففى هذه الصورة لا إشكال فى صحة الصّلاة، و تتميم نقصها بما أتى بها من صلاة الاحتياط، لشمول إطلاق أدلّة صلاة الاحتياط للمورد، لانها تدلّ على أنّه مع الشك فى الأخيرتين فى الصور المنصوصة، غير الشّك بين الأربع و الخمس، يبنى على الأكثر و يأتى بعمل الشّك من صلاة الاحتياط، فإن كان نقص فى الصّلاة يكون هى جابرة للنقص، و إن كانت الصّلاة تامة تكون هى نافلة، فهذه الأدلة تشمل المورد فعلى هذا لا شىء عليه فى هذه الصورة.

و لا وجه لعدم كون صلاة الاحتياط جابرة للنقص، و متمما للصّلاة فى هذه الصورة إلّا توهّم أن مورد صلاة الاحتياط، يكون هو صورة بقاء الشّك إلى الآخر مثلا من شك بين الثلاث و الأربع و بقى شكه إلى الاخر، فيكون تكليفه البناء على الأربع و إتيان صلاة الاحتياط، و أمّا من تذكر نقص صلاته و لو بعد إتيان صلاة الاحتياط، فلا تكون صلاة الاحتياط متممة لصلاته و جابرة لها.

و هذا توهّم فاسد، لأنّه كيف يمكن حمل الإطلاقات على هذه الصورة «۱».

---

(۱)- (أقول: إنّه مضافا إلى شمول الإطلاقات على ما أفاده مد ظله العالى، تدلّ على ذلك

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۶

الصورة الثانية:

اشارة

ما إذا تـذكر النقص المحتمل بعـد الفراغ من الصّلاة مع عـدم صـدور فعل من المصـلّى قبل صـلاة الاحتياط، مثلا شك بين الثلاث و الأربع و بنى على الأربع، ثمّ بعـد الفراغ قبل أن يصـلى صـلاة الاحتياط، تـذكر نقص الصّلاة بركعة و أنّه لم يأت بالركعة الرابعة، فهل يجب صـلاة الاحتياط أعنى: ركعة أو ركعتين مفصولة، و بها تجبر نقص الصّلاة أولا، بل يجب ضمّ ركعة موصولة، ثمّ إتيان سجدتى السـهو لأجل سـلام زائد بعد الركعة الثالثة من الصّلاة، لأنّ مع نقص الصّلاة وقع السلام بعد الركعة الثالثة و يكون زائدا، فلأجله يجب سجدتى السهو.

اختار السيّد رحمه اللّه فى العروة الثانى، و نحن أمضينا ما اختاره، و يظهر من بعض أعاظم معاصرينا أن السّلام وقع فى غير محله فى ما نحن فيه عمدا، فتبطل الصّلاة به، فلا يمكن إلحاق ركعة موصولة بها.

اعلم أن السّلام فى المورد يكون من أجل السـهو، لأنّ الغافلـة عن كون الركعة الّتى فرغ عنها هى الثالثة، و اعتقاده بكونها هى الرابعة، صار علة لإتيان السلام، فيكون منشأه الغافلة عن الواقع و السهو عن الواقع، فعلى هذا لا يكون السّلام مبطلا، و لا فرق بين المورد و بين ما إذا اعتقد مثلا بعد التشهّد الأوّل، كون التشهّد التشهّد

رواية عمار، و هى الرواية ۳ من الباب ۸ من أبواب الخلل من الوسائل، على ذلك حيث قال عليه السّلام فيها (ألا اعلمك شيئا إذا فعلته ثمّ ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شىء؟

قلت: بلى. قـال: إذا سـهوت فـابن على الأـكثر، فـاذا فرغت و سلّمت، فقم، فصل ما ظنت أنك نقصت، فإن كنت قـد أتممت لم يكن عليـك فى هـذه شـىء، و إن ذكرت أنّـك نقصت، كان ما صـليت تمام ما نقصت) بالصـراحة و بالخصوص، لأنّ فيها فرض خصوص صورة تـذكر النقص و أن الشـاك إذا تـذكر نقص الصّلاة، كان ما صـلّى من صـلاة الاحتياط تمام ما نقص فيه، فلا إشـكال فى هـذه الصورة.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۰۷

الثانى، فسلّم، ثمّ تذكر كون التشهّد التشهد أوّل، و وقوع السّلام فى غير محله، فكما أن فى هذه الصورة يكون إتيان السّلام سهوا أى: لأجل سـهوه أمرا اخر، و هو كونه فى التشـهد الأوّل لا الثانى، كذلك يعتقد فى المقام كون الركعة الركعة الرابعة، فيسلّم، فكما أن فى الأوّل يقال بوقوع السّلام سـهوا، كذلك فى الثانى أى: فى ما نحن فيه، و بعد كون السّلام سـهوا و عدم كونه مبطلا، فيقيم و يضـيف بصلاته ركعة اخرى، و تصح صلاته و يسجد سجدتى السهو لأجل السّلام الواقع عنه سهوا فى غير محلّه.

[فى ذكر وجه صحّة الصّلاة فى هذه الصورة]

و يمكن أن يقال فى وجه صحة الصّلاة فى هذه الصورة باتيان ركعة موصولة بالصّلاة: بأنا نفهم ذلك من أدلة تشريع صلاة الاحتياط، لأـنّه بعـد دلالتهـا بـأنّه لو شـك بين الأقـل و الأكثر فى الأخيرتين من الصّلاة يبنى على الأكثر و يأتى بصـلوة الاحتياط مفصولـة، حتّى يتـدارك بها نقص المحتمل فى الصّلاة، فإمّا أن الشارع جعل حكم صورة تـذكر النقص قبل إتيان صـلاة الاحتياط، حكم صورة بقاء الشّك من إتيان صـلاة مفصولة مع تكبيرة الاحرام، و إمّا جعل الحكم فى هذه الصورة عدم الاعتناء بالسـلام الواقع سهوا، و أنّ الحكم

ضمّ ركعة على الصّلاة أو ركعتين (باعتبار اختلاف النقص من ركعة أو ركعتين) موصولة، و هو المطلوب.

أمّا كون حكمه هو إتيان ركعة أو ركعتين مفصولة فلا وجه له، لأنّ مورد أدلة جبر النقص بالصّلاة المفصولة أعنى: صلاة الاحتياط، هو ما إذا بقى الشّك إلى ان يصلّى صلاة الاحتياط، و ليس هذا موردها، لتذكر النقص قبل صلاة الاحتياط، فلا بد من ضم ركعة موصولة و فصل السّلام لا يكون مضرا، لأنا نفهم من أدلة صلاة الاحتياط عدم مضرية السّلام، و عدم كونه مانعا، لأنّه بعد كون صلاة الاحتياط على نحو إن كانت الصّلاة تامة، كانت نافلة و تمّت الصّلاة بالسلام، و خرج عنها بها،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۸

و تقع صلاة الاحتياط نافلة، و إن كانت الصّلاة ناقصة، تكون صلاة الاحتياط متممها، ففى هذه الصورة لا يكون السّلام مانعا.

فمن هنا نفهم أن فى صورة نقص الصّلاة لم يكن السّلام مانعا، فنقول: بأن ما نحن فيه حيث يتذكر المصلّى نقص الصّلاة، فلا يكون السّلام مانعا و مضرا و يعلم النقص، فلا بدّ من إتيان ما نقص من الركعة، مثل ما إذا لم يسلّم و علم النقص بالركعة.

فتلخص أن من أدلة الاحتياط من جعل صلاة الاحتياط متممة فى صورة نقص الصّلاة، نفهم أن مع نقص الصّلاة ليس السّلام مانعا، و على الفرض فى موردنا يعلم بنقص الصّلاة، فلا يكون السّلام مانعا، فعلى هذا يكون مقتضى القاعدة، بعد عدم مانعية السلام، وجوب إتيان ما نقص من الصّلاة من الركعة موصولة، و كون المورد مثل ما إذا تذكر نقص الصّلاة بعد التسليم بركعة أو ازيد حكما، لأنّه بعد عدم مانعية السّلام الواقع سهوا، فمقتضى القاعدة الحاق ما نقص من الركعة بالصّلاة.

[ما قال المحقّق الحائرى من المقتضى للعلم الاجمالى ليس فى محلّه]

اشارة

و ما اخترنا فى المقام هو مختار كل من تعرض للمسألة على ما ذكره فى مفتاح الكرامة، فلا يناسب تعبير بعض الاعاظم رحمه اللّه (آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) «۱» بقد يقال فى مقام كون مسئلتنا فى حكم ما لو تذكر نقص الصّلاة بعد السّلام بركعة، كما أن ما ذكره بأن (مقتضى القاعدة الجمع بين العمل بالاحتياط، و الاستيناف، للعلم الإجمالى بوجوب أحد هما) محل إشكال، لأنّ أطراف الاحتمال ثلاثة:

[فى ذكر الاحتمالات الثلاثة فى الباب]

الاحتمال الأوّل:

ضمّ ركعة موصولة بما أتى من الصّلاة.

الاحتمال الثانى:

الاستيناف أى: استيناف الصّلاة.

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۳۸۳.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۰۹

الاحتمال الثالث:

إتیان صلاة الاحتیاط أی: جبر ما نقص مفصولة لا موصولة.

[فی نقل کلام المحقّق الحائری رحمه اللّه فی المورد]

ثمّ إنّه رحمه اللّه بعد ما قال فی صدر کلامه «۱»: بأن مورد من تذکر نقص الصّلاة بعد التسلیم برکعة أو أزید، الوارد فیه الأخبار بوجوب الحاق ما نقص، هو ما إذا صدر عن المصلّی التسلیم بزعم الفراغ أی: باعتقاد تمامیة الصّلاة من باب الجهل المرکب، ثمّ بعد الفراغ یظهر نقص الرکعة، فمورده وقوع السّلام من باب السهو المصطلح المقابل للشک، و لا یشمل هذه الأخبار المورد لأنّ السّلام فی هذا المورد لیس وقوعه بزعم تمامیة الصّلاة، بل یکون منشأه الشّک و البناء علی الأکثر، و بعد تلخیص کلامه فی قوله (فإن قلت و قلت مکرّرا) و ما قال بعده: بأنّه یکون السّلام فی المورد من باب السهو المقارن مع الجهل المرکب، مثل ما یسلم سهوا بزعم الفراغ، قال: لأنّ فی هذا المورد بعد ما یشکّ و یبنی علی الأکثر فهو یزعم بقاء شکه إلی اخر العمل بالشک، أی: إلی أن یفرغ عن صلاة الاحتیاط، فهو بزعم ذلک یسلّم، ثمّ بعد الفراغ إذا تذکر نقص الصّلاة، فهو یتذکر أن ترکه السّلام کان من باب السهو المقارن للجهل المرکب، فلا یکون فرق بین الموردین، غایة الأمر فی ما یسلم بزعم الفراغ من الصّلاة، یزعم الفراغ فیسلم، فیکشف کون الواقع علی خلاف ما اعتقده، و فیما نحن فیه یسلم بزعم بقاء شکه إلی أن یفرغ عن صلاة الاحتیاط، و بعد ما یسلم یتذکر کون الواقع علی خلاف ما زعمه، ففی کلیهما یکون منشأ السلام، هو السهو المقارن للجهل المرکب، لا الجهل البسیط و التردید و الشک، هذا حاصل کلامه. «۲»

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه، ص ۳۸۳.

(۲)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه، ص ۳۸۳.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۰

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه بعد عدم کون المورد علی ما قال مورد الأخبار الوارد فیمن یسلم بزعم الفراغ موضوعا، فلا حاجة إلی إتعاب النفس بجعل المورد مصداقا للسهو المصطلح، و أن المصلّی یسلم فی ما نحن فیه بزعم بقاء الشک، بل یکون حکم المسألة ضمّ رکعة موصولة و عدم مانعیة السّلام من باب ما قلنا فی أول الخلل، و فی طی بعض المباحث السابقة مکر را: بأن السهو أعم من کونه مقارنا للجهل المرکب، أو للجهل البسیط و التردید و الشک، ففی کلیهما یکون المنشأ ذهول الواقع و السهو عن الواقع، و قلنا: بأن فی الأخبار دلالة علی ذلک من إطلاق السهو علی کلا الموردین أعنی: السهو المقارن للجهل المرکب، و البسیط کلیهما، فکذلک نقول: إن هذا السّلام وقع سهوا و إن کان منشأه الشّک و البناء علی الأکثر.

ثمّ إنّه بعد کل ما قال، قال: بأنّه یکفی هنا ضمّ رکعة موصولة، و إن کنا و ما قال فی أوائل کلماته قبل فإن قلت من أن (مقتضی القاعدة الجمع بین العمل بالاحتیاط، و الاستیناف، للعلم الإجمالی بوجوب احدهما) فیکون نظره رحمه اللّه إلی الاحتیاط بما قاله. «۱»

---

(۱)- (أقول: و لکن من کلامه بعد ذلک، من أن هذا السّلام لا یکون مانعا، لأنّه وقع من باب السهو و زعم بقاء شکه إلی أن یعمل بعمل الاحتیاط، و بعد کون السّلام غیر مانع و عدم شمول أدلة تدارک المنقوص بالمنفصل للمورد، لأنّ ظاهرها الشّک المستمرّ إلی بعد صلاة الاحتیاط، فیأتی برکعة موصولة و تصح الصّلاة، ثمّ إنّه یکون السّلام فی المورد علی ما قاله رحمه اللّه بزعم الفراغ، لأنّه علی ما اختاره رحمه اللّه من أن صلاة الاحتیاط صلاة منفردة، فإن و جبت علی الشخص فیکون تکلیفا منفردا، فهو بعد الشّک و البناء علی الأکثر یسلّم بزعم الفراغ، ثمّ بعد الفراغ یتذکر کونه جاهلا بالجهل المرکب، لعدم فراغه من الصّلاة، لتذکره بنقصها.

نعم یرد علیه ما أفاده مد ظله العالی من کون لسان أدلة صلاة الاحتیاط کونها متمما للصّلاة، لا صلاة مستقلة، فافهم. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۱۱

[ما قاله المحقّق الحائرى رحمه اللّه من الجمع لا وجه له]

و أمّا ما قاله رحمه اللّه «۱» من أن مقتضى العلم الاجمالى هو الجمع بين عمل الاحتياط و استيناف الصّلاة، فليس فى محله، لأنّ المنشأ العلم الإجمالى ليس هو العلم بطبيعة الصّلاة، لأنّ العلم بها يكون تفصيليا لا إجماليا، فمنشأ العلم الإجمالى هو أنّه بعد ما يعلم بأنّه دخل فى الصّلاة، و الحال بعد السّلام يعلم نقصها بركعة أو ركعتين، فمع هذا العلم بالنقص و توجهه بأنّه لا يجوز إبطال العمل و قطع الصّلاة، فأمره يدور بين ضمّ ركعة موصولة، أو استيناف الصّلاة بعد شكه فى مانعية السّلام لأن يلحق الركعة الناقصة من الصّلاة بها و عدم مانعية، فحيث يشكّ فى مانعية السلام الّذى صدر منه، مع عدم جواز إبطال العمل، فهو يعلم إجمالا بأنّه إمّا يجب عليه ضمّ ركعة موصولة، أو استيناف الصّلاة، لا إتيان صلاة الاحتياط و نقص المتقين مفصولة.

فما قاله رحمه اللّه من الجمع بين عمل الاحتياط أى: صلاة الاحتياط، و الاستيناف لا وجه له، بل لو كان العلم الإجمالى فى البين فإنه حيث يكون مسببا عن مانعية السلام الصادر منه سهوا، لأنّه إن كان السّلام مانعا فيجب استيناف الصّلاة، و إن لم يكن مانعا فيجب ما نقص موصولة، فالعلم الإجمالى مسبب عن مانعيّة و عدمه، فيجب إمّا ركعة موصولة أو استيناف الصّلاة بمقتضى العلم الإجمالى. «۲» و تلخص أن فى هذه الصورة يضمّ ما يعلم نقصه من الركعة بالصّلاة، لعدم مانعية بالبيان الّذى قلنا.

ثمّ إنّه لا فرق فى ما قلنا من أنّه لو تذكر نقص الصّلاة قبل صلاة الاحتياط

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۳۸۳.

(۲)- (أقول: و يحتمل كون نظره رحمه اللّه من الجمع بعمل الاحتياط و استيناف الصّلاة، هو ضم الركعة الناقصة موصولة و استيناف الصّلاة، لا أن يكون غرضه الجمع بين صلاة الاحتياط و استيناف الصّلاة، و لكن هذا خلاف ظاهر كلامه رحمه اللّه) (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۱۲

و بعد الفراغ من الصّلاة، بين أن يكون تذكر النقص بأزيد من المشكوك، أو مساوله، أو أنقص، فلا فرق بين ما إذا شك فى ما يوجب شكه إتيان ركعة، فتذكر بعد نقص الصّلاة بركعة، و بين ما إذا شك بما يوجب إتيان ركعة بعنوان صلاة الاحتياط، فتذكر نقص الصّلاة بركعتين، و بين ما إذا شك بما يوجب ركعتان، ثمّ قبل أن يأتى بهما و بعد الفراغ، تذكر نقص الصّلاة بركعة واحدة، ففى كل الصور يضم ما تذكر نقصه من الركعة موصولة بالصّلاة، لما قلنا من عدم مانعية السّلام و علمه بنقص صلاته، فلا بدّ من إتمامها باتيان ما يعلم بنقص منها، و لا مجال لاتيان ما نقص مفصولة، لعدم شمول أدلّة جعل صلاة الاحتياط للمورد.

الصورة الثالثة:

ما إذا تذكر نقص الصّلاة بعد إتيان صلاة الاحتياط بأزيد من المشكوك، مثلا شك بين الثلاث و الأربع فبنى على الأربع و تمّ الصّلاة و أتى بعمل الاحتياط من الإتيان بركعة من قيام، أو ركعتين من جلوس، ثمّ بعد إتيان صلاة الاحتياط تذكر نقص الصّلاة بركعتين.

فهل نقول: بوجوب استيناف الصّلاة من رأس، أو نقول: بتتميم ما نقص من الصّلاة بضم الصّلاة الاحتياط به، مثلا فى المثال المتقدم يضم ركعة اخرى، فبهذه الركعة و الركعة الّتى أتى بها بعنوان صلاة الاحتياط، يتم نقص الصّلاة، لأنها ناقصة بركعتين، فركعة منهما تداركت بصلوة الاحتياط، و ركعة اخرى بما يأتى بها موصولة بعد صلاة الاحتياط، أو نقول: باتيان ركعتين فى المثال و القاء ما أتى من صلاة الاحتياط، فيأتى بما يتذكر نقص الصّلاة به.

يمكن أن يقـال: بـأن الاوجه هو الاحتمـال الثالث، فيأتى المكلف فى هـذه الصورة بما نقص من صـلاته، مثلا بركعتين فى المثال بعد صلاة الاحتياط، و ما وقع من صلاة الاحتياط بين ركعتى الاوليين من الصّلاة، و الأخيرتين منها أى: هاتان الركعتان

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۳

اللتان يأتى بهما بعـد صـلاة الاحتياط، لا تفسد الصّـلاة، لوقوعها سـهوا بزعم كون التكليف باعتبار بقاء شكه، هو إتيانها، ففى الحقيقة وقعت صلاة بين صلاة، و لا يضر وقوعها بينها.

إن قلت: يمكن إتمام الصّـلاة بنحو اخر أعنى: على الاحتمال الثانى، بأن يكمل النقص مع ركعـة بصـلوة الاحتياط، ففى المثال المتقدم بعد ما أتى بركعة من قيام مثلا أو ركعتين جلوس، ثمّ تذكر بعد إتيانها نقص ركعتين، يأتى بركعة اخرى، فبمجموع صـلاة الاحتياط و هذه الركعة يتمم نقص الصّلاة، لأنّ صلاة الاحتياط جابرة لنقص ركعة، و ركعة اخرى جابرة لنقص ركعة اخرى.

قلت: يسـتفاد من أدلة جعل صلاة الاحتياط فى موارد جعلها كونها فى كل مورد جابرة لتمام نقص المورد، مثلا فى الشّك بين الثلاث و الأربع تكون ركعة من قيام، أو ركعتان من جلوس جابرة لنقص الركعة، و لا يستفاد من أدلتها كونها جابرة لبعض النقص، فلا يمكن أن يقال فى المورد: بكون صلاة الاحتياط جابرة لبعض النقص، و يجبر بعض النقص بركعة اخرى، فافهم.

فعلى هـذا أقرب الاحتمالاـت هو الاحتمال الثالث، و لكن مع ذلك لا يطمئن الانسان بالاكتفاء بهـذا النحو فى هـذه الصورة، فالأحوط استيناف أصل أيضا. «۱»

---

(۱)- أقول: إن قلنا بمانعية تكبيرة الافتتاح و الركوع و السجود الواقع فى صـلاة الاحتياط فى هذا الفرض و أن زيادتها تفسد الصّـلاة و إن وقعت سـهوا، و ليست كالسلام الّذى لم تكن زيادته السهوية مبطلا للصّلاة، فلا يقبل المورد لأن يقال بتتميم الصّلاة باتيان ما تذكر نقصه بعد صلاة الاحتياط، و لا بمجموع صلاة الاحتياط و ركعة اخرى، لأنّ بعد حدوث المانع لا يمكن ضمّ النقص بالصّلاة، فلا وجه للأخذ بالاحتمال الثانى و الثالث، بل يجب استيناف الصّلاة ..

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۴

الصورة الرابعة:

اشارة

ما إذا تبين نقص الصّـلاة فى حال الاشـتغال بصـلوة الاحتياط، و كان النقص المتيقن موافقا مع المشـكوك من حيث الكيفيـة و الكمية كليهمـا، مثـل مـا إذا شك بين الثلاث و الأربع، فبنى على الأربع و أتم الصّـلاة، و شـرع فى صـلاة الاحتياط بركعـة عن قيام، ففى أثناء صلاة الاحتياط تذكر نقص الصّـلاة بركعة، أو يكون النقص المتيقن موافقا مع المشـكوك كيفا، مثل ما إذا شك بين الثلاث و الأربع، و أتم الصّـلاة و شـرع فى صـلاة الاحتياط بركعتين من جلوس، فتـذكر فى أثناء هذه الصّـلاة الاحتياط نقص الصّـلاة بركعة، فما تذكر نقصه موافق مع صـلاة الاحتياط كمّا لأنّ احتمال النقص فى الشّك كان بركعة و تذكر النقص يكون بركعة أيضا، و مخالف مع صلاة الاحتياط كيفا، لأنّ ما تذكره ركعة من قيام، و صلاة الاحتياط الّتى هو فيها تكون ركعتين من جلوس.

[الاحتمالات فى المسألة أربعة]

فما نقول فى هذه الصورة أى: صورة تذكر النقص فى أثناء صلاة الاحتياط؟

فهل نقول فى المقام: بأنّه يكون فى حكم من زعم الفراغ فيلغى ما بيـده من صـلاة الاحتياط، و يأتى بما تذكر نقصه من ركعة أو أزيد

فيقال فى وجهه: إنّه سلّم و شرع فى صلاة الاحتياط بزعم بقاء شكه، فهو ساه فى ما أتى به فيلغى ما وقع زائد سهوا و يأتى بما بقى من الصّلاة و تصح صلاته، فهذا احتمال الأوّل مع وجهه.

أو نقول: بأنّه يتم الصّلاة الاحتياط الّتى بيده، و بها تتمّ الصّلاة و يقال فى وجه ذلك: إنّه لا يلزم استمرار الشّك إلى ما بعد صلاة الاحتياط، بل يكفى استمراره إلى

و إن لم نقل بمانعيتها فيكون مجال لأن يقال فى هذه الصورة: بالاحتمال الثانى أو الثالث، و يمكن أن يقال: بالاحتمال الثانى إلا أن يقال بما قاله مد ظله العالى من أن بصلوة الاحتياط لا- يجبر بعض النقص، بل فى كل مورد جعلت يجير بما جعلت تمام نقص المحتمل، فالأوجه الاحتمال الثالث على هذا. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۵

الشروع فى صلاة الاحتياط، كما أن المناسبة تقتضى ذلك، لأنّ صلاة الاحتياط مسب عن الشّك فيكفى فى وجوبها بقاء الشّك إلى زمان الشروع فيها، لأنّه مع بقاء الشك يجب عليه الشروع، فيكفى فى صيرورتها واجبة على المكلف بقاء الشّك إلى زمان لا بدّ و أن يشرع فى صلاة الاحتياط.

أو نقول: بالتفصيل بين ما إذا كان ما تذكر نقصه من الركعة موافقا مع المشكوك كمّا و كيفا مثل ما إذا تذكر نقص ركعة و كان ما شرع فيه من صلاة الاحتياط ركعة أيضا، و بين ما إذا كان ما تذكر نقصه مخالفا مع المشكوك كيفية مثل ما إذا و شرع فى ركعتين من جلوس، ففى الاثناء تذكر نقص الصّلاة بركعة، فيقال:

بكون الوظيفة فى الصورة الأولى هو إتيان باقى صلاة الاحتياط من باب كونها عين ما نقص من صلاته كمية و كيفية، و يقال فى الصورة الثانية: ببطلان الصّلاة و لزوم استينافها، لأنّ ما بيده من صلاة الاحتياط غير قابلة لأنّ يجبر بها نقص الصّلاة، لمخالفتها مع ما نقص من الصّلاة كمية و كيفية.

أو نقول: ببطلان الصّلاة مطلقا بلا فرق بين اختلاف ما تذكر نقصها مع الشكوك كميّة و كيفية، و بين صورة عدم اختلافها، و يقال فى وجه ذلك: بأنّ الاشتغال بالصّلاة يقتضى البراءة عنها، و لا تحصل البراءة لا بضم ما نقص بعد الغاء صلاة الاحتياط لعدم اغتفار ما فصل أعنى: صلاة الاحتياط، و لا بنفس ما بيده من صلاة الاحتياط، لعدم كونها جابرة فى هذه الصورة، فلا بدّ من استيناف الصّلاة من راس، فالاحتمالات فى المسألة أربعة، فما نقول فى المقام؟

اعلم بأنا قلنا فى حاشيتنا على العروة عند تعرض السيّد رحمه اللّه لهذه المسألة: بأنّ (الاقرب التفصيل بأن النقص المتبين إن كان هو الّذى جعلت هذه الصّلاة جابرة له

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۶

شرعا، فالواجب إتمامها و إن خالفته فى الكم و الكيف، كالركعتين من جلوس مع تبين النقص بركعة، بل و كذا إذا امكن تتميمها كذلك كالركعتين من قيام إذا تبيّنت الثلاث قبل أن يركع فى الثانية منهما و أمّا فى غير ما ذكر فالواجب قطعها و إتمام الصّلاة، و لا يترك الاحتياط بالاعادة فيهما خصوصا الثانى) أمّا وجه ما قلنا من إتمام الصّلاة الّتى بيده إن كانت موافقة مع النقص المتبيّن و إن كانت مخالفة معه كما و كيفا، هو أن مقتضى إطلاق أدلة الاحتياط شمولها للمورد، لأنّه لا يستفاد من أدلتها إلّا بقاء الشّك إلى أن يشرع فى صلاة الاحتياط، و لا يعتبر استمرار الشّك إلى أن يتم صلاة الاحتياط، فمتى شك و استمر الشك إلى زمان لا بدّ و أن يأتى بصلوة الاحتياط، فتحقّق ما هو موضوع لوجوب صلاة الاحتياط، و يستفاد ذلك من إطلاقات ادلة وجوب صلاة الاحتياط، و عدم تقييدها ببقاء الشّك إلى حصول صلاة الاحتياط فى الخارج، فيجبر بها نقص المحتمل إذا استمر الشك إلى ان يشرع فى صلاة الاحتياط.

فعلى هـذا نقول: بـأنّه فى مـا نحن فيه حيث اسـتمر الشـك إلى أن الشاك شـرع فى وظيفته من الصّـلاة الاحتياط، و على الفرض تيقن بنقص الصّلاة بمـا هو موافق للمشـكوك، مثلاـ شك بين الثلاث و الأربع، و سـلّم و شـرع فى صـلاة الاحتياط، فتبين له نقص صـلاته بركعـة، فما بيده من الصّـلاة الاحتياط جابرة لنقص الصّـلاة، لأنها جابرة لنقص المحتمل فى صورة بقاء الشّك إلى الشـروع فيها، و فى الفرض شرع فيها، فتجبر بها نقص المتقين، لأنّ وجه تشريعها فى مواردها هو كونها متممة النقص.

و لاـ فرق فى الاكتفـاء بها فى هـذه الصورة أى: الصورة الّتى يتقن نقص الصّـلاة فيها بين كون صـلاة الاحتياط موافقا لمّا نقص كمّا و كيفا مثل ما إذا شرع فى ركعة من قيام فى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۷

الشّك بين الثلاث و الأربع فتبيّن نقصها بركعة، و بين ما إذا شرع فى ركعتين من جلوس، لكونه مختارا فى الشّك بين الثلاث و الأربع بين أن يأتى بركعة من قيام، أو ركعتين من جلوس، لأنّ ركعتين من جلوس جابرتان لنقص الركعة بمقتضى النص.

بـل يمكن أن يقـال: بـأنّه فى مـا إذا كـان مـا يعمـل باعتبار الشّك أكثر ممّا تبين نقصه، لكن تـذكر النقص حال الصّـلاة الاحتياط قبل الركوع من الركعة الزائدة، يكتفى بها، مثلا إذا شك بين الاثنتين و الأربع فشـرع بعد السّـلام فى ركعتين من قيام مفصولة بعنوان صلاة الاحتياط المشـروعة فى هـذه الصورة، و قبل أن يـدخل فى ركوع ركعـة الثانية من صـلاة الاحتياط، تذكر نقص صـلاته بركعة فله أن يهدم القيام و يجلس و يتشـهد و يسلم، و يكتفى بها عن النقص المتيقن، لأنّ الركعة الّتى أتى بها جابرة للنقص، و أمّا ما زاد من القيام و القراءة، فليس مبطلا لوقوعه سهوا، و باعتقاد كونه الوظيفة، و هل يوجب سجدتى السهو للزيادة السهو أم لا، فهو كلام اخر.

فتلخص أنّه على هذا يكتفى بما بيده من صلاة الاحتياط، و إتيان ما نقص بعد ذلك.

و إن لم نقل: بأن أدلة الاحتياط يشـمل المورد فهل يقال: بإلغاء ما بيده من صلاة الاحتياط، و إتيان ما نقص، و عدم مضرية ما وقع من صلاة الاحتياط سهوا، مثل ما إذا تذكر النقص بعد الفراغ من الصّلاة قبل صلاة الاحتياط، أو نقول:

بعدم كون المورد مثل ما تبين النقص بعد الصّلاة، فيجب استيناف الصّلاة من راس.

[لا يبعد شمول الاطلاقات للمورد]

لا يبعـد شـمول إطلاقات أدلة صـلاة الاحتياط للمورد، و كفاية اسـتمرار الشّك إلى أن يشـرع المكلف فى صـلاة الاحتياط، و لا يعتبر استمرار الشّك إلى اخر

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۸

صلاة الاحتياط.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

إن قلت: إن روايـة عمـار الواردة فى تعليم صـلاة الاحتياط بنحو الكلى يسـتفاد منها اعتبار بقاء الشّك إلى إتيان تمام صـلاة الاحتياط، لأنه قال عليه السّلام فيها: (ألا اعلمك شيئا إذا فعلته، ثمّ ذكرت أنك أتممت أو نقصت، لم يكن عليك شىء؟ قلت:

بلى. قال: اذا سـهوت فابن على الأكثر فاذا فرغت و سلمت، فقم، فصل ما ظننت أنك نقصت، فان كنت قد أتممت لم يكن عليك فى هذه شىء، و إن ذكـرت أنك كنت نقصت، كان ما صليت تمام ما نقصت) «۱» فقوله (و إن ذكـرت أنك كنت نقصت، كان ما صليت تمام ما نقصت) يدلّ على أن الشّك لا بدّ من استمراره إلى بعد صلاة الاحتياط، و بعدها لا يضرّ العلم بالنقص فبالمفهوم يدلّ على أنّه لو تذكر قبل تمامية صلاة الاحتياط، فلا تكون صلاة الاحتياط جابرة للنقص.

قلت: إن الروايـة تكون فى مقـام بيـان أن صـلاة الاحتيـاط إذا كانت الصّـلاة تامـة واقعا، تكون نافلـة، و إذا كانت ناقصـة تكون متممة

للنقص، فقوله (و ان ذكرت انك كنت نقصت) يكون مقابله، و بعبارة اخرى مفهومه المـذكور فى الروايـة قوله (فان كنت قـد أتممت لم يكن عليك فى هذه شىء) لا مقابله تذكره النقص قبل تمام صلاة الاحتياط.

فهـذه الروايـة- مضافا إلى نقلها على انحاء ثلاثة كما يظهر للمراجع بكتب الأخبار- لا دلالة لها بحسب النقل المتقدم على ما توهّم من دلالتها على استمرار الشك إلى أن يتمّ صلاة الاحتياط.

و أمّا غيرها من الأخبار الواردة فى موارد خاصة فى جعل صلاة الاحتياط

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۸ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۱۹

فى بعض الشكوك، فلا دلالة له على اعتبار استمرار الشّك إلى ان يتم الشاك صلاة الاحتياط، بل يكتفى استمرار الشّك إلى الشروع فى صلاة الاحتياط.

[فى نقل كلام الاصفهانى و ردّه]

و أمّا ما قاله آية اللّه الاصـفهانى رحمه اللّه فى حاشـيته على العروة فى هذا الموضع من التفصـيل بين ما إذا شـرع فى الصّـلاة الاحتياط الّتى تكون موافقـة مع مـا تبين نقصه من الصّـلاة كمّا و كيفا مثل ما إذا شك بين الثلاث و الأربع فبنى على الأكثر و سلّم، و شـرع فى ركعة من قيام، فتبين بعد الشـروع فيها قبل تماميتها نقص الصّـلاة بركعة، بأن فى هذه الصورة يتم صلاة الاحتياط، و تصح الصّلاة، و لا يجب استينافها، و بين ما إذا تبين النقص فى أثناء صلاة الاحتياط الّتى تكون مخالفة مع ما نقص كمّا و كيفا مثل ما إذا شرع فى الشّك فى الثلاث و الأربع بعد البناء على الأكثر و التشـهد و التسليم، فى ركعتين من جلوس بعنوان صلاة الاحتياط، ففى هذه الصورة يلغى ما بيده من صلاة الاحتياط، و يجب استيناف الصّلاة من رأس.

فان كان نظره إلى أن أدلـة صـلاة الاحتياط تشـمل صورة بقاء الشّك إلى الشـروع فى صـلاة الاحتياط و إن لم يسـتمر إلى اخرها، فلا وجه للتفصـيل بين ما إذا وافق ما تبين مع المشـكوك كميـة و كيفية، و بين ما خالفها كمية و كيفية كما قلنا، و تصح الصّـلاة، و إن لم تشـمل أدلة الاحتياط لما إذا زال الشّك بعد الشـروع فى صـلاة الاحتياط فأيضا لا وجه للتفصيل، بل لا بدّ من أن يلتزم إمّا بإلغاء صلاة الاحتياط و إتيان ما نقص و إمّا باستيناف الصّلاة فى كل من الصورتين.

[فى توجيه كلام الاصفهانى]

و يمكن أن يكون نظره رحمه اللّه فى التفصـيل إلى جهة اخرى، و هى «۱» أنّنا نفهم من أدلة الاحتياط كونها جابرة للنقص على تقدير النقص فى الصّلاة، و فى فرض نقص

---

(۱)- هذه الجهة أنا قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۰

الصّـلاة يتمّ بها النقص و لا يمكن كونها متممـة للنقص إلّا بأنه على تقدير النقص، تكون تكبيرة الإحرام الواقعة فى أوّلها غير مانعة من ضمّها و وصـلها بالصّلاة، و صيرورتها متممة للنقص، كما قلنا بذلك فى ما إذا تبين نقص الصّلاة بعد السلام، من أن المستفاد من أدلة الاحتياط، عـدم كون السّـلام الواقع مانعا فى صورة نقص الصّـلاة و احتياجها بركعة أو ركعتين، فكذلك يقال: بأن تكبيرة الاحرام من صلاة الاحتياط و إن كانت مبطلـة فى حـدّ ذاتها، لكونها زيادة مبطلة سواء وقعت عمدا أو سـهوا، لكن بعد دلالة دليل صـلاة الاحتياط

بكونها متممة فى صورة النقص، من عدم كون زيادة تكبيرة الاحرام مفسدة للصّلاة، و إلّا فكيف تكون صلاة الاحتياط جابرة للنقص، فلهذا نقول: بأنّه إذا تبين نقص الصّلاة بعد الشروع فى صلاة الاحتياط بما يكون موافقا كمية و كيفية مع المشكوك، فيتم ما بيده من صلاة الاحتياط بعنوان النقص الحاصل فى الصّلاة، لا بعنوان الصّلاة الاحتياط، و أمّا اذا خالف ما بيده من صلاة الاحتياط كمية و كيفية مع ما تبين نقصه من الصّلاة، فلا يمكن الاكتفاء بعنوان النقص المتبيّن، لاختلافها مع ما تبيّن نقصه من الصّلاة. «۱»

---

(۱)- (أقول: و لكن إن كان النظر إلى هذه الجهة، ففيما كبّر لصلاة الاحتياط و قبل الشروع فى القراءة بعدها لو تبيّن النقص، يصح أن يقال: بأن التكبير ليس مانعا، و يأتى بما بقى من يقصد الركعة الناقصة موصولة و يأتى بالقراءة، أو التسبيح مخيرا بينهما، لأنّه على هذا تكون هذه الركعة هى الركعة الرابعة الموصولة، و فيما كان المصلّى بالخيار بين القراءة و التسبيح أو يحتاط باتيان القراءة، و أمّا إذا تبين النقص بعد اتيانها التكبير و القراءة و الركوع و السجود مثلا من صلاة الاحتياط، فأيضا يكتفى بما وقع، و يأتى بما بعده من بقية الركعة، أو الركعتين الّتى تبين نقصها من الصّلاة، فما مضى وقعت قهرا متممة للنقص، و كذلك ما بقى من الركعة أو الركعتين.

إمّا من باب أن المستفاد من أدلة صلاة الاحتياط هو أن كلّ ما أتى به بعنوان صلاة الاحتياط.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۱

[نقل جهة للفرق بين السلام و تكبيرة الاحرام]

و هل يمكن أن يقال فى تكبيرة الاحرام ما قلنا فى السلام، فكما أنّه لو تبين نقص الصّلاة بعد السلام، قبل أن يصلى صلاة الاحتياط، قلنا: بأنا نفهم من أدلة تشريع صلاة الاحتياط، عدم كون السّلام الزائد مانعا، كذلك نقول: نفهم فى ما نحن فيه بعدم كون تكبيرة الاحرام الواقعة فى أول صلاة الاحتياط مانعة لأن يصير ما بيده ركعة موصولة للصّلاة، و متمّمة لنقص المتبين بعد الشروع فى صلاة الاحتياط، أولا يمكن أن يقال بذلك؟

الأقوى عدم جريان ما قلنا فى السّلام فى تكبيرة الاحرام.

أمّا أولا فلأن السّلام يكون عمده مبطلا لا سهوه بخلاف تكبيرة الإحرام فإن عمدها و سهوها مبطل للصّلاة، لكونها ركنا من أركان الصّلاة.

و أمّا ثانيا فلأن تكبيرة الإحرام تكون جزءا لصلاة الاحتياط على ما قلنا، فصلاة الاحتياط مع هذا الجزء جابرة للنقص المحتمل، فاذا تبين نقص الصّلاة بعد الشروع فيها، فلا يمكن أن يقال: بأن هذه الصّلاة مع هذا الجزء، جزء موصولة

النقص، و بعد تبين النقص يأتى بما بقى من النقص لأجل الأمر المتعلّق بأربع ركعات، فما بيده من الصّلاة صارت متممة النقص بعضه بدليل صلاة الاحتياط، و بعضه بعنوان بقاء الأمر بطبيعة الصّلاة أربع ركعات موصولة.

و إمّا من باب أنّه و إن لم تشمل المورد أدلة الاحتياط بلسانه، إلا أنّه بعد فهم عدم مانعية تكبيرة الاحرام الواقعة زائدة من هذه الأدلة يقال: إنّ ما وقع من الركعة أو الركعتين و ما تقع جزء للصّلاة، لفرض عدم مانعية التكبيرة، و احتياج الصّلاة بما وقع و يقع من الركعة أو الركعتين، غاية الأمر قصد بما وقع صلاة الاحتياط، و هذا القصد لا يكون مضرا، لأنّ وضع صلاة الاحتياط، و ما نرى هو كونها متممة للنقص، على تقدير النقص و قد خطر ببالى أن يكون القريب كون الحكم فيما نحن فيه هو التفصيل من الاحتمالات الاربعة، و يمكن كون نظر آية اللّه الاصفهانى؛ إلى هذا، فتأمّل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۲

الشروع فيها، فلا يمكن أن يقال: بأن هذه الصّلاة مع هذا الجزء، جزء موصولة للصّلاة، لأنّه فى هذه الصورة لا بدّ من ضم ركعة بدون

هذا الجزء لا مع هذا الجزء فعلى هذا لا يمكن أن يقال بالتفصيل المتقدم، لأجل هذه الجهة الّتى قلنا فى صورة تبين النقص بعد السّلام فى وجه عدم مانعية السلام، لأن يضم ما نقص بالصّلاة موصولة، فافهم. «۱»

ثمّ إنّه قد ظهر لك ممّا مرّ منّا أنّه يعتبر فى وجوب صلاة الاحتياط بقاء الشّك إلى أن يشرع فى صلاة الاحتياط، فلو زال الشّك بعد الفراغ من الصّلاة قبل أن يشرع فى صلاة الاحتياط، مثلا شك فى الصّلاة بين الثلاث و الأربع و بنى على

---

(۱)- (أقول: إن ما قال مد ظله العالى أولا و ثانيا فى وجه الردّ للتفصيل ليس بتمام، لأنّه يقال:

كما أنّه يستفاد من أدلة صلاة الاحتياط اغتفار السّلام الواقع فى غير محله، لوجود النقص فى الصّلاة، كما اختار ذلك فى صورة تبين النقص بعد السّلام قبل صلاة الاحتياط، فإنه قال مد ظله العالى فى وجه ضم ما تبيّن نقصه موصولة بوجهين: الأوّل بأن السّلام وقع سهوا، فلا يضرّ وجوده، فيضم ما نقص من الصّلاة بها، و الثانى بأنّه يستفاد من أدلة صلاة الاحتياط كون السّلام غير مانع، لأنّه مع فرض النقص يتمّ بصلوة الاحتياط النقص، فعلى هذا نقول فى ما نحن فيه: بأنّه كما قلت فى تذكر النقص بعد السّلام بالوجه الثانى، بضم ما نقص من الركعة موصولة ليس السّلام مانعا، كذاك ليست تكبيرة الاحرام مانعا، و قولك أنها مانع فى صورة السهو أيضا نقول: يستفاد من الأدلة عدم مانعيتها، و أمّا ما قال مد ظله من أن التكبيرة جزء لا مانع، نقول بأنها و إن جعلت جزءا لصلاة الاحتياط، و لكن حيث أن صلاة الاحتياط يتم بها النقص المحتمل، ففى صورة النقص لا بدّ و أن لا يكون وجودها مضرا، فكل ما تقول فى صورة نقص الصّلاة من حيث حكمها، نقول به فى صورة تبين نقص الصّلاة، فتامل.

و لكن مع ذلك الاحوط استيناف الصّلاة بعد إتمام ما بيده لأجل النقص المتبين من الصّلاة، و قال سيدنا الاعظم مد ظله العالى: بأن رعاية الاحتياط إتمام ما بيده بعنوان صلاة الاحتياط، استيناف الصّلاة، هذا كله فى هذه المسألة. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۳

الأربع ثمّ سلم، و بعد السّلام تيقن عدم نقص الصّلاة فلا يجب صلاة الاحتياط.

و هل يكون الأمر فى سجود السهو المسبب عن الشّك هكذا أم لا؟ مثلا شك فى الصّلاة بين الأربع و الخمس، فبنى على الأربع و سلم، ثمّ بعد السّلام تيقن كون ما أتى به من الصّلاة أربع ركعات فزال شكه، فهل يجب سجدتى السهو الواجب فى هذا الشك أم لا؟ لا يبعد وجوبهما، لأنّ وجوبهما ليس دائرا مدار استمرار الشّك إلى أن يشرع فيهما، بل وجوبهما مسبب عن نفس حدوث السهو الّذى صار موجبا للترديد و الشك و ان زال هذا الشك، فعلى هذا يجب سجدتى السهو و إن ارتفع الشك، فافهم.

مسئلتان متعلقتان بصلوة الاحتياط.

المسألة الأولى:

لو زاد فى صلاة الاحتياط ركعة أو ركنا، أو نقص كذلك و لا يقبل التدارك، فبعدها يجب رفع اليد عما بيده من صلاة الاحتياط لبطلانها لأجل الزيادة أو النقيصة المبطلة، فهل يجب عليه إعادة صلاة الاحتياط أو تبطل الصّلاة، فلا بدّ من إعادة أصل الصّلاة، أو يجب إعادة صلاة الاحتياط أوّلا، و إعادة الصّلاة بعدها أيضا.

المسألة الثانية:

لو نسى صلاة الاحتياط، و دخل فى فريضة مترتبة عليها، مثلا صلّى الظهر فشك فيها بين الثلاث و الأربع فبنى على الأربع و سلم، ثمّ بعد أن يعمل عمله أى: يأتى بصلوة الاحتياط ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس، شرع فى صلاة العصر نسيانا، فهل يجب عليه رفع

الید عن هذه الصّلاة المترتبة أی:

العصر، و الإتیان بصلوة الاحتیاط، و تصح الصّلاة الّتی شک فیها أو لا، بل لا بدّ من إعادة أصل الصّلاة الّتی شک فیها، أو یجب إتیان صلاة الاحتیاط بعد رفع الید عن الصّلاة المترتبة الّتی بیدها، ثمّ استیناف أصل الصّلاة.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۴

اعلم أن بعض الاعاظم (آیة اللّه الحائری رحمه اللّه) «۱» تعرض للمسألتین فی صلاته و هی المسألة السادسة و الثامنة من المسائل الّتی تعرض لها فی بحث صلاة الاحتیاط ای: فی الفصل الثالث.

[فی ان حکم المسألتین واحد]

و اعلم أنّه و إن کان فرق بین هاتین المسألتین من جهة، إلا أنّه مع قطع النظر عن هذا الفرق یکون حکمهما واحدا، أمّا الفرق فهو أنّه قد یقال فی المسألة الثانیة یجب العدول من الصّلاة المترتبة بیدها إلی صلاة الاحتیاط إن بقی محل العدول، مثلا فی المثال المتقدم إذا نسی صلاة الاحتیاط و دخل فی صلاة العصر فتذکر نسیان صلاة الاحتیاط حال القراءة فی الرکعة الأولی یعدل من صلاة العصر إلی صلاة الاحتیاط و یتم الصّلاة بعنوان صلاة الاحتیاط، ثمّ یأتی بالعصر بعد ذلک، و لکن فیه أنّه لا یکون المورد مورد العدول، لأنّ مورد العدول کما قلنا فی محله هو ما إذا شرع فی الصّلاة المترتبة علی صلاة قبل أن یأتی بما یکون مقدما علیها بحسب الترتیب، مثلا قبل أن یأتی بصلوة الظهر یشرع فی العصر، ثمّ فی أثنائها یتذکر عدم إتیان الظهر بتمامه فیعدل عن العصر إلی الظهر، و فی المقام إن کان الغرض العدول من العصر مثلا إلی صلاة الاحتیاط، فلا دلیل لنا یدلّ علی جواز العدول إلیه، و إن کان النظر العدول من العصر مثلا إلی الظهر الّذی شک فیه فأیضا لا وجه للعدول منه إلیه، لأنّ مورد العدول من اللاحقة إلی السابقة ما تذکر فی أثناء اللاحقة عدم إتیان السابقة راسا، و فی المقام مع فرض شکه فی الظهر بین الثلاث و الأربع فهو أتی ببعض صلاته مسلّما، فلا مجال للعدول منها إلیها، فافهم.

إذا عرفت عدم کون وجه للعدول من الصّلاة المترتبة إلی صلاة الاحتیاط

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه، ص ۳۸۸ و ۳۸۹.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۵

و لا الی أصل الصّلاة فنقول: بأن المسألتین متحدتان من حیث الحکم، لأنّ منشإ الاشکال فیهما هو أنّه بعد عدم قابلیة ما أتی من صلاة الاحتیاط الّتی زاد فیها أو نقص فی المسألة الأولی، و عدم قابلیة ما بیده من الصّلاة المترتبة فی المسألة الثانیة، لأن تصیرا صلاة الاحتیاط، فیقع الفصل المخلّ بین أصل الصّلاة، و بین صلاة الاحتیاط، و بعبارة اخری ینافی فی هذا الفصل الحاصل بینهما للفوریة المطلوبة و المشروطة فی صلاة الاحتیاط، فکل ما یبغی أن یقال فی إحدی المسألتین ینبغی أن یقال فی المسألة الاخری، لکون الامثال واحدا علی ما عرفت، فاذا کان الأمر هکذا، فهل نقول: بکفایة إتیان صلاة الاحتیاط، أو نقول: باستیناف أصل الصّلاة، أو نقول: بالجمع بینهما؟

ما یأتی بالنظر البدوی هو ثالث الوجوه بأن یقال: بأنّه بعد کون المتقین من کون صلاة الاحتیاط جابرة للنقص المحتمل فی الصّلاة ما إذا لم یفصل بینه و بین الصّلاة ما یخلّ بالفوریة، ففی ما نحن فیه أی: فی المسألتین، یعلم المکلف إجمالا، إمّا بوجوب صلاة الاحتیاط علیه و إمّا بوجوب استیناف اصل الصّلاة بناء علی عدم کون صلاة الاحتیاط جابرة مع الفصل، فیجب علیه بمقتضی العلم الإجمالی الإتیان بصلوة الاحتیاط ثمّ استیناف أصل الصّلاة.

[نقل کلام المحقّق الحائری ره]

اشارة

و قال بعض الاعاظم المتقدم رحمه اللّه «۱» المتعرض للمسألتين: بأن بعد كون الأمر وجوب الاستيناف و وجوب صلاة الاحتياط، فمقتضى الاحتياط الجمع بينهما إلا أن يوجد أصل شرعى يوجب جواز الاكتفاء بصلوة الاحتياط، و تقرير الاصل المحتمل من وجوه:

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه ص ۳۸۷.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۶

[الوجهين الأول و الثانى]

الوجه الأوّل:

استصحاب وجوب صلاة الاحتياط الثابت قبل هذا الفصل، بأن يقال: إن بعد الصّلاة قبل طروّ هذا الفصل كانت صلاة الاحتياط واجبة فتستصحب هذا الوجوب.

الوجه الثانى:

الاستصحاب أيضا لكن لا استصحاب الوجوب، بل يقال:

بأن صلاة الاحتياط كانت جابرة للنقص المحتمل قبل طروّ الفصل الطويل، و نشك فعلا فى كونها جابرة فيستصحب هذا، و يقال: إنّه جابرة فعلا أيضا.

[الاشكال على كلام المحقّق الحائرى رحمه اللّه]

و استشكل على الاصل الثانى بان ما هو الجابر مصداق صلاة الاحتياط، و هو لم يوجد حتّى يستصحب، و مفهوم صلاة الاحتياط ليس جابرا.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج۸، ص: ۲۲۶

و استشكل رحمه اللّه على الأصل الأوّل بأن المستصحب تارة يكون حكما كليا متعلقا بالطبيعة غير متعلق بموضوع خارجى، مثل ما إذا كان حكم كلّى على وجوب الاجتناب عن الماء المتغير، فلا اشكال فى أن فى هذه الصورة إذا ذهب قيد الحكم لا يمكن أن يقال: باسراء الحكم الثابت للماء المقيد بالتغير لغير المتغير، لأنّ هذا من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع اخر.

نعم لو تعلق الحكم بموضوع خارجى واجد للوصف، ثمّ بعد تعلق الحكم عليه زال هذا الوصف، يمكن استصحاب الحكم الثابت قبل زوال الوصف، مثلا إذا تعلق وجوب الاجتناب بالماء الخارجى الّذى يكون متغيرا، فقال المولى مثلا (اجتنب عن هذا الماء المتغير) ثمّ بعد زمان زال التغير عنه نشك فى بقاء الحكم المتعلّق به حال التغير، يجرى استصحاب وجوب الاجتناب، لحكم العرف بأن معروض الوجوب هو هذا الموجود الخارجى و هو باق فيستصحب الحكم، و ما نحن فيه يكون من القسم الأوّل لأنّ مفروض الوجوب فى صلاة الاحتياط هو طبيعة صلاة الاحتياط المقيدة بخصوصية خاصة، و هى تقيدها بكونها متصلة بالصّلاة، فبعد تعلق الأمر بها

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ٢٢٧

فى حال اتصافها بهذه الخصوصيهٔ، فاذا لم تكن هذه الخصوصيهٔ، لا مجال لاستصحاب الوجوب، لأنّ الموضوع المقيد غير المطلق فلا يسرى الحكم منه إليه، لعدم امكان سرايهٔ حكم ثابت على موضوع خاص بموضوع اخر.

هذا حاصل ما قاله فى وجه الإشكال فى الأصلين، و فيه أنّه لو لم يستشكل فى جريان الاستصحابين من جههٔ اخرى فلا يرد ما قاله رحمه اللّه عليهما، لأنّه، كما قلنا فى مسئلهٔ اجتماع الأمر و النهى، ليس الخارج معروض الوجوب بل الخارج ظرف السقوط و الامتثال، فعلى هذا يتعلق الحكم بالطبيعهٔ، فأينما وجد فرد منها فهو فرد لها فعلى هذا نقول: بعدم فرق بين ما إذا تعلق الحكم بالطبيعهٔ أو بشىء موجود خارجا، لأنّ فى كل منهما إن كان الحكم العارض على المعروض فى حال إن كان هذا الحال دخيلا فى نظر العرف فى موضوعيهٔ الموضوع، فلا مجال لإجراء الاستصحاب، و إن لم يكن دخيلا بنظره فيجرى الاستصحاب، و فى المقام يكون متعلق الحكم من قبيل الأوّل أعنى: تعلق الحكم بالطبيعهٔ، لأنّ مفاد الدليل هو وجوب صلاهٔ الاحتياط فى الشك بين الثلاث و الأربع مطلقا، فطبيعهٔ صلاهٔ الاحتياط واجبهٔ إذا حصل هذا الشك، و بعد ما لا يعلم أن الوجوب المتعلّق بها مقيد بكونها متصلهٔ بالصّلاهٔ، و كذا جابريتها عن النقص المحتمل هل يكون فى صورهٔ الفوريهٔ و عدم الفصل، أو ليس مقيدا بذلك، فيستصحب الوجوب و يستصحب كونها جابرهٔ للنقص المحتمل.

نعم لا مجال للاستصحاب فى المقام أصلا، لأنّ منشأ الشّك فى وجوب صلاهٔ الاحتياط أو جابريتها فى هذا الحال، ليس إلا من باب أنّه هل الوجوب أو جابريتها مشروط بالفوريهٔ أو لا يشترط بذلك أو يقال: بأن الفصل بين الصّلاهٔ و بين صلاهٔ الاحتياط مانع أم لا؟ فيكون من صغريات الشّك فى شرطيهٔ شىء أو جزئيته أو مانعيته للمأمور به، و الحق عدم الشرطيهٔ و الجزئيهٔ و المانعيهٔ بمقتضى البراءهٔ، فتكون

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ٢٢٨

النتيجهٔ وجوب صلاهٔ الاحتياط فى المسألتين، و بها تصح الصّلاهٔ و لا حاجهٔ إلى استينافها.

و وجه ما قلنا من أن المورد مورد البراءهٔ لا الاستصحاب، هو أنّه مع وجود الأصل السببى لا تصل النوبهٔ إلى الأصل المسببى، فنقول: إن فى المورد يكون الشك فى بقاء وجوب صلاهٔ الاحتياط، و كذا فى كونها جابرهٔ للنقص المحتمل، مسببا عن شرطيهٔ الفوريهٔ، أو شرطيهٔ عدم الفصل، أو مانعيهٔ الفصل بين الصّلاهٔ و صلاهٔ الاحتياط، فبعد كون الأصل جاريا فى السبب أعنى: سبب الشك، و هو كون ذلك شرطا أو عدم كونه مانعا أم لا، و هو أصالهٔ البراءهٔ، فلا مجال لإجراء الاستصحاب أعنى: الأصل المسببى، فافهم. «١»

الوجه الثالث «٢»: [تقريرا للاستصحاب التعليقى]

اشارة

من وجوه تقرير الأصل هو أن يقال: باجراء الاستصحاب

---

(١)- أقول: و بعد ما سألت عن سيدنا الاستاد مد ظله و استشكلت عليه: بأنّه كيف يجرى الاستصحاب على النحو الأوّل، و أنّ كلام بعض الأعاظم؛ تمام، و هو فى الحقيقهٔ تفصيل فى الاستصحاب بين كون المستصحب حكما كليا أو جزئيا، فلا يجرى فى الأوّل إلا فى النسخ و هذا التفصيل أحد أقوال الاستصحاب، قال مد ظله: نحن أيضا نقول بذلك، و لكن لا يصل الأمر بالاستصحاب فى المقام حتّى نتكلّم فى أنّه هل يجرى أم لا- لأنّ المورد كما قلنا مورد أصالهٔ البراءهٔ فلو فرض الاستصحاب فى الحكم الكلى فلا يجرى فى المقام، لكون أصالهٔ البراءهٔ حاكمهٔ عليه لكون أصل السببى حاكما على المسببى. (المؤلّف)

و أنا أقول: إن هذا الاستصحاب و لو يجرى لا يكفى لرفع الاشتغال بأصل الصّلاهٔ، لأنه و لو استصحب وجوب صلاهٔ الاحتياط لكن

هذا لا يثبت كونها جابرة عن النقص المحتمل فى الصّلاة، و لا يأتى هذا الإشكال فى القسم الثانى من الاستصحاب المذكور فى كلام بعض الأعاظم رحمه اللّه. (المقرّر).

(۲)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۳۸۷.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۲۹

التعليقى فى المقام و بيان استصحاب التعليقى من وجهين:

الوجه الأوّل:

فملخص كلامه رحمه اللّه و حاصل تقريبه أن يقال: بأن صلاة الاحتياط كانت بحيث لو وقعت بعد تسليم الصّلاة الّتى شك فيها، يتدارك بها النقص المحتمل فى الصّلاة شرعا، و لو شكّ فى الزمان اللاحق فى أنّه هل يكون هذا الأثر الشرعى الثابت لوجودها الخارجى سابقا و بعد التسليم، باق لها أم لا؟ نظير استصحاب النجاسة المعلقه على الغليان الخارجى.

و قال: و فيه أنّه لا مجال لهذا الاستصحاب، لأنّه ليس هذا اى كون صلاة الاحتياط يتدارك بها النقص المحتمل أثرا شرعيا، لأنّ تدارك النقص بها من فوائدها الواقعية لا من الآثار الشرعية.

الوجه الثانى:

أن يقال فى تقريب الاستصحاب التعليقى، بعد الإشكال فى الوجه الأوّل على ما عرفت: إن صلاة الاحتياط لو وقعت بعد التسليم و مع حفظ الفورية، كانت بحيث يتقبلها الشارع مصداقا للمأمور به، فنستصحب ذلك، و نقول:

بتقبلها الشارع فعلا لو وجد فى الخارج، هذا هو الوجوه الاربعة فى إجراء الاستصحاب. «۱»

---

(۱)- (أقول: و الّذى ينبغى أن يقال فى المسألتين- على ما أفاده سيدنا الاعظم مدّ ظله العالى عند التعرض لبعض المسائل الراجعة بصلوة الاحتياط، من كون طروّ أحد المنافيات و ما يبطل الصّلاة بين الصّلاة و صلاة الاحتياط، موجبا لبطلان الصّلاة و سقوط الاحتياط، و لهذا قال: بكون الحدث المتخلل بين الصّلاة و صلاة الاحتياط موجبا لبطلان الصّلاة، و سقوط الاحتياط خلافا لما قال العلّامة الحائرى؛، و ما قاله مد ظله العالى هو الحق- هو أنّه تبطل الصّلاة و تسقط صلاة الاحتياط عن قابلية صيرورتها جابرة لنقص المحتمل، لأنّه على الفرض تخلل بين الصّلاة و بين.

صلاة الاحتياط ما يبطل الصّلاة من الركوع و السجود، و لا أقل من تكبيرة الاحرام، ففى المسألتين لا بدّ من استيناف أصل الصّلاة.

نعم لو أغمضنا عن ذلك و قلنا: بعدم بطلان الصّلاة و سقوط صلاة الاحتياط بواسطة تخلل بعض المنافيات، فيكون كلامه مد ظله العالى من ان المرجع البراءة لا الاستصحاب كلاما تماما، و العجب أنّه مد ظله العالى كيف لم يقل بما قلنا من لزوم استيناف الصّلاة فى المقام، كما أن العجب من العلّامة الحائرى رحمه اللّه من أنّه كيف لم يقل بأن المرجع فى المقام هو أصالة البراءة لكون الشك فى الشرطية أو المانعية لا الاستصحاب، فإنه على مبناه من كون صلاة الاحتياط صلاة:

مستقلة و لا يضرّ تخلل منافيات الصّلاة بينها و بين الصّلاة كان اللازم أن يقول فى المقام بوجوب صلاة الاحتياط و صحة الصّلاة، و عدم شىء عليه غير صلاة الاحتياط، من باب أن الشّك يكون فى اعتبار الفورية أو مانعية الفصل، و فى المقامين تجرى البراءة، فافهم و تأمّل جيدا.

و الحمد للّه و الصّلاة على رسوله و على آله و نرجوا منه أن يرزقنا خير الدنيا و الآخرة إن شاء اللّه. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳۱

المقصد التاسع فی بعض الفروع مربوطا بانقلاب الظن و الشّک

اشارة

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳۳
بعض الفروع یكون مربوطا بانقلاب الظن و الشّک
ثمّ إن بعض الفروع یكون مربوطا بانقلاب الظن بـالظن، أو الشّـک بالشـک، أو احـد من الظن و الشـک بالآخر لا یكون التعرض لها خالیا عن الفائدة فنتعرض لها فی طی مسائل:

[فی ذكر المسائل المربوطة بالباب]

المسألة الأولى:

مـا إذا حصل له الظن حال الصّـلاة، ثمّ انقلب بظن اخر حال الصّـلاة، مثلا ظن بكون الركعـة الركعـة الثالثـة، ثمّ قبل السّـلام تبـدل ظنّه بالظن بكون هذه الركعة الركعة الرابعة، فیراعی الظن اللاحق.

المسألة الثانیة:

ما إذا شک ثمّ انقلب شكه بالظن، أو ظن ثمّ انقلب بالشّک قبل الفراغ، فیراعی حالته اللاحقة أی حالته الفعلیة.

المسألة الثالثة:

ما إذا ظن قبل الفراغ، ثمّ انقلب بظن اخر بعد الفراغ، فیراعی أیضا حالته الفعلیة أعنی: ما یقتضی الظن اللاحق.

المسألة الرابعة:

ما إذا شک قبل الفراغ، ثمّ انقلب شكه بشک اخر قبل الفراغ، فیراعی الشّک اللاحق ای حالته الفعلیة.

المسألة الخامسة:

اشارة

ما إذا شک المصلّی قبل الفراغ، ثمّ بعد الفراغ منها انقلب
تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳۴
شكه بشـک اخر (و الفرض انقلاـب الشّـک باعتبـار السـابق بشـک اخر لاـ بحسب حـاله الفعلی، مثلاـ شـک قبل الفراغ بین الاثنتین و الثلاث، ثمّ بنی على الثلاث و أتی بركعة اخرى و تمّ الصّـلاة ثمّ بعد الفراغ انقلب شـكه باعتبار ملاحظة السابق إلى الشّک بین الثلاث و الأربع.

فهل نقول، كما قال السيّد رحمه اللّه فى العروة «۱» و نحن وافقناه: بأن الشّك الأوّل قد زال، و الشك الثانى حدث بعد الفراغ، فتصح الصّلاة بدون احتياج إلى صلاة الاحتياط، أو سجدتى السهو، أو نقول: بأنّه لا مجال لإجراء قاعدة الفراغ هنا فى مورد الانقلاب، و عدم كون المورد مورد الشّك قبل الفراغ أيضا.

و اعلم أن محلّ الكلام يكون فعلا فى ما لا يوجب انقلاب الشّك للعلم بالنقيصة، أو الزيادة أو لأحدهما.

[نقل كلام المحقّق الحائرى رحمه اللّه]

اعلم أنّه يظهر من بعض الاعاظم (آية اللّه الحائرى رحمة اللّه فى صلاته) «۲» اختيار الثانى فى مورد انقلاب الشّك فى ما لا يوجب الانقلاب العلم بالنقيصة، أو الزيادة، أو لأحدهما، بل لا بدّ من إتيان ما يشك فى إتيانه و عدم إتيانه من الركعات بعد السّلام الواقع من المصلّى متّصلا لا منفصلا.

و حاصل ما قاله هو أنّه لا يكون المورد مورد إجراء قاعدة الفراغ، لأنّ أدلتها تكون منصرفة إلى الشّك الحادث بعد الفراغ المتحقّق بتخيل كون السّلام هو الجزء الأخير واقعا، لا الجزء الأخير بناء بواسطة تخيل الأمر بالبناء على الأكثر و بزعم بقاء الشّك و لا أقول: بكون أدلة قاعدة الفراغ منصرفة بمورد يكون الفراغ الفراغ

---

(۱)- العروة الوثقى، فصل الشك فى الركعات، ص ۶۲۱، مسأله ۱۵.

(۲)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه ص ۳۷۲.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳۵

الواقعى، لعدم كون المراد منها ذلك، و إلّا يلزم أن يكون الشّك بين النقص و التمام بعد السّلام من الشبهة المصداقية لقاعدة الفراغ، بل مرادنا كما قلنا: هو أن المصلّى إذا أتى بالجزء الأخير من الصّلاة بتخيل كونه الجزء الأخير، ثمّ شك بعده فى الصحة و الفساد من باب الشّك فى وجود ما يعتبر فيها، يكون مورد قاعدة الفراغ.

و أمّا إذا أتى بالجزء الأخير أى: السّلام من الصّلاة من باب البناء لأجل العارض له، و تخيل بقاء هذا الشّك إلى أن يفرغ من الصّلاة، فأدلّة قاعدة الفراغ منصرفة عنه، و بعد عدم كون المورد مورد قاعدة الفراغ، نقول: بأنّ المفروض ليس داخلا فى الشّك قبل الفراغ و حال الصّلاة حتّى يقال: يوجب هذا الشّك الثانى إتيان ما يقتضيه من صلاة الاحتياط، لعدم تحقق موضوعه، لأنّ لسان دليل الدال على وظيفة الشاك بين الثلاث و الأربع، أو غيره من البناء على الأكثر مصرح بأن ذلك من جهة حفظه الصّلاة من الزيادة و النقيصة، فالزيادة لا تضر لوجود السّلام، و النقيصة جابرة بالركعة المفصولة تعبدا، و مورد هذا الدليل ينحصر بما إذا لم التسليم المحتمل لكونه مانعا عن لحوق الزيادة.

و أمّا فى ما نحن فيه فلما حصل الشّك بعد السّلام المحتمل كونه فى محله، فلا تكون الزيادة مضرة قطعا، و لو كانت الصّلاة ناقصة، فيتدارك نقصها واقعا من دون حاجة إلى التعبد، بل لا دليل على تداركها بالركعة المفصولة، و لا يكون من الشبهات المصداقية لقاعدة الفراغ و للشك قبل الفراغ، و إلا يلزم أن يكون الشّك بين النقص و التمام بعد السّلام من الشبهة المصداقية لقاعدة الفراغ، و للشك قبل الفراغ و لا يمكن الالتزام به، و ذكر بعض توال فاسدة اخرى.

ثمّ قال: إن الشّك قبل الفراغ ليس له عنوان خاص فى الأدلة، فكل شك لا يشمله الأدلة الشّك بعد الفراغ، تجرى عليه حكم الشّك قبل الفراغ.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳۶

و قال فی الجواب: بأنّه کما لا یشمل المورد قاعدة الفراغ، لکون المنصرف إلیه منها هو الفراغ المحقّق بتحقّق اخر جزء الصّلاة، بتخیل کونه الجزء الآخر منها واقعا لا بزعم بقاء الشک، فکذلک لا یشمل الشّک قبل الفراغ لما ذکر من أن مورد أدلتها یکون کل مورد تحفظ الصّلاة بالبناء علی الأکثر من النقص و الزیادة، و هذا یکون فیما لم یوجد السّلام، و أمّا بعد وجوده فلا تضر الزیادة، و لا یجبر النقص المحتمل بالرکعة المفصولة، هذا حاصل ما قاله رحمه اللّه فی المقام. «۱»

إذا عرفت ذلک نقول: بأن صور انقلاب الشّک بشک اخر و إن کانت کثیرة لو انضم الشّکوک الصحیحة المنصوصة، إلی الشّکوک الغیر المنصوصة و الشکوک الباطلة، إلّا أنا نتکلم فی صورة انقلاب الشّکوک الخمسة المنصوصة بعضها مع البعض الآخر، و ربّما یظهر من بیان حکم هذا القسم حکم بعض أقسام اخر، و من بیان حکم صور الانقلاب یظهر لک ما هو الحق فی المقام، و هل یتم ما قاله بعض الاعاظم رحمه اللّه أو لیس بتمام، فنقول بعونه تعالی: إن صور انقلاب الشّکوک الخمسة المنصوصة بعضها ببعض تبلغ عشرین صورة من ضرب أربعة فی خمسة، فنقول:

[الکلام فی بعض الصور]

الصورة الأولی:

ما إذا شک بین الأربع و الخمس، ثمّ بعد السّلام تبدل و انقلب شکه إلی الاثنتین و الأربع.

الصورة الثانیة:

ما إذا شک بین الأربع و الخمس، ثمّ انقلب بعد السّلام بین الثلاث و الأربع.

الصورة الثالثة:

ما إذا شک بین الأربع و الخمس فسلّم، ثمّ انقلب إلی بین الاثنتین و الثلاث و الأربع.

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری، ص ۳۷۳.

ففی هذه الصور الثلاثة یکون الشّک الأوّل ممّا لا حکم له لزواله، و الشک الثانی أیضا لا یعتنی به، لکونه حادثا بعد الفراغ، و لا یرد علیها ما أورده بعض الأعاظم رحمه اللّه من انصراف أدلة قاعدة الفراغ عن الفراغ البنائی، لأنّ فی هذه الصور، بعد کون شکه حال الصّلاة بین الأربع و الخمس فسلامه علی کل حال، سواء کانت الرکعة المشکوکة الرکعة الرابعة أو الخامسة، فقد وقع فی محله و بتخیل کونه الجزء الأخیر من الصّلاة واقعا، لأنّه لو کانت الرکعة المشکوکة الرابعة فالسلام فی محله، و إن کانت الرکعة المشکوکة الخامسة فأیضا بعد أمر الشارع بعدم الاعتناء بالشّک و احتمال الزیادة، فقد وقع السّلام فی محله و بتخیل أنّه الجزء الأخیر من الصّلاة أیضا، فعلی کل حال کان السّلام هو الجزء الأخیر من صلاته، فعلی هذا یکون الشّک المنقلب إلیه شکا بعد الفراغ، فلا یتم کلامه رحمه اللّه «۱» فی هذه الصورة، و کذلک لو انقلب شکه بین الأربع و الخمس بعد السّلام بأحد الشّکوک المبطلة، لما قلنا فلا یعتنی به

لکونه بعد الفراغ الواقعی.

الصورة الرابعة:

ما إذا شک بین الأربع و الخمس فسلم، ثمّ انقلب إلی بین الاثنتین و الثلاث فهو یعلم بأن تسلیمه وقع فی غیر محله، فیعمل عمل الشّک بین الاثنتین و الثلاث من رکعة عن قیام أو رکعتین عن جلوس مفصولة، و لا مجال لما قاله رحمة اللّه «۲» أیضا من ضم ما نقص موصولة، لأنّه فی هذه الصورة یعلم بوقوع السّلام فی غیر محله، فما تحقق الفراغ، فیکون من انقلاب الشّک بشک اخر قبل السلام، فلا بدّ من رعایة حالته الفعلیة، و حیث إن حالته الفعلیة هو الشّک بین الاثنتین و الثلاث،

---

(۱)- کتاب الصلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه، ص ۳۷۴.

(۲)- کتاب الصّلاة لمحقّق الحائری رحمه اللّه، ص ۳۷۵.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳۸

فلا بدّ له من البناء علی الأکثر و إتیان رکعة اخری أی: الرابعة، ثمّ یتشهّد و یعمل عمل الشّک بین الاثنتین و الثلاث.

الصورة الخامسة:

ما إذا شک بین الاثنتین و الأربع و سلم، ثمّ انقلب شکه بالشک بین الأربع و الخمس.

الصورة السادسة:

ما إذا شک بین الثلاث و الأربع فسلم، ثمّ انقلب بین الأربع و الخمس.

الصورة السابعة:

ما اذا شک بین الاثنتین و الثلاث و الأربع فانقلب بین الأربع و الخمس.

ففی هذه الصور أعنی: الخامسة و السادسة و السابعة حیث إن الشاک یعلم بعدم نقص فی صلاته، و یحتمل زیادة رکعة، فلا یجب علیه عمل من صلاة الاحتیاط، لأنّ الشّک الأوّل زال، و الشک الثانی بعد الفراغ الواقعی مسلّما، نعم هنا کلام من حیث وجوب سجدتی السهو علیه و عدمه، قد یقال: بوجوبه لأنها تجبان فی الشّک بین الأربع و الخمس، و لکن الظاهر عدم وجوبهما لأنّه بعد کون الشّک بین الأربع و الخمس حادثا بعد الفراغ، فلا یعتنی بهذا الشک، فلا یترتب علیه ما هو اثره من سجدتی السهو.

الصورة الثامنة:

ما إذا شک بین الاثنتین و الثلاث فبنی علی الأکثر و أتی بالرابعة و سلم، ثمّ انقلب بالشّک بین الأربع و الخمس بحسب حاله السابق

(أعنی: مع قطع النظر عن ضم الرکعة بعد شکه الأوّل: فلو نظر إلی حاله السابق شاک فعلا بین الأربع و الخمس لا باعتباره الفعلی، لأنّ بحسب حاله الفعلی بعد کون شکه السابق فعلا بین الأربع و الخمس فباعتبار حالته الفعلی شاک بین الخمس و السّت، لأنّه بعد شکه الأوّل أتی برکعة، فقولنا بأنّه انقلب بالشّک بین الأربع و الخمس باعتبار حالته

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۳۹

السابقة، و مع قطع النظر عما عمل بعد الشّک السابق) فصلاته باطلة فی هذه الصورة لأنّه عالم بأنّه زاد فی صلاته رکعة أو رکعتین، لأنّه إن کان ما أتی اربعا فقد زاد رکعة، لأنّه أتی بعد شکه رکعة، و إن کان ما أتی به خمسا فقد زاد رکعتین فی صلاته، فتبطل صلاته، ففی هذه الصورة لا یتمّ کلامه رحمه اللّه «۱» من ضم ما نقص موصولة:

الصورة التاسعة:

ما إذا شک بین الاثنتین و الثلاث فبنی علی الثلاث و أتی برکعة بعنوان الرکعة الرابعة، فسلم، ثمّ انقلب إلی الشّک بین الاثنتین و الأربع بحسب حاله الأوّل، لا بحسب حاله الفعلی (کما بینا فی الصورة السابقة) فتبطل الصّلاة أیضا لأنّه یعلم إمّا بنقصان صلاته أو بزیادة فیها، لأنّه بعد ما أتی برکعة، فإن کان ما أتی به رکعتین فالصّلاة ناقصة برکعة، و إن کان ما أتی به أربع رکعات فزاد فی صلاته رکعة، فتبطل صلاته، فلیس کلامه رحمه اللّه فی هذه الصورة بتمام.

الصورة العاشرة:

ما إذا شک بین الاثنتین و الثلاث فبنی علی الثلاث، و أتی بالرکعة الرابعة، و سلم، ثمّ بعد السّلام انقلب شکه بالشّک بین الثلاث و الأربع، فأیضا تبطل الصّلاة، لأنّ وظیفته کانت البناء علی الأربع و إتمام الصّلاة، و جبر النقص المحتمل مفصولة، و هو أتی بالرکعة الرابعة المحتملة نقصها موصولة فتبطل الصّلاة

الصورة الحادیة عشرة:

ما إذا شک بین الاثنتین و الثلاث فبنی علی الثلاث و أتی بالرابعة بعد البناء و سلم، ثمّ انقلب شکه بالشّک بین الاثنتین و الثلاث و الأربع فأیضا تبطل الصّلاة، لأنّ وظیفته السّلام و عمل هذا الشّک من رکعتین عن قیام و رکعتین عن جلوس، لا ضم رکعة موصولة، ففی کل هذه الصور الّتی قلنا ببطلان الصّلاة علی ما هو الحق، لا یجری ما قاله بعض الاعاظم رحمه اللّه من صحة الصّلاة، و ضم

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه ص ۳۷۳.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۰

رکعة موصولة.

الصورة الثانیة عشرة:

ما إذا شك بين الاثنتين و الأربع ثمّ بنى على الأربع و سلم، ثمّ انقلب شكه بالشّك بين الاثنتين و الثلاث.

الصورة الثالثة عشرة:

ما إذا شك بين الثلاث و الأربع ثمّ انقلب شكه بعد ما بنى على الأربع و سلم بالشّك بين الاثنتين و الثلاث.

الصورة الرابعة عشرة:

ما إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع فبنى على الأربع و سلم، ثمّ انقلب شكه بالشّك بين الاثنتين و الثلاث.
ففى كل هذه الصور اى الصورة الثانية عشرة و الثالثة عشرة و الرابعة عشرة يعمل عمل الشّك بين الاثنتين و الثلاث أعنى: إتيان ركعة عن قيام، أو ركعتين عن جلوس مفصولة، و تصح الصّلاة، و وجه ذلك أنّه بعد انقلاب شكه فى كل هذه الصور بين الاثنتين و الثلاث فهو يعلم بوقوع سلامه فى غير محله يقينا، فهو يعلم بعدم كونه بعد الفراغ، و يعلم بكون شكه حال الصّلاة و قبل الفراغ، فيجب عليه البناء على حكم الشّك بين الثلاث و الأربع فكما أنّه لو لم يسلم، و انقلب شكه من إحدى هذه الصور بالشك بين الاثنتين و الثلاث كان عليه أن يعمل بحالته الفعلية أى: العمل بحكم الشك بين الاثنتين و الثلاث، كذلك فى هذه الصور لعلمه بوقوع السّلام فى غير محله، و كون الشك قبل الفراغ، ففى هذه الصور لا يجرى ما قال بعض الاعاظم رحمه اللّه من ضمّ ما احتمل نقصه من الركعة موصولة، و الإشكال فى كونه مورد إجراء قاعدة الفراغ، و فى كونه مورد قاعدة الشّك قبل الفراغ، لما قلنا من العلم بعدم الفراغ، لعلمه بوقوع السلام فى غير محله، هذا كله أربعة عشر صورة و قد عرفت عدم مجال لما قاله رحمه اللّه بل الحق فيها ما قلنا لك.

الصورة الخامسة عشرة:

ما إذا شك بين الثلاث و الاربع فبنى على الأربع
تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۱
و سلم ثمّ انقلب شكه بالشّك بين الاثنتين و الأربع.

الصورة السادسة عشرة:

ما إذا شك بين الثلاث و الأربع فبنى على الأربع و سلم، ثمّ انقلب شكه إلى الشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع.

الصورة السابعة عشرة:

ما إذا شك بين الاثنتين و الأربع فبنى على الأربع و سلم، ثمّ انقلب شكه بالشّك بين الثلاث و الأربع.

الصورة الثامنة عشرة:

ما إذا شك بين الاثنتين و الأربع فبنى على الأربع و سلم، ثمّ انقلب شكه بالشّك بين الاثنتين الثلاث و الأربع.

الصورة التاسعة عشرة:

ما إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع فبنى على الأربع و سلم، ثمّ انقلب شكه بالشّك بين الاثنتين و الأربع.

الصورة العشرون:

ما إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع فبنى على الأربع و سلم، ثمّ انقلب شكه بالشّك بين الثلاث و الأربع.

فما نقول فى هذه الصور الستة الأخيرة، هل نقول كما قال بعض: بأن الشّك الأوّل قد زال، و الشك الثانى يكون بعد الفراغ، فلا يجب عليه صلاة الاحتياط، و لا تبطل صلاته؟ أو نقول كما قال بعض الاعاظم ره: من أنّه بعد وقوع السّلام بعد البناء على الأكثر فلا يكون السّلام الجزء الأخير من الصّلاة حتّى يكون الصور مورد إجراء قاعدة الفراغ، و لا يكون مورد شمول الشّك قبل الفراغ، فلا بدّ من ضمّ نقص المحتمل بحسب الشك الثانى موصولة لا مفصولة؟ أو نقول: بأنّه لا بدّ من عمل الشّك اللاحق لا الشاك الزائل، فيعمل فى الصورة الأولى من الصور الستة، عمل الشّك بين الاثنتين و الأربع، و هكذا فى سائر الصور؟

[الكلام فى الصور المذكورة]

اعلم أن فى كل هذه الصور باعتبار الشّك الزائل و الشك الحادث جامعا باعتبار ايجاب الشّك الزائل و كذا الشّك الحادث لصلاة الاحتياط، و كما قلنا سابقا

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۲

شرعت صلاة الاحتياط لأن يجبر به النقص المحتمل، و لا تقع الزيادة فى الصّلاة، لأنّه إن كان فى الصّلاة نقص واقعا فيجبر بصلوة الاحتياط، و إن كانت الصّلاة تامة، فلا تضر هذه الصّلاة بها، بل تقع نافلة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن السّلام الواقع بعد البناء يكون باذن الشارع، من باب حكمه فى صورة طروّ أحد الشّكوك بالبناء على الأكثر و اتمام الصّلاة، و جبر النقص المحتمل، فبعد ما سلّم سلاما بنائيا تبدّل شكه فى هذه الموارد الستة المذكورة إلى شك اخر.

فنقول: بأن فى الصورة التاسعة عشرة و الصورة العشرين أعنى: ما إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فانقلب شكّه بعد الصّلاة بالشّك بين الاثنتين و الأربع، و بين الثلاث و الأربع، فلا اشكال فى صحة الصّلاة، و وجوب العمل الشّك اللاحق أى: عمل الشّك بين الاثنتين و الأربع فى اوليهما، و عمل الشّك بين الثلاث و الأربع فى ثانيتهما، لأنّ الشّك اللاحق ليس الا الشّك السابق، غاية الأمر الشّك السابق كان ذو اطراف، و طرفيها هما الشّك اللاحق الباقى بعد الصّلاة، فما ذهب من الشّك الأوّل لا أثر له، و ما بقى منه لا بدّ من ترتيب أثره، فمن شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع شاك فى أنّه هل صلّى اثنتين أو صلّى ثلاثا أو صلّى رباعا.

فاذا تبدل شكه بعد الصّلاة بالثنتين و الأربع فشكه بالنسبة إلى الاثنتين و الأربع هو بقاء الشّك الأوّل لا أنّه ذهب شكه السابق المعلق أحد اطرافه بالاثنتين، و أحد اطرافه بالأربع و كان هذا حدوث شك اخر.

و كذلك من شك حال الصّلاة بين الاثنتين و الثلاث و الأربع ثمّ تبدل بعد الصّلاة بالشّك بين الثلاث و الأربع، فالأربع مشكوك عند الشاك، فشكه بين الثلاث و الأربع فعلا، عين شكّه السابق، غاية الأمر فى الشّك السابق كان الشاك شاكا فى

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۳

الثلاث أيضا و فى الأربع و فى الحال لم يكن شاكّا إلّا فى اربع، فشكه بالنسبة إلى الركعة الرابعة هو عين شكه السابق و بقائه، لا شك حادث بعد الصّلاة، و بعد كون الشك المنقلب إليه فى هاتين الصورتين هو الشّك السابق الحادث حال الصّلاة، فيكون الشّك حادثا قبل الفراغ مسلّما، فلا بدّ من ترتيب أثره أى: العمل الّذى أمر الشارع عند طروّ الشّك أى ركعة، أو ركعتين مفصولة، فلا يترتب فى الصورتين أثر على كون الفراغ المورد لقاعدة الفراغ، هو الفراغ بزعم كون السّلام الجزء الأخير لا الجزء البنائى، لأنّ فى الصورتين لا إشكال فى كون الشّك السابق قبل الفراغ، و على ما بينا يكون الشّك اللاحق بقاء الشّك السابق، فيكون موردا للشك قبل الفراغ الّذى حكمه البناء على الأكثر و جبر النقص المحتمل بعد الصّلاة بركعة من قيام، أو ركعتين من جلوس، أو ركعتين من قيام مفصولة، فافهم.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

إن قلت: إن لكل من الشّكوك الخمسة بخصوصيتها جعل الشارع حكما خاصا غير مربوط بالآخر منها، فكل شك حدث فى الأثناء، و بقى إلى الشروع فى صلاة الاحتياط كما قلت، أو إلى تمامية صلاة الاحتياط، فيجب عمله، و إن زال لا حكم، و على الفرض الشّك الأوّل زال، و الشك الثانى شك اخر حادث بعد الفراغ، لأنّ الأوّل الشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، و الثانى الشّك بين الاثنتين و الأربع، أو الشّك بين الثلاث و الأربع، فالشك الأوّل شك مستقل زال، و اللاحق شك اخر حادث، و لا ربط لأحدهما بالآخر، فلا وجه لما قلت من وجوب عمل الشك اللاحق.

قلت: كيف يمكن أن يقال: بأن من يشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع شاك فى أنّه صلّى ركعتين أو ثلاث ركعات، أو أربع ركعات، ثمّ تبدل شكه بأنّه هل صلّى ثلاثا أو أربعا إنّه بالنسبة إلى شكه فى الركعة الرابعة فى شكه اللاحق يكون شكّا اخر

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۴

لا بقاء شك الأوّل بالنسبة إلى الرابعة، و لا ينبغى أن يخفى ذلك على من له أدنى ربط بالفضل و العلم فضلا عن الأفاضل، فإن من يراجع الوجدان السليم، يفهم أن الشاك بالنسبة إلى الثلاث ذهب شكه، و بالنسبة إلى الرابعة شكه باق، و كذلك فى ما تبدل بالشك بين الاثنتين و الأربع، و بعد كون الشّك اللاحق هو بقاء الشّك السابق لا شك اخر حادث، فلا إشكال فى وجوب عمل الشّك اللاحق، لأنّ هذا الشّك حدث مسلّما قبل الفراغ، و باق بعد الفراغ فلا مجال لأن يقال: إن الشّك الأوّل زال و الثانى حادث بعد الفراغ، كما قال السيّد رحمه اللّه، و لا يجرى ما قاله بعض الأعاظم رحمه اللّه «۱» من عدم كون مورد الانقلاب مورد إجراء قاعدة الفراغ، و لا قاعدة الشّك قبل الفراغ أعنى:

البناء على الأكثر فى هاتين الصورتين، لما قلنا من حدوث الشّك مسلما قبل الفراغ، و كون هذا الشّك اللاحق بقاء الشّك الأوّل.

و أمّا فى ما شك بين الاثنتين و الأربع، أو الثلاث و الأربع، و هى الصورة التاسعة عشرة و الثامنة عشرة فأيضا نقول: بأنّه يجب عمل الشّك اللاحق من صلاة الاحتياط من إتيان ركعتين عن قيام و ركعة عن قيام بناء على ما احتملنا من التخيير بين إتيان ركعة عن قيام أو ركعتين عن جلوس بعد الركعتين عن قيام فى الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع و إن كان الحكم بذلك فى هاتين الصورتين أشكل من الصورتين الأولتين من الصور الستة، لأنّ هذا أيضا بقاء الشّك الأوّل من حيث الشّك فى وجود الثلاث و الأربع فى الأولى من الصورتين، و بالنسبة إلى الرابعة بالنسبة إلى الصورة الثانية، و لا وجه لأنّ يقال: بإتيان ما احتمل نقصه فى الشك اللاحق زائدا على ما احتمله فى الشّك السابق موصولة، مثلا يقال فى ما شك

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۳۷۲.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۴۵

بين الاثنتين و الأربع و سلم، ثمّ تبدّل بالشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع فبالنسبة إلى الثلاث الّذى زاد الشّك اللاحق على السابق يأتى بركعة موصولة بالصّلاة، أو شك بين الثلاث و الأربع و سلّم، و تبدّل شكه بالشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، بأنّه يأتى بركعتين موصولة، لأنّ الشّك بالنسبة إليهما لا يكون من صغريات الشّك بعد الفراغ، و لا من صغريات الشّك قبل الفراغ، لأنه لا يمكن الالتزام بذلك.

[توضيح المطلب و دفعه]

و نقول لتوضيح المطلب، و ما ينبغى أن يقال فى المقام، و دفع هذا التوهم: فى الصورتين المذكورتين.

إمّا أن يقال: بأن الشّك بالنسبة إلى الشّك الثانى يكون بعد الفراغ، و الشك الأوّل قد زال، فلا يجب عليه لا عمل الشّك الأوّل و لا الشّك الثانى، لأنّ الأوّل زال و الثانى بعد الفراغ.

و فيه أن فى الصورتين لا تجرى قاعدة الفراغ، لا لما قاله بعض الاعاظم (آية اللّه العظمى الحائرى)، بل الوجه فى عدم جريانها هو أنّ مورد قاعدة الفراغ هو ما إذا وقع الفراغ من الصّلاة بمقتضى وضع تكوينى المصلّى لا التشريعى، فإذا فرغ من الصّلاة بحسب حاله التكوينى فيكون مورد إجراء قاعدة الفراغ.

و أمّا إذا تحقق الفراغ بأمر الشارع فهو خارج عن منصرف إليه أدلة قاعدة الفراغ، ففى صورة تحقق الفراغ بأمر الشارع بالبناء على الأكثر فهو و لو سلّم و لكن لم يتحقّق بهذا السلام ما هو موضوع لقاعدة الفراغ.

فعلى هذا لا مجال لأنّ يقال: بأن الشّك الأوّل زال، و الشك الثانى حادث بعد الفراغ، مضافا إلى أنّه كما قلنا فى الصورتين السابقتين بأن الشّك بالنسبة إلى مقدار يكون الشّك الثانى موافقا للشك الأوّل، يكون الشّك الثانى بقاء الشّك الأوّل، لأنّ من كان شاكّا بين الاثنتين و الأربع، ثمّ تبدّل شكه بعد السّلام بالشّك بين الاثنتين

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۴۶

و الثلاث و الأربع فشكّه بالنسبة إلى الاثنتين و الأربع هو بقاء الشّك الأوّل، و هكذا لو شك بين الثلاث و الأربع فشكه اللاحق بالنسبة إلى الشّك بين الثلاث و الأربع بقاء الشك الأوّل، غاية الأمر فى الشّك الثانى زاد فى شكه طرف اخر، و هو الاثنتين فى الصورة الأولى، و الثلاث فى الثانية.

و إمّا أن يقال: بأن فى الصورتين أمّا بالنسبة إلى المقدار الّذى يكون اللاحق موافقا للشك السابق، فيعمل عمله مفصولة، لأنّ بالنسبة إليه يكون الشّك اللاحق بقاء الشّك الأوّل، و فى المقدار الزائد لا يعتنى به، لأنّ الشّك بالنسبة إلى المقدار الزائد يكون بعد الفراغ، ففى الصورة الأولى، و هى ما إذا شك بين الاثنتين و الأربع و سلم، ثمّ تبدل شكه بالشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، يعمل عمل الشّك بين الاثنتين و الأربع مفصولة، و لا يعتنى بمقدار الزائد، أى: الشّك بين الثلاث و الأربع، لأنّ بالنسبة إلى ذلك يكون الشّك بعد الفراغ، و بالنسبة إلى الشّك بين الاثنتين و الأربع يكون قبل الفراغ، و هكذا فى ما شك بين الثلاث و الأربع و سلم ثمّ، تبدل بالشّك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فهذا الشّك اللاحق بالنسبة إلى الثلاث و الأربع يكون حكمه عمل الشّك بين الثلاث و الأربع مفصولة، لأنّه بقاء الشّك الأول، و بالنسبة إلى الاثنتين و الأربع يكون الشّك بعد الفراغ لحدوثه بعد الفراغ.

و فيه أنّه لا يمكن القول بذلك، لأنّه كما قلنا ليس هنا مورد قاعدة الفراغ، لأنّ مورده ما حصل الفراغ بوضع التكوينى لا بحكم الشارع، فلا مجال لإجراء قاعدة الفراغ، و بعد عدم كون الصورتين مورد قاعدة الفراغ لما عرفت

[فى ذكر احتمالات ثلاثة]

اشارة

، فيحتمل فى المقام احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل:

أن يقال، بأنّه يلزم إتيان المحتمل موصولة فيأتى فى الصورتين- بعد تبدل الشّک فيهما بين الاثنتين و الثلاث و الأربع- ركعتين موصولة،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۷

لأنّه مع هذا الشّک يحتمل نقص ركعة أو ركعتين من صلاته، فبعد عدم كون مورد هما مورد قاعدة الفراغ، و لا الشّک قبل الفراغ، فلا بدّ من ضم نقص المحتمل موصولة، و تصح الصّلاة.

الاحتمال الثانى:

أن يقال، بأنّه فى الصورتين يأتى بما يحتمل نقصه فى اللاحق فى المقدار الّذى يكون بقاء الشّک الأوّل، مفصولة من جبر النقص بصلوة الاحتياط، و فى المقدار الّذى يكون الشّک اللاحق أزيد من السابق، موصولة ففيما شک بين الاثنتين و الأربع و تبدل بالاثنتين و الثلاث و الأربع، يأتى بركعتين من قيام مفصولة، لكون الشّک الثانى بالنسبة إلى احتمال نقص الاثنتين بقاء الشّک الأوّل، و لا إشكال فى كون طروّ هذا الشّک قبل الفراغ، فلا بدّ من عمل هذا الشّک و هو إتيان ركعتين من قيام مفصولة، و أمّا بالنسبة إلى المقدار الزائد فى الشّک اللاحق و هو الشّک فى الثلاث و الأربع فيأتى بركعة واحدة يحتمل الشاک نقصها موصولة، لعدم كون الشّک اللاحق بالنسبة إليه مورد الشّک قبل الفراغ و لا مورد الشّک بعد الفراغ.

و هكذا فى ما شک بين الثلاث و الأربع و سلم، ثمّ تبدل بالشّک بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فيأتى بركعة مفصولة، لكون الشّک بالنسبة إليه هو بقاء الأوّل الحادث قبل الفراغ، و يأتى بركعتين موصولة، لعدم كون الشّک اللاحق بالنسبة إلى الاثنتين و الأربع مورد قاعدة الفراغ و لا مورد الشّک قبل الفراغ، فياتى موصولة.

و اعلم أنّه لا يمكن الالتزام لا بالاول و لا بالثانى فى الصورتين، أمّا الأوّل أى القول بإتيان كلّ ما يقتضى الشّک اللاحق موصولة، فلانه مع فرض كون اللاحق بالنسبة إلى المقدار الّذى كان شاكّا فى شكه السابق، و هو احتمال نقص ركعتين فى الشک بين الاثنتين و الأربع، و احتمال نقص ركعة فى الشّک بين الثلاث و الأربع، هو

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۸

بقاء الشّک الأوّل، فكيف يمكن بإتيان ما احتمل النقص فى الشّک اللاحق أى: بين الاثنتين و الثلاث و الأربع موصولة، لأنّ بالنسبة إلى ما يكون الشّک اللاحق بقاء الشک الأوّل، يكون الشّک اللاحق قبل الفراغ، و بعد الفراغ يكون بقاء السابق، لا الحادث بعد الفراغ.

الاحتمال الثالث:

أى، إتيـان احتمال النقص فى الشّك اللاحق بالنسبة إلى ما يكون بقاء الشّك الأوّل مفصولـة و إتيان مقـدار الزائـد موصولـة، مثلا إذا تبـدّل بين الثلاث و الأربع بالشّك بين الاثنين و الثلاث و الأربع فيأتى ركعتين موصولـة باعتبار الشّك بين الاثنين و الأربع المتجـدد بعـد السلام، و إتيان ركعـة مفصولة باعتبار كون احد أطراف الشّك اللاحق الثلاث و الأربع الّذى هو بقاء الشّك السابق الحادث قبل الفراغ.

ففيه أنّه فى مـا شك بين الاثنين و الأربع ثمّ تبـدل بالشّك بين الاثنين و الثلاث و الأربع، فبعـد ما قلنا من أنّه يجب إتيان ركعتين عن قيام أولا مفصولـة، ثمّ ركعتين من جلوس أو ركعة من قيام على الكلام فيه، فلا بدّ فى ما نحن فيه أن يأتى أولا ركعتين مفصولة لأجل احتمال نقص الركعتين، ثمّ ركعـة موصولـة، و كيف يمكن ضم الركعـة موصولـة بالصّلاة مع الفصل بالركعتين المفصولتين (و أمّا لو شـك بين الثلاث و الأربع، ثمّ تبـدل بعـد السّلام بالشّـك بين الاثنين و الثلاث و الأربع فأيضا لا يمكن ذلك، لأنّه لو أتى بركعتين موصولـة باعتبـار الشّك اللاحق الّذى أحـد اطراف بين الاثنين و الأربع فيقطع بلغويـة ركعـة اخرى مفصولـة لأجل طرفه الآخر، و هو الثلاث و الأربع الّذى يكون بقاء الشّك السابق، لأنّه إن كان ما صلّى هو الركعتان، فهو أتى بركعتين موصولـة، و لا حاجة إلى صـلاة الاحتياط، و إن كان ما صلّى ثلاثا

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۴۹

فأيضـا تكون الركعـة المفصولـة لغوا، لأنّه قـد زاد فى صـلاته ركعـة و بطلت صـلاته، لأنّه بعـد وقوع السّلام الأوّل فى غير محله و غير مبطل، فهو أتى بركعتين آخرتين فى صلاته و بعد فرض احتياج الصّلاة بركعة، فهو زاد ركعة فى صلاته).

[فى انّ الحقّ فى الصورتين عمل الشك اللاحق]

إذا عرفت عـدم امكـان الالتزام بالوجه الأوّل و الثانى فنقول: بأنّ الحقّ فى الصورتين عمل الشّك اللاحق أى: عمل الشّك بين الاثنين و الثلاث و الأربع مفصولـة، لأنّه كما قلنا ليس موردنا مورد إجراء قاعدة الفراغ، لعدم كون هذا الفراغ و السّلام محقّقا لموضوع قاعدة الفراغ، فيكون الشّك قبل الفراغ، فيكون المورد مثل ما شك، ثمّ تبـدل بشك اخر قبل السـلام، فلا بـدّ من عمل الشّك الثانى فى هذا الحال، فيأتى بصلوة الاحتياط ركعتين من قيام، و ركعتين من جلوس، و تصح الصّلاة. «۱»

و أمّا الصورة التاسـعة عشـرة و الصورة العشرون- و هما ما إذا شك بين الثلاث و الأربع ثمّ تبدل بعد السّلام إلى الشّك بين الاثنين و الأربع، و ما إذا شك بين

---

(۱)- أقول: و لا- بـدّ من أن يقـال فى وجه مـا اختـاره مـد ظله العـالى مضافا إلى ما أفاده من عـدم كون مورد الصورتين مورد قاعـدة الفراغ- بأنّه يكون المورد مورد الشّك قبل الفراغ، و يأتى وجهه فى الصورتين الّتى نتعرض لهما بعدا، و يمكن ان يقال: بكون المورد مورد الشّـك قبـل الفراغ لعـدم ورود مـا قـاله بعض الاعاظم رحمه اللّه من عـدم كون الشّك فى بعض صور الانقلاب لا مورد قاعـدة الشك بعـد الفراغ، و لا مورد الشّك قبل الفراغ، لأنّ ما قاله فى وجه عدم كون الشّك قبل الفراغ من أن مورد أدلة الشّك قبل الفراغ، و البنـاء على الأكثر هو كل مورد لا يمكن حفظ الصّلاة من الزيادة الا بجبر النقص المحتمل مفصولـة، و هو فى ما لا يسـلّم المصلّى، فهـذا الكلام و إن فرض تماميته لا يجرى فى الصورتين، لأنّه لو أتى النقص المحتمل فى الشّك اللاحق موصولـة، لا تكون مأمونة من الزيادة، لاحتمال كون النقص فى الصّلاة ركعـة أو ركعتين، فلو أتى ثلاث ركعات موصولة ركعتين لأجل احتمال الشّك بين الاثنين و الأربع و ركعة لأجل كون الشّك بين الثلاث و الأربع أيضا، فلا يمكن إتيان ما احتمل نقصه موصولة، فافهم. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۰

الاثنتين و الأربع فسلّم، و قبل الشروع فى صلاة الاحتياط تبدل شكه إلى الشّك بين الثلاث و الأربع- فقد يقال فى الصورتين: بأن الشّك الأوّل قد زال و الشك الثانى حدث بعد الفراغ، فتصح صلاته و لا شيء عليه، و لكن الحق عدم كون مورد الشكين مورد إجراء قاعدة الفراغ،

[فى بيان عدم جريان قاعدة الفراغ باحد النحوين]

اشارة

و بيان عدم جريان قاعدة الفراغ بأحد النحوين:

النحو الأوّل:

ما بينا فى وجه عدم إجراء قاعدة الفراغ و يظهر ذلك من عبارة صاحب مصباح الفقيه «١»، و هو أن قاعدة الفراغ تجرى فى كل مورد يرى المصلّى بحسب وضعه الطبيعى و التكوينى نفسه فارغا عن الصّلاة و اتيا بالجزء الأخير أى:

السلام باعتقاد كونه الجزء الأخير، لأنّ لسان قوله (كلما مضى من صلاتك و طهورك فامضه كما هو) مثلا هو أن ما مضيت فيه باعتقاد أنك جئت بأجزائه و شرائطه بوصفه المعتبر فيه، ثمّ بعد الفراغ عنه شككت فيه، فامضه كما هو، فمن شرع فى الصّلاة مثلا و حال الصّلاة يعتقد أنّه يأتى بأجزائها و شرائطها من التكبير إلى التسليم على وجهها و على نحو صار مطلوبا، و سلّم باعتقاد كونه الجزء الأخير من الصّلاة، و يرى نفسه بأنّه به يفرغ من الصّلاة، فسلّم، ثمّ بعد السّلام حدث له شك فى صحة هذه الصّلاة و فسادها من باب الشّك فى وجود جزء أو شرط أو ركعة مثلا، فمقتضى قاعدة الفراغ عدم الاعتناء بهذا الشك.

فمورد قاعدة الفراغ ما إذا تحقق الفراغ بحسب وضع تكوينى المصلّى، و بزعم يكون السّلام اخر أجزاء الصّلاة، و بعبارة اخرى كما قلنا عند البحث عن قاعدة الفراغ بأنّه يكون موضوع قاعدة الفراغ نظير الشك، فكما أن فى الشّك السارى يكون الشخص قاطعا و معتقدا بشيء فى زمان، ثمّ فى الزمان اللاحق يشكّ فى ما

---

(١)- مصباح الفقيه، ص ٥٧٥.

تيقّن به فى الزمان السابق، و يتبدل يقينه بالنسبة إلى المتيقن فى نفس الزمان تعلق به اليقين مشكوكا، كذلك فى قاعدة الفراغ، فمن يشتغل بفعل مركب كالصّلاة معتقدا حين اشتغاله به بحسب وضعه التكوينى إتيانه كما ينبغى، و على وجه ينبغى، أتمه، و بعد الفراغ عنه، يشكّ فى صحة ما أتى به و فساده، فمقتضى أدلة قاعدة الفراغ عدم الاعتناء بهذا الشك، فيكون موضوع القاعدة كموضوع الشّك السارى، و امر فى خصوص هذا الشّك السارى بعدم الاعتناء بالشك.

فتحصل لك أن مورد قاعدة الفراغ ما إذا أتى المصلّى بحساب وضعه الطبيعى بالصّلاة، و سلّم بزعم كونه جزئها الأخير، ثمّ بعد السّلام يشكّ فى صحّتها و فسادها، و أمّا إذا أتى بالجزء الأخير، و سلّم لا بزعم الفراغ، و كونه الجزء الأخير من الصّلاة، بل مع شكه فى كون هذا السّلام اخر أجزائها أم لا، سلّم بمقتضى أمر الشارع بالسّلام، كما يكون الأمر كذلك فى تمام موارد الشّكوك الآتى أمر الشارع فيها بالسّلام، و جبر النقص المحتمل مفصولة، فلا يكون السّلام الواقع من المصلّى باعتقاد أنّه الجزء الأخير، فلا يشمل هذا المورد دليل قاعدة الفراغ.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن فى الصورتين المذكورتين لا مجال لدعوى اجراء قاعدة الفراغ، لأنّ الفراغ فيهما لم يتحقّق بزعم كونه

فارغا عن الصّلاة، لأنّ الشاک بین الاثنتین و الأربع و بین الثلاث و الأربع لم یسلّم بعنوان کون هذا السّلام هو الجزء الأخیر من الصّلاة، و بزعم أن به یفرغ من الصّلاة، بل السّلام وقع منه من باب أمر الشارع بأن یسلم فی هذا الحال، و یعمل عمل الشّک بعد الصّلاة، فالمصلّی مع شکه فی أن هذا السّلام الجزء الأخیر، و أن به یفرغ من الصّلاة أم لا، یسلّم مع ذلک لأمر الشارع به، فبهذا السّلام لا یتحقق موضوع قاعدة الفراغ کما قلنا سابقا عند الکلام

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۲

فی الصورة السابعة عشرة و الثانیة عشرة.

و قد ظهر لک ممّا بینا فی وجه عدم شمول أدلة قاعدة الفراغ لما نحن فیه إنّا نقول: بعدم جریان القاعدة من باب کون الفراغ فی ما نحن فیه لا بزعم الفراغ و بتخیل کون السّلام الجزء الأخیر، بل من باب أمر الشارع بأن یسلّم فی هذا الحال مع کون المصلّی شاکّا فی کون هذا السّلام الجزء الأخیر أم لا، لا من باب تخیله بقاء الشک الّذی طرأه قبل هذا السلام.

النحو الثانی:

ما یظهر من کلام آیة اللّه الحائری رحمه اللّه فی صلاته «۱» و قد ذکرنا کلامه سابقا، و هو أن قاعدة الفراغ تجری فی کل مورد یکون وقوع السّلام من المصلّی من باب تخیله کون هذا السّلام هو السّلام الواقعی لا السلام البنائی، فإذا سلم بتخیل کون هذا السّلام هو الجزء الأخیر من الصّلاة واقعا لا بناء یتحقّق موضوع قاعدة الفراغ، و کل شک حدث بعده یکون الشّک بعد الفراغ، و أمّا لو سلم من باب البناء علی الأکثر من باب طروّ الشّک له، و سلّم بتخیل بقاء هذا الشک، فلیس مورد قاعدة الفراغ فبناء علی هذا لا مجال لجریان قاعدة الفراغ فی الصورتین، لکون وقوع السّلام بتخیل بقاء الشک، و حیث لم تبق الشّک و زال، فلا یتحقّق موضوع قاعدة الفراغ.

و الفرق بین ما قلنا فی وجه عدم اجراء قاعدة الفراغ فی الصورتین و بین ما قاله بعض الاعاظم (آیة اللّه الحائری رحمه اللّه) هو أنّه علی ما قلنا لا تجری قاعدة الفراغ لکون الفراغ لا من باب اعتقاد الفراغ بحسب وضع التکوینی، بل من باب امر الشارع بأن یسلّم فعلا، فلو انقلب بعد الفراغ شکه أو ارتفع شکه فأیضا لا مجال

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه، ص ۳۷۲.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۳

لجریان قاعدة الفراغ لعدم وقوع السّلام بزعم کونه الجزء الأخیر و واقعا بعد سایر أجزاء الصّلاة بحسب وضعه التکوینی، بل السّلام وقع من باب أمر الشارع مع کونه شاکا فی أنّه هل هو الجزء الأخیر من الصّلاة أم لا.

و أمّا علی ما اختاره بعض الاعاظم رحمه اللّه فی وجه عدم جریان قاعدة الفراغ، فلا بد أن یقال فی وجه اخراج المورد عن موضوع قاعدة الفراغ: بأن الشاک حیث تخیل بقاء الشّک و سلّم، ثمّ صار هذا التخیل خلاف الواقع، لأنّ شکه زال و تبدل بشک اخر، فلا یکون هذا السّلام محقّق موضوع قاعدة الفراغ، فهو یقول بعدم کون المورد مورد قاعدة الفراغ من باب عدم بقاء ما تخیله من بقاء الشک، فعلی مبناه لو بقی هذا الشک فیکون السّلام الواقع بناء محقّق موضوع قاعدة الفراغ، و أمّا علی مختارنا، فلو فرض بقاء الشّک لا یکون هذا السّلام محقّق موضوع قاعدة الفراغ، لأنا قلنا بأن وجه عدم کون المورد مورد قاعدة الفراغ هو کون السّلام من باب البناء علی الأکثر و أمر الشارع بالسلام، سواء بقی هذا الشّک أو زال، و سواء تبدل بشک اخر أو لا.

[الحقّ ما اخترنا فی وجه عدم جریان قاعدة الفراغ]

إذا عرفت الفرق بین الوجهین نقول: بأنّ الحق هو الوجه الأوّل أعنی: ما اخترنا فی وجه عدم جریان قاعدة الفراغ فی صورة وقوع

السّلام فى حال الشّک فى كونه الجزء الأخير من الصّلاة.

أمّا أولا: فلأن أدلة قاعدة الفراغ لا تشمل كل مورد وقع السّلام بأمر الشارع من باب البناء على الأكثر، مع كون المكلف شاكّا فى كون هـذا السّـلام هو الجزء الاخير، سواء بقى هـذا الشك الّـذى أمر معه الشارع بأن يسـلّم الشاك، و يجبر النقص المحتمل مفصولـة، أو لا يبقى هـذا الشـك، فلا يكون عـدم شـمول القاعـدة لهـذا المورد مبتيا على زوال الشک، بل و لو لم يزل الشّک لا يكون المورد مورد قاعدة الفراغ، فلا

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۴

يتفرع عـدم شـمول قاعـدة الفراغ للمورد على مـا قـاله بعض الاعـاظم رحمه اللّه من أن حيث وقع بتخيـل بقـاء الشـک، و بعـد السّـلام انكشف له عدم كون السّلام فى محله، لانكشاف عدم بقاء شكه لزواله و تبدله بشک اخر.

أمّا ثانيا: فلأن الالتزام بأن السّلام يقع مراعى، فاذا بقى الشّک و استمر إلى الشروع فى صلاة الاحتياط أو إلى الفراغ من صلاة الاحتياط (على الكلام فى ذلک) ينكشف كون هـذا السّـلام هو السّـلام الّـذى محقّق لقاعدة الفراغ، و أمّا لو سـلم و زال الشک، فلا يكون هذا السّلام موضوع قاعدة الفراغ، مشكل، فافهم.

إذا عرفت ممّـا مرّ أن فى هـاتين الصورتين لاـ تجرى قاعـدة الفراغ و لاـ تكون موردهـا، فمـا نقول فى المقـام؟ هل نقول: بأنّه يأتى بما يحتمل نقصه من الصّلاة موصولة، مثلا فى ما تبدل الشّک بين الاثنتين و الأربع إلى الشّک بين الثلاث و الأربع يأتى بركعة بعد السّلام موصولـة، و فيمـا تبـدل الشّک بين الثلاث و الأربع إلى الشّک بين الاثنتين و الأربع يأتى بركعتين موصولـة، و تصـح الصّـلاة باتيان ما احتمل موصولة، أو نقول:

بـأن هـذا الشّـک الثانى حادث قبل الفراغ، لعـدم تحقق موضوع قاعـدة الفراغ بهـذا السـلام الواقع منه، فحكمه البناء على الأكثر و جبر النقص المحتمـل مفصولـة، ففى ما انقلب الشّک بين الاثنتين و الأربع إلى الشّک بين الثلاث و الأربع يأتى بركعـة عن قيام أو ركعتين من جلوس مفصولة، و فيما تبدل الشّک بين الثلاث و الأربع إلى الشّک بين الاثنتين و الاربع يأتى بركعتين عن قيام مفصولة.

الحقّ الثانى لأنّه بعـد كون السّـلام بامر الشارع من باب الشّک الطارئ له فلم يتحقّق موضوع قاعـدة الفراغ، فلم يفرغ عن الصّـلاة بعد، فشـكه وقع قبل الفراغ، فلا بـد من عمل الشّک اللاحق من البناء على الأكثر و عمل الشّک بعـد الصّـلاة، و لا وجه لأن يقال: بأن مورد الشّک قبل الفراغ هو ما إذا سلّم بعد الشّک لأنّ فى ادلته

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۵

أمر بالبناء على الأكثر، ثمّ السلام، ثمّ عمل الشّک مفصولة، و فى المقام بعد ما سلّم شک على الفرض فليس مورد ادلته.

لأنّا نقول: بأنّه لا دخل لهذه الخصوصية أى: وقوع السّلام بعد الشّک و بناء النقص المحتمل مفصولة. «۱»

---

(۱)- أقول: و لكن يشـكل جبر النقص المحتمل فى الصورتين مفصولة كما قال سـيدنا المعظم مد ظله العالى، لما قاله بعض الاعاظم؛: من أن مورد الشّک قبل الفراغ، اى مورد ادلّه الشّـكوک حكمها البناء على الأكثر و جبر النقص المحتمل مفصولة، هو ما إذا كان جبر النقص موصولـة موجبـا للزيـادة فى الصّـلاة على فرض عـدم نقص فيهـا واقعا، فلا بـدّ حفظا لوقوع الزيادة فى كما علمه المعصوم عليه السّـلام من جبر النقص المحتمـل مفصولـة حتّى تكون الصّـلاة المفصولـة جـابرة للنقص على فرض النقص و لم تكن زيـادة فيها على فرض عدم نقص فيها، و أمّا إذا لا يصـير اتصال النقص المحتمل فى الصّلاة موصولة موجبا للزيادة فيها على فرض تمامية الصّلاة فليس موردا للشـک قبـل الفراغ، و فى الصورتين يكون كـذلک، لأنّه بعـد انقلاب الشّک بعـد السّـلام لو أتى المصـلّى بما احتمل نقصه من الصّـلاة، من ركعـة أو ركعتين موصولـة فلا يوجب زيادة فى الصّـلاة لأنّ واقعا إن كانت ناقصة بركعة أو ركعتين فالسـلام وقع فى غير محله و يتم نقصـها بركعـة او ركعتين موصولة، و إن لم تكن ناقصة واقعا فحيث إنّه سـلّم بعد تمامية الصّـلاة بركعاتها فلا يوجب إتيان

ركعة أو ركعتين زيادة فى الصّلاة، لأنّ بالسلام فرغ عن الصّلاة و تحقق الانصراف إلا ان يكون نظر سيدنا الاستاد آية اللّه العظمى مد ظله العالى، إمّا إلى أن المستفاد من أدلة قبل الفراغ هو أنّه ما لم يقع السّلام بعنوان اخر الأجزاء بوضع التكوينى و حالة طبيعى المصلّى، فيكون هو فى الصّلاة، و بعد كونه فى الصّلاة فيشمله أدلة الشّك قبل الفراغ، لأنّ مفادها أنك إذا شككت فى الأخيرتين فابن على الأكثر، غاية الأمر إذا كان بعد الفراغ، لا يعتنى بالشّك بمقتضى قاعدة الفراغ و على الفرض لم يكن موردنا مورد إجراء قاعدة الفراغ، أو أن يقال: بأنّه و إن كان مورد أدلة الشّك قبل الفراغ ما إذا كان الشاك بعد البناء على الأكثر مأمورا بالسلام، لأنّ مفادها أنّه سلّم، ثمّ تأتى بركعة أو ركعتين. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۶

صور انقلاب الشّكوك المنصوصة بعضها إلى بعض اخر

۴ و ۵

إلى ۲ و ۳ يعلم الشكاك بوقوع السّلام فى غير محله فيعمل عمل ۲ و ۳ و ۵ اشكال.

و إلى ۳ و ۴ و إلى ۲ و ۴

و إلى ۲ و ۳ و ۴ تجرى قاعدة الفراغ لوقوع فى محله يقينا.

۲ و ۳ و ۴

إلى ۲ و ۳ يعمل عمل الشاك اللاحق لعلمه بوقوع السّلام فى غير محله

و إلى ۲ و ۴

و إلى ۳ و ۴ محل الكلام من حيث كونها مورد جريان قاعدة الفراغ و عدمه

و إلى ۴ و ۵ يعلم بعدم نقص فى صلاته و احتمال الزيادة لا يضرّ و فى وجوب سجدتى السهو و عدمه كلامه و لكن لا يجب على التحقيق لحدوث هذا الشك

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۷

بعد الفراغ

۳ و ۴

و إلى ۲ و ۴

و إلى ۲ و ۳ و ۴ محل الكلام من حيث اجراء قاعدة الفراغ و عدمه فيها

و إلى ۲ و ۳ يعمل عمل الشّك اللاحق لعلمه بوقوع السّلام فى غير محله

و إلى ۴ و ۵ تصح الصّلاة لعلمه بعدم نقص فى الصّلاة و احتمال الزيادة لا يضرّ و لا تحب سجدتى السهو على الاقوى.

۲ و ۳

إلى ۲ و ۴

و إلى ۳ و ۴

و إلى ۲ و ۳ و ۴ (بحسب حاله الأوّل فى كلها).

فهذا الشاك فى الصورة الاولى بحسب حاله الفعلى شاك بين ۳ و ۵ لأنّه ان أتى ركعتين فعلى الفرض لم يأت بعد البناء إلا ركعة فصلاته ناقصة بركعة و إن كان ما أتى اربع ركعات فحيث إنّه أتى بعد بنائه السابق ركعة فقد زاد ركعة فى صلاته فتبطل صلاته لعلم

الإجمالی بالنقص او الزيادة و فی الصورة الثانية يكون بحسب حاله الفعلی شاكّا بين الاربع و الخمس فتصح الصّلاة لعدم احتماله النقص و الزيادة محتملة و فی الصورة الثالثة اعنی ما إذا انقلب الشّک بين ۲ و ۳ بالشّک بين ۲ و ۳ و ۴ فهو بحسب حاله الفعلی شاک بين ۳ و ۴ و ۵ وجهان فی هذه المورد

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۸

و إلى ۴ و ۵ فتبطل لعلمه زاد فی صلاته ركعة مسلما لأنّه إن كان ما أتى به اربع فحيث إنّه أتى ركعة بعد شک الأوّل فقد زاد ركعة.

۲ و ۴

و إلى ۳ و ۴

و إلى ۲ و ۳ و ۴ محل الكلام من حيث اجراء قاعدة الفراغ و عدمه

و إلى ۲ و ۳ يعمل عمل الشّک اللاحق لعلمه بوقوع السّلام فی غير محله

و إلى ۴ و ۵ تصح الصّلاة و لا شیء عليه لعلم بعدم نقص فی صلاته و احتمال الزيادة لا يضرّ و لا تجب سجدتی السهو على الأقوى.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۵۹

المقصد العاشر فی سجدتی السهو

اشارة

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۶۱

فی سجدتی السهو

[لا خلاف فی وجوب سجدتی السهو فی الجملة]

لا خلاف فی وجوب سجدتی السهو فی الجملة بين العامة و الخاصة و لا اشكال فی تشريعها من صدر الاول، و لا اشكال فی ان موجب وجوبها يحصل فی الصّلاة لا فی غيرها، و لهذا يحمل كل رواية أمر فيها بها بانّها واجبة بالصّلاة لا بغير الصّلاة، فقوله عليه السّلام فی رواية سفيان بن السمط (تسجد سجدتی السهو فی كل زيادة تدخل عليک او نقصان يحمل على وقوع النقص او الزيادة فی الصّلاة) كما فهم سفيان بن السمط هذا أيضا.

و امّا ما قاله العامة من أنّ النبی صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سجد سجدتی السهو فهو كلام فی غير محله كما تحقق فی محلّه، و بعض الروايات الواردة فی طريقنا ممّا يدلّ على ذلک محمول على التقية لكونها موافقا لهم، و الرواية الّتی رواها زرارة «۱» يدلّ (انه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يسجد سجدتی السهو قط و لا فقيه) و المراد من الفقيه الائمة عليه السّلام، فلا مجال لهذه النسبة به صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، اذا عرفت ذلک نقول:

---

(۱)- الرواية ۱۳ من الباب ۳ من ابواب الخلل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۶۲

[اقوال العامّة فی الشکّ فی الركعات تكون ثلاثة]

اشارة

و اعلم ان العامة اوجبوا سجدتی السهو فی السهو المقارن للشک الحاصل فی الرکعات و تفصیله ان اقوالهم فی الشّک فی الرکعات تکون ثلاثة:

القول الاوّل:

البناء علی الاقل فی ما اذا شک المصلّی فی عدد الرکعات مطلقا سواء کان یعرضه شک واحد او اکثر، ففی کلها یبنی علی الاقل و یسجد سجدتی السهو.

القول الثانی:

البناء علی الاقل اذا شک فی عدد الرکعات فی المرة الاولی، و اذا شک ثانیا یتحری، فان حصل له الظن فیبنی علیه و الّا یبنی علی الاقل و یسجد سجدتی السهو علی کل حال.

القول الثالث:

عدم الاعتناء بالشّک مطلقا فی المرة الاولی و ما بعدها، و لازم هذا القول هو البناء علی الاکثر و یسجد سجدتی السهو، و بهما یتلافی النقص، فتری انهم و ان اختلفوا فی حکم الشّک فی الرکعات و لکن متفقون علی وجوب سجدتی السهو فی الشّک فی الرکعات مطلقا.

هذا بالنسبة الی السهو المقارن للشک فانهم اوجبوا فیه سجدتی السهو اذا کان الشّک فی عدد الرکعات.

و امّا فتواهم فی السهو المقارن للجهل المرکب بالنسبة الی وجوب سجدتی السهو و عدمه، فانهم یقسمون افعال الصّلاة بثلاثة: فرض و سنة و رغائب.

ففی الاول، لا یجب سجدتی السهو بل اما یأتی به او یبطل الصّلاة.

ففی الثانی، و هو ما یکون اهمیة فی استحبابهم یجب.

ففی الثالث، و هو بعض المستحبات الغیر المهمة لا یجب سجدتی السهو.

تبیان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۶۳

[حمل الاخبار الواردة فی طرقنا علی التقیّة]

فقد تحقّق لک ان العامة فی أی مورد تجبون سجدتی السهو، و من هنا یظهر لک ان بعض الروایات الواردة فی طرقنا صدرت تقیة مثل الروایة الدالة علی انّه (لو شک بین النقص و الزیادة تجب سجدتی السهو) «۱» الّتی رواها سماعة، و مثل الروایة التی رواها «۲»، و مثل الروایة الّتی رواها سهل بن الیسع. «۳»

و قوله أم نقصت أم زدت فی الروایة الّتی رواها عبید اللّه بن الحلبی. «۴»

بناء علی حمل الروایات علی الشّک فی انّه هل نقص أم لم ینقص او هل زاد أم لم یزد، لا علی العلم الاجمالی بانّه نقص او زاد، لانّ کلام العامة فی وجوب سجدتی السهو فی الشّک لا علی العلم الاجمالی بین النقص و الزیادة.

و مثل الروایة الّتی رواها علی بن یقطین «۵» بان هذه الروایات الدالة علی وجوب سجدتی السهو یجمل علی التقیة لکونها موافقة مع قول العامة، کما عرفت من وجوبهم سجدتی السهو فی الشّک فی الرکعات).

و يأتى الكلام فى هذه الاخبار بعد ذلك عند التعرض لخصوصيات المسألة إن شاء اللّه.

و امّا حال سجدتى السهو عندنا فلا- تجبان فى السهو المقارن للشك بلا خلاف إلا فى مورد واحد، و هو فى الشّك بين الأربع و الخمس، و أوجبوهما عند السهو

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲۳ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۳ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۱۳ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۵)- الرواية ۶ من الباب ۱۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۶۴

المقارن للجهل المركب فى موارد

[فى ذكر موجبات سجدتى السهو]

اشارة

فنقول موجبات سجدتى السهو امور:

الأوّل:

كما قلنا فى الشّك بين الأربع و الخمس كما هو المشهور.

الثانى:

فى نسيان التشهّد الأوّل كما هو المشهور أيضا.

الثالث:

فى نسيان سجدة واحدة على ما هو المشهور أيضا.

الرابع:

فى التكلم ناسيا كما هو المشهور أيضا.

الخامس:

السّلام فى غير محله.

السادس:

فی القیام فی موضع القعود و بالعکس و هو محل الخلاف.

السابع:

فی القراءة موضع التسبیح و بالعکس.

الثامن:

فی کل زیادة و نقیصة، و لا شهرة علی هذه الأخیرة و إن کان قائل بوجوبها، أو بالاحتیاط فیهما.

[فی بعض الخصوصیات الراجعة الی السجدتی السهو]

اشارة

هذا کله فی موجبات سجود السهو عند العامة و الخاصة، و أمّا فی کیفیتهما فلا خلاف بین العامة و الخاصة فی کون المعتبر سجدتین، و لکن خلاف فی خصوصیاتهما الاخری.

أحدها:

فی اعتبار التشهّد و السلام فیهما و عدمه فالعامّة بعضهم یقولون بعدم تشهد و سلام فیها، و بعضهم بأن لها التشهّد لا السلام، و بعضهم بالعکس، و بعضهم بأنه إن شاء تشهد و سلم، و إن شاء لا، و بعضهم بأنّه إن سجد قبل السّلام لم یتشهد، و إن سجد بعد السّلام یتشهد.

و من مراجعة أقوالهم فی هذا الباب ربما یستفاد أن قوله علیه السّلام فی بعض الروایات (یتشهد تشهدا خفیفا) یکون نظره علیه السّلام إلی أنّه لا تطل التشهّد حتّی یصیر

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۲۶۵

للفساد، لأنهم یفهمون أنک تشهدت، و الحال أن بعضهم مخالف لذلک، کما أنّه لا یبعد کون الروایة «۱» الدالة علی عدم تشهد فیها، صادرة علی وجه التقیة لأنّ بعضهم لا یقولون بالتشهد و أمّا ما هو الحق عندنا فیأتی الکلام فیه إن شاء الله تعالی.

الثانیة:

یظهر من العامة وجوب تکبیرة الاحرام قبلهما، و لیس فی طرقنا ما یدل علی ذلک و لا وجه لاعتبارها فیهما لانها افتتاح الصّلاة، فلا وجه لاعتبارها فیهما.

الثالثة:

یظهر من بعض العامة أن فیهما أربع تکبیرات عند الخفض إلی السجدة الأولی و الرفع عنها، و الخفض إلی الثانیة و الرفع عنها، و لیس

فی طرقنا ما یدل علی ذلک.

الرابعة:

لا ـ یرد ذکر فی کلمات العامهٔ عن الذکر فیهما و لکن فی طرقنا ورد ما یدلّ علیه، و یأتی إن شاء اللّه هذا کله یکون بعض جهات راجعهٔ إلی السجدهٔ السهو نتعرض لها إن شاء اللّه.

فالکلام فی سجدتی السهو یقع فی جهتین الجههٔ الأولی فی موجباتهما، و الجههٔ الثانیهٔ فی کیفیتهما.

أمّا الکلام فی الجههٔ الأولی فموجباتهما علی ما قیل أو ینبغی أن یقال امور و لکن قبل التعرض لما هو المختار فی هذه الموارد نذکر الأخبار المربوطهٔ بموجبات سجدتی السهو، ثمّ المختار فی کل مورد فنقول بعونه تعالی: بأن الأخبار المربوطهٔ بالباب بعضها تعرضت لوجوب سجدتی السهو فی السهو المقارن للجهل المرکب،

---

(۱)- الروایهٔ ۳ من الباب ۲۰ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۲۶۶

و بعبارهٔ اخری تعرضت لوجوبهما فی وجود ما یلزم عدم وجوده، أو عدم ما یلزم وجوده، و بعضها لوجوبهما فی ما إذا طرأ للمصلّی السهو المقارن للجهل البسیط أعنی: الشک، و فی هذا القسم تعرض بعضها لما یکون أحد طرفی الشّک أقوی من طرفه الآخر، و بعبارهٔ اخری یکون أحد طرفیه الظن و الاخر الوهم، و بعضها تعرض لوجوبها فی الشّک المساوی طرفاه.

[فی ذکر الاخبار المربوطهٔ بالقسم الاوّل]

اشارهٔ

أمّا الروایات المربوطهٔ بالقسم الأوّل أی: وجوب سجدتی السهو فی السهو المقارن للجهل المرکب، فکما قلنا سابقا ورد فی موارد:

المورد الأوّل:

اشارهٔ

وجوبهما للتکلم الصادر سهوا، و یدل علیه روایات:

[الروایهٔ] الأولی:

ما رواها ابن ابی یعفور (الواردهٔ فی الشّک بین الاثنتین و الأربع، و قال أبو عبد اللّه علیه السّلام فیها: و إن تکلم فلیسجد سجدتی السهو). «۱»

[الروایهٔ] الثانیهٔ:

ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (و فيها قال: و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام، ثمّ ذكر قبل أن يقدّم شيئا، أو يحدث شيئا، فقال: ليس عليه سجدتا السهو حتّى يتكلم بشىء). «۲»

[الرواية] الثالثة:

ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يتكلم ناسيا فى الصّلاة (يقول: أقيموا صفوفكم) قال: يتم صلاته، ثمّ يسجد سجدتين). «۳»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۴ من أبواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۶۷

[الرواية] الرابعة:

ما رواها سعيد الأعرج (قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول الخ و فيها قال: و سجد سجدتين لمكان الكلام) «۱». «۲»

فهذه روايات أربعة دالة على وجوب سجدة السهو للتكلم ناسيا فى الصّلاة، و لا بدّ من حمل الأخيرة منها على التقية.

و هنا بعض الروايات يستدل به على عدم وجوبهما للتكلم ناسيا.

منها ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (فى الرجل يسهو فى الركعتين و يتكلم؟ فقال: يتم ما بقى من صلاته تكلم او لا يتكلم، و لا شىء عليه). «۳»

و منها ما رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (فى رجل صلّى ركعتين من المكتوبة، فسلم و هو يرى أنّه قد أتم الصّلاة و تكلّم، ثمّ ذكر أنّه لم يصل غير ركعتين؟

فقال: يتم ما بقى من صلاته و لا شىء عليه). «۴»

و يمكن حمل الروايتين على عدم وجوب إعادة الصّلاة على المصلّى، فقوله عليه السّلام فيهما (لا شىء عليه) من حيث الاعادة و اتيان الصّلاة، و هذا لا ينافى وجوب شىء اخر عليه و هو سجدتى السهو.

و اعلم أن وجوب السجدة فى: التكلم ناسيا يكون مورد وفاق الاصحاب تقريبا.

---

(۱)- الرواية ۱۶ من الباب ۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۲)- و اعلم أن هذه الرواية من جملة الروايات الّتى ذكر فيها سهو النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و هذه الروايات على خلاف اصول المذهب، و غير معمول بها لصدورها تقية كما قلنا سابقا، فلا يعتنى بها. (المقرر)

(۳)- الرواية ۵ من الباب ۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۴)- الرواية ۹ من الباب ۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۶۸

و هنا روايتان آخران دالّتان على أن من تكلم ناسيا كبّر تكبيرات، و هما رواية عقبة بن خالد «۱» و مرسلة الصدوق «۲»، و هما لا تدلان على عدم وجوب سجدتى السهو، بل غاية ما تدلان عليه أن من تكلم ناسيا فى الصّلاة يكبر تكبيرات، و لازم ذلك وجوبهما عليه أيضا لو لم تكن الروايتان ممّا أعرض عنهما الاصحاب.

المورد الثانی:

اشارة

وجوبهما لمن نسى التشهّد الأوّل حتّى دخل فى الركوع، و هذا لحكم ممّا لا يكون مخالف له بين الأصحاب و يدلّ عليه روايات:

[الرواية] الاولى:

الرواية ۳ من الباب ۷ من أبواب التشهّد من الوسائل،

[الرواية] الثانية:

الرواية ۴ من الباب المذكور،

[الرواية] الثالثة:

الرواية ۵ من الباب المذكور،

[الرواية] الرابعة:

الرواية ۶ من الباب المذكور، بناء على حملها على التذكر بعد الركوع من الثالثة،

[الرواية] الخامسة:

الرواية ۱ من الباب ۸ من أبواب التشهّد من الوسائل،

[الرواية] السادسة:

الرواية ۱ من الباب ۹ من أبواب التشهّد من الوسائل،

[الرواية] السابعة:

الرواية ۳ من الباب المذكور،

[الرواية] الثامنة:

الرواية ۲ من الباب ۲۶ من أبواب الخلل من الوسائل،

و هذا الحكم ممّا قامت الشهرة عليه، كما يظهر للمراجع إلى كلمات الاصحاب.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴ من أبواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۶۹

المورد الثالث [لوجوب سجدتى السهو]

: وجوب سجدتى السهو لمن ترك سجدة واحدة نسيانا، و دليل هذا الحكم ليس إلا الشهرة، و هى تكفى لنا لأنّ كون الحكم مشهورا عند القدماء رحمه اللّه دليل على وقوفهم على نص يدلّ على الحكم لم يصل إلينا،

و لا ـ وجه للتمسك لهذا الحكم بما رواه سفيان بن السمط بتوهّم أنّ فى ذيلها قال: و من ترك سجدة فقد نقص، لأنّ هذه الزيادة ليست جزء الرواية، بل كلام الشيخ، و اشتبه الأمر على صاحب الوافى، و صاحب ترتيب التهذيب حيث جعلها جزء الرواية، لأنّ الشيخ رحمه اللّه فى مقام ذكر وجه لما قال فى المقنعة من وجوب سجدتى السهو لنسيان سجدة واحدة قال فى التهذيب، و هو الشرح على المقنعة فى صفحة ۱۷۹ المطبوع: (فأمّا الّذى يدلّ على وجوب سجدتى السهو على من ترك سجدة لم يذكرها الا بعد الركوع حسب ما ذكره رحمه اللّه ما رواه احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان السمط عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سجدة السهو فى كل زيادة تدخل عليك أو نقصان، و من ترك سجدة فقد نقص الخ).

فيظهر لمن له أدنى بصيرة بأن جملة (و من ترك سجدة فقد نقص) كلام الشيخ رحمه اللّه إذ هو فى مقام ذكر الدليل لكلام المقنعة من وجوبهما لنسيان سجدة واحدة، ذكر رواية سفيان الدالة بإطلاقها على المورد، و لهذا قال الشيخ رحمه اللّه (و من ترك سجدة فقد نقص) فهذا استفادته من الرواية، لا أنّه جزء الرواية، و الشاهد على ذلك أنّه رحمه اللّه ذكر الرواية فى الاستبصار بدون هذه الضميمة، و توجه صاحب الوسائل بعدم كونها جزء الرواية، و لهذا لم ينقل- حين نقل رواية سفيان بن السمط فى الباب ۳۲ من أبواب الخلل- هذه الزيادة.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۰

و لا بالرواية الّتى رواها معلى بن خيس «۱»، لأنّ الظاهر منها كون المنسى السجدتين معا لا السجدة الواحدة، و لهذا لو تذكر نسيانهما بعد الركوع امر بإعادة الصّلاة. و لا بالرواية ۷ من الباب المذكور.

فلمّا قلنا لم يصل بأيدينا رواية تدلّ على هذا الحكم و تكفى الشهرة.

و فى قبال هذه الشهرة بعض الروايات ربما يستدل أو يتوهم دلالته على عدم وجوب سجدتى السهو فى نسيان سجدة واحدة، مثل

الروايهٔ الّتی رواها عمّار و الروايهٔ مفصلهٔ نذكرها بعد ذلك بتمامها. «۲»

و مثل ما رواها أبو بصـير (قال: سألته عمّن نسی أن يسجد سجدهٔ واحدهٔ، فذكرها و هو قائم؟ قال: يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلواته، فاذا انصرف قضاها، و ليس عليه سهو). «۳»

المورد الرابع: [لوجوب سجدتی السهو]

من الموارد الّتی تجب سـجدتی السـهو للسـهو المصطلح فی السلام الواقع فی غير محله نسيانا، و هذا الحكم مشهور عند الفقهاء رحمه اللّه.

و أمّا ما يـدلّ عليه من الأخبار فهی الروايهٔ الدالهٔ على سـهو النبی صـلّى اللّه عليه و آله و سـلم و لكن تعالى شانه الشـريف عنه «۴»، فلا يمكن التعويل على أمثال هذه الروايات.

و الروايـهٔ الّتی هی فقرهٔ من فقرات روايـهٔ عمار نـذكرها بتمامها ان شاء اللّه، فيها (قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام- عن رجل صـلّى ثلاث ركعات، و هو يظن أنها أربع، فلما سلّم

---

(۱)- الروايهٔ ۵ من الباب ۱۴ من أبواب السجود من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۳ من الباب ۲۶ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الروايهٔ ۴ من الباب ۱۴ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۴)- الروايهٔ ۱۱ من الباب ۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۲۷۱

ذكر أنّها ثلاث، قال: يبنی على صـلاته متی ما ذكر، و يصـلّی ركعهٔ، و يتشـهد، و يسلم، و يسجد سجدتی السهو، و قد جازت صلاته). «۱»

و ما رواها العيص قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن رجل نسـی ركعهٔ من صـلاته حتی فرغ منه، ثمّ ذكر أنّه لم يركع، قال: يقوم، فيركع، و يسجد سجدتين «۲». «۳»

و هل وجوب سـجدهٔ السـهو فی السّـلام فی غير محله يكون من باب خصوصيهٔ فی زيادهٔ السلام، أو يكون ذلك من باب كون السّلام فی غير محله نسيانا موجبا لهما من باب كونه من أفراد الكلام الصادر نسيانا، فهو بحث اخر.

المورد الخامس [لوجوب سجدتی السهو]

اشارهٔ

من الموارد الّتی قيل فيه بوجوبهما فی السهو المقارن للجهل المركب، هو وجوبهما للقيام فی موضع القعود و بالعكس، و فی وجوبهما فيهما خلاف بين الأصحاب، و يدلّ على هذا الحكم روايتان.

[فی ذكر الروايات المربوطهٔ بهذا المورد]

الاولى:

ما رواها الكلينى عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن معاوية بن عمار (قال: سألته عن الرجل يسهو فيقوم فى حال قعود، أو يقعد فى حال قيام؟ قال: يسجد سجدتين بعد التسليم و هما المرغمتان ترغمان الشيطان). «۴»

الثانية:

ما رواها عمار بن موسى الساباطى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن

---

(۱)- الرواية ۱۴ من الباب ۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۱۱ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۳)- أقول: و يحتمل كون وجوب السجدة فى الرواية الثانية و الثالثة من باب نفس الشّك كما يكون كذلك فى الشّك بين الأربع و الخمس، و لا ظهور لهما فى كون وجودهما مسببا عن زيادة السلام، و على هذا تكونان غير معمول بهما. (المقرّر).

(۴)- الرواية ۱ من الباب ۳۲ من أبواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۲

السهو أ يجب فيه سجدتا السهو فقال إذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تسبّح فقرات، فعليك سجدتا السهو). «۱»

و تمام الرواية نذكرها إن شاء اللّه عند التعرض للمورد السادس، و هو ما إذا قرء سهوا فى موضع التسبيح أو بالعكس.

[فى ذكر كلام مفتاح الكرامة]

اعلم أن المحكى عن بعض القدماء (على ما فى مفتاح الكرامة) مثل علم الهدى رحمه اللّه فى الجمل و به قال فى الغنية ابن زهرة و به قال فى السرائر ابن ادريس رحمه اللّه، و قال الشيخ رحمه اللّه فى المبسوط: إنهما تجبان لنسيان السجدة و التشهد، و للشك بين الأربع و الخمس، و للسلام ناسيا فى غير موضعه، و للتكلم ناسيا، و قال: بأن فى أصحابنا من قال: إن من قام فى حال قعود أو قعد فى حال قيام فتلافاه، كان عليه سجدتا السهو، و كذا نقل انهما تجبان للكل زيادة و نقصية

و حيث إن الشيخ رحمه اللّه نقل أن فى أصحابنا من قال بوجوبهما للقيام فى موضع القعود و بالعكس لو تلافاه، فإن كانت الروايتان المتقدمتان مقيدتين بصورة التلافى، فتعارضهما الرواية الّتى رواها سماعة (قال: من حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدتا السهو، إنّما السهو على من لم يدر أ زاد أم نقص منها). «۲»

كما أن المحقّق ردّ فى المعتبر وجوبهما فى القيام موضع القعود و بالعكس بهذه الرواية، لأنّه لو قام فى موضع القعود و بالعكس ثمّ تلافاه فاذا قام فى موضع القعود مثلا ثمّ جلس فلا يجب عليه سجدتا السهو بمقتضى رواية سماعة، لأنّه حفظ سهوه و

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۲ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۲۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۳

لهذا نقل فى مفتاح الكرامة أن استاده (اى بحر العلوم رحمه اللّه أو البهبهانى رحمه اللّه) صار بصدد الجمع بين الروايتين بأنّه يحمل ما

دل على وجوبهما فى القيام موضع العقود أو العكس على ما إذا وقع القيام فى موضع القعود أو عكسه ساهيا لا عامدا مثل ما إذا سها التشهد أو السجود، فبزعم إتيانهما قام عمدا.

و اعلم ان هذا موجب لحمل الروايتين على موردنا در و هو الخصوص ما إذا وقع القيام موضع القعود أو العكس سهوا و عن غفلة، لا بزعم كونهما فى محلهما من باب سهوه و تخيله اتيان السجدة أو التشهّد و الحال أنّه لم يأت بها، (و يأتى بعد ذلك الكلام فى رواية سماعة ان شاء اللّه عند التعرض لمسألة وجوبهما لما إذا لم يدر أزاد أم نقص) و على كل هل تجب سجدتى السهو فى هذا المورد أم لا؟

اعلم أن الظاهر من الروايتين المتقدمين و إن كان وجوبهما فى القيام موضع العقود و بالعكس مع الإشكال فى الرواية الثانية من حيث ما فى فقرتها الاخرى من وجوبهما فى ما قام فى موضع العقود إذا تكلم، و من حيث كون بعض فقراتها ممّا لا يعمل بها، و يأتى تمام الخبر إن شاء اللّه فى المورد السادس من الموارد الّتى تدلّ بعض الروايات على وجوب سجدتى السهو فيه، إلا أنّه يستفاد من بعض الروايات عدم وجوبهما فى هذا الموضع، و هو بعض الأخبار الواردة فى نسيان التشهّد الأوّل و تذكره قبل الدخول فى ركوع الثالثة نذكرها ان شاء اللّه فى المورد السابع، و هو المورد الّذى يقع الكلام فى وجوبهما و عدمه لكل زيادة و نقيصة، فلا بدّ من حمل الروايتين على الاستحباب.

[فى القيام فى موضع القعود يمكن وقوعه فى مواضع اربع]

اشارة

ثمّ اعلم بان القيام فى موضع القعود فى الصّلاة يمكن وقوعه فى مواضع اربع:

الموضع الاول:

القيام فى موضع القعود للتشهد الأوّل نسيانا.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۴

الموضع الثانى:

القيام فى موضع القعود للتشهد الثانى نسيانا، و هل القعود فى الموضعين واجب مستقل فى مقابل التشهد، او يكون شرطا للشهد، يظهر من العامة ان القعود واجب مستقل بعد الركعة الثانية و الرابعة، و لهذا يوجبونه حتّى من لم يجب منهم، و امّا عندنا فالجلوس شرط فى التشهد.

الموضع الثالث:

القيام فى موضع الجلوس الواجب بين السجدتين من كل ركعة نسيانا، فان الجلوس واجب خلافا لابى حنيفة و نسيان هذا الجلوس و القيام موضعه نادر، لانه يتفق نسيان الجلوس بان يرفع المصلّى رأسه من السجدة الاولى و بدون تحقّق جلوس ما يهوى الى السجدة الثانية و لكن القيام فى هذا الموضع نسيانا نادر.

الموضع الرابع:

القيام نسيانا موضع الجلوس بعد السجدة الثانية من الركعة الاولى و الثالثة المسمّى بالجلسة الاستراحة، و وجوب الجلسة الاستراحة محل خلاف عندنا و عند العامة، فهذه أربعة مواضع يمكن ان ينسى المصلّى فيقوم المصلّى فى موضع الجلوس.

و هل وجوب سجدتى السهو فى القيام موضع القعود و القعود موضع القيام على تقدير وجوبهما يكون من باب وقوع النقص فى الصّلاة او من باب وقوع الزيادة فيها، فمن قام فى موضع القعود يجب عليه سجدتى السهو من باب وقوع نقص فى الصّلاة لاجل تركه القعود نسيانا او لاجل زيادة القيام فى غير موضعه نسيانا.

و هل يكون وجوبهما فى خصوص فرض عدم احدهما و وجود الآخر أم لا مثلا يجب سجدتى السهو اذا نسى القعود و قام فى موضعه او العكس او لا يلزم ذلک،

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۵

بل بمجرد ترک القعود و ان لم يتحقّق القيام يجب سجدتى السهو كل محتمل. (و ان كنا قائلا بوجوبهما فى هذا المورد كان اللازم بيان حكم هذه الفروع و لكن بعد عدم وجوبهما فى هذا المورد اصلا بل استحبابهما فلا حاجة الى اطالة الكلام).

المورد السادس [لوجوب سجدتى السهو]

اشارة

من الموارد الّتى تجب سجدتى السهو فى السهو المساوق للجهل المركب أعنى: السهو المصطلح هو وجوبهما للقراءة سهوا فى موضع التسبيح، و للتسبيح نسيانا فى موضع القراءة، على ما يظهر من رواية واحدة، و هى الرواية الّتى رواها عمّار الساباطى، و هى مشتملة على فقرات، و من جملة فقراتها هى الفقرة الّتى يستفاد منها هذا الحكم حيث إنّ عمار يروى أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام (عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو؟ قال: اذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبحت، أو أردت أن تسبح فقرات، فعليك سجدتا السهو). «۱»

[فى ذكر رواية عمار الساباطى]

و نحن نذكر تمام الرواية الآن إن شاء اللّه تتميما للفائدة، لأنّ صاحب الوسائل ره كما هو دابه، قطعها، و نقل فقراتها متفرقة، كما ترى أن الفقرة المذكور نقلها فى الباب ۳۲ من أبواب الخلل و ذكر الشيخ رحمه اللّه هذه الرواية فى أبواب الزيادات من التهذيب فى أحكام السهو فى صفحة ۲۳۷.

و هى هذه عنه عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقه عن عمار بن موسى الساباطى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو؟ فقال: إذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تسبح فقرأت، فعليك سجدتا السهو، و ليس فى شيء

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۲ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۶

ممّا يتمّ به الصّلاة سهو. و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام، ثمّ ذكر من قبل أن يقوم (يقدم خ ل) شيئا، أو يحدث شيئا؟ قال: ليس

عليه سجدتا السهو حتّى يتكلم بشيء.

و عن الرجل إذا سها فى الصّلاة فينسى أن يسجد سجدتى السهو؟ قال يسجدهما متى ذكر. و عن الرجل صلّى ثلاث ركعات، و هو يظن أنها رابع، فلما سلم ذكر أنّها ثلاث، قال: يبنى على صلاته متى ما ذكر، و يصلى ركعة، و يتشهد، و يسلم، و يسجد سجدتى السهو، و قد جازت صلاته. و سئل عن الرجل نسى الركوع، أو ينسى سجدة، هل عليه سجدتا السهو؟ قال: لا، قد أتم الصّلاة. و عن الرجل يدخل مع الإمام و قد صلّى الإمام ركعة أو أكثر فسهى الإمام، كيف يصنع الرجل؟ قال: إذا سلم الإمام فسجد سجدتى السهو فلا يسجد الرجل الّذى دخل معه، و إذا قام و بنى على صلاته، و اتمها سلم و سجد الرجل سجدتى السهو. و عن الرجل يسهو فى صلاته فلا يذكر ذلك حتّى يصلى الفجر، كيف يصنع؟ قال: لا يسجد سجدتى السهو حتى تطلع الشّمس و يذهب شعاعها. و عن رجل سها خلف الإمام، فلم يفتتح الصّلاة؟ قال: يعيد الصّلاة، و لا صلاة بغير افتتاح. و عن رجل و جبت عليه صلاة من قعود، فنسى حتّى قام و افتتح الصّلاة و هو قائم، ثمّ ذكر؟ قال: تقعد و يفتتح الصّلاة و هو قاعد، و كذلك إن وجبت عليه الصّلاة من قيام، فنسى حتّى افتتح الصّلاة و هو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته و هو يقوم، فيفتتح الصّلاة و هو قائم و لا يعتدى بافتتاحه و هو قاعد).

المورد السابع [لوجوب سجدتى السهو]

وجوبهما لكل زيادة و نقيصة، و ما يدلّ على ذلك من الأخبار، مثل الرواية الّتى رواها ابن أبى عمير عن بعض اصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: تسجد سجدتى السهو فى كل زيادة تدخل عليك

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۷

أو نقصان). «۱»

اعلم أن وجوبهما فى هذا الموضع محل خلاف و المشهور عدم وجوبهما فيه، فهل نلتزم بوجوبهما فيه أم لا؟ اعلم أن الظاهر من الرواية المتقدمة وجوبهما، لأنّ الظاهر من الأمر أعنى: تسجد، هو الوجوب، و لكن المستفاد من غير واحد من الروايات عدم وجوبهما فى بعض مواضع وقعت زيادة أو نقيصة فى الصّلاة، و هذه الروايات على نحوين:

قسم منها يدلّ على أنّه لو زاد فى صلاته أو نقص منها من حيث قراءة أو جهر، أو إخفات، أو زيادة قيام، لا شىء عليه و تمّت صلاته مثل الروايتين اللّتين قال فيهما لو قرء الجهر فى موضع الاخفات، أو العكس قال: إن كان ناسيا لا شىء عليه، و فى الاولى قال: لا شىء عليه و قد تمّت صلاته، و هما تدلّان على عدم وجوب سجدتى السهو فى النقص فى كيفية القراءة بناء على صدق نقيصة الجزء على ترك الجهر و العكس. «۲»

و مثل الرواية الّتى فيها قال فى مورد ترك القراءة: (تمت صلاتك إذا كانت نسيانا) «۳»، فتدلّ على عدم وجوب سجدتى السهو فى نقص القراءة.

و مثل الروايات الّتى تدلّ على عدم شىء عليه بترك القنوت نسيانا فتدلّ على عدمها عليه، «۴» فبناء على شمول رواية سفيان لمطلق النقص و الزيادة نقص المستحبات و زيادتها فتدل هذه الروايات بمقتضى قوله فيها (بعدم شىء عليه) على

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۲ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ و ۲ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ و ۲ من الباب ۲۷ من ابواب القراءة من الوسائل.

(۴)- الروايات الواردة من الباب ۱۵ من ابواب القنوت من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۷۸

عدم وجوبهما فی نقص القنوت المستحب).

و مثل الروایة الّتی تدلّ علی عدم شیء أی: عدم الاعادة و عدم السجدة علیه، فی ترک ذکر الرکوع ناسیا. «۱»

و لکن فی دلالة هذه الطائفة من الأخبار إشکال من حیث إن ما ورد فیها من أنّه لا شیء علیه أو تمّت صلاته یکون ناظرا إلی عدم وجوب إعادة الصّلاة، و أن الصّلاة صارت تامة، و لا تدلّ علی عدم وجوب سجدتی السهو علیه فی هذا المواضع، فهذه الأخبار لا تنافی روایة سفیان بن السمط، فافهم.

و قسم منها ما یدلّ علی عدم وجوب سجدتی السهو مع فرض وقوع زیادة أو نقصان نسیانا فی الصّلاة، و لا یرد علیه الإشکال المتقدم فی القسم الأوّل، من عدم ظهور قوله (لا شیء علیه أو تمت صلاته) فی عدم وجوب سجدتی السهو علیه، لانّ الظاهر من هذا القسم علی ما تری، هو عدم وجوب سجدتی السهو، و هی روایتان اللّتان وردتا فی نسیان التشهد لأنّ فیهما قال فی نسیان التشهد: (بأنه لو تذکر نسیانه قبل الرکوع، فلیجلس، و إن ذکر بعد الرکوع یسجد سجدتی السهو) «۲»، فهما ظاهرتان فی عدم کون سجدتی السهو لو تذکر نسیانه قبل الرکوع.

و لا وجه لأن یقال: بانّها لا تدلان علی ذلک إذ غایته عدم تعرض لو تذکر قبل الرکوع من وجوب السجدة و عدمه علیه.

لأنّا نقول: بعد التصریح بوجوبهما لو تذکر نسیانه بعد الرکوع، یکشف عن

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۵ من ابواب الرکوع من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ و ۳ من الباب ۷ من ابواب التشهّد من الوسائل.

عدم وجوبهما لو تذکر قبل الرکوع، و تدلّان أیضا علی عدم وجوب سجدتی السهو فی القیام فی موضع القعود، لانه مع فرض قیامه و عدم جلوسه للتشهد لو تذکر قبل الرکوع نسیان التشهد، لم یجب سجدتی السهو (و أیضا تدلّان علی عدم وجوبهما لترک تسبیحات الأربع، أو القراءة بناء علی التخییر فی الثالثة و الرابعة بینهما و لا فی ترک أبعاضها، لأنّه مع اتفاق تذکر نسیان التشهّد بعد التسبیح، أو أثنائها کثیرا ما و مع ذلک لم یتعرض و لم یفصّل بین التذکر قبل قراءة التسبیح و بعده، بین عدم وجوب سجدتی السهو و وجوبهما، بل قال بقول مطلق لم یجب سجدتی السهو، فمن عدم الفصل، نکشف عدم وجوبهما لترک التسبیح، بل لترک القراءة أیضا).

و مثل روایتین اللّتین فی التشهد أیضا و هما تدلّان علی عدم وجوب سجدتی السهو لو تذکر نسیان التشهّد قبل الرکوع، کما بینا فی الروایتین السابقتین (و کذلک تدلّان علی عدم وجوبهما فی القیام موضع القعود، و فی ترک التسبیح، أو القراءة علی ما بینا فی الروایتین السابقتین). «۱»

و مثل الروایة المذکورة فی هذا الباب، بناء علی حملها علی کون تذکر نسیان التشهد قبل الرکوع، فدلالتها علی هذا الحمل تکون علی عدم وجوب سجدتی السهو فی هذه الصورة، أوضح من غیرها من الروایات، للتصریح فیها بعدم سجدتی السهو فی نسیان التشهد. «۲»

و مثل روایة محمّد بن علی بن أبی حمزه الدالة علی عدم وجوب سجدتی السهو لو تذکر نسیان التشهّد قبل رکوع الرکعة الثالثة، و أنّه لو تذکر نسیانه

---

(۱)- الروایة ۱ و ۳ من الباب ۹ من ابواب التشهّد من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۹ من ابواب التشهّد من الوسائل.

بعد الركوع قضاها، و يسجد سجدتى السهو. «۱»

فهذا كله الروايات الدالة على عدم وجوب سجدتى السهو فى صورت وقوع الزيادة من حيث القيام فى موضع القعود، و كذلك من جهة التسبيح، أو القراءة الزائدة أحيانا.

إذا عرفت ذلک ترى أن هذه الطائفة من الروايات تعارض مع رواية سفيان بن السمط الدالة على وجوب سجدتى السهو فى كل زيادة و نقيصة، ففى مقام رفع التعارض و الجمع بين الطائفتين هل نقول بتقييد رواية سفيان، أو تخصيصها بهذه الطائفة من الروايات، فتكون النتيجة استحباب سجدتى السهو لكل زيادة أو نقيصة و يبعد الثانى لأنّ تخصيص رواية سفيان بما يقابلها من الأخبار يكون تخصيصا مستهجنا لا ـ يساعد معه العرف، ففى هذا المورد تكون سجدتا السهو مستحبين و إن كان الاحتياط بإتيانهما فيه حسن لأهمية أمر الصّلاة و مطلوبية رعاية الجهات الراجعة إليها.

[القسم الثانى: ما ورد فى وجوب سجدتى السهو فى السهو المقارن للشك]

اشارة

و أمّا القسم الثانى أعنى: ما ورد فى وجوب سجدتى السهو فى السهو المقارن للشك، فهذه الروايات إمّا وردت فى ما شك، و يكون مساوى الطرفين أى:

المصطلح، و إمّا يكون فى ما يكون الظن بأحد طرفيه، و هى موارد:

المورد الأوّل:

اشارة

فى الشّك بين الأربع و الخمس و يدلّ عليه روايات:

[الرواية] الاولى:

ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت لا تدرى أربعا صلّيت أم خمسا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك، ثمّ

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲۶ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۸۱

سلّم بعد هما). «۱»

[الرواية] الثانية:

ما رواها ابو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا لم تدر خمسا أم أربعا فاسجد السجدتى السهو بعد تسليمك و أنت جالس،

ثمّ سلّم بعد هما). «۲»

[الرواية] الثالثة:

ما رواها عبيـد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (قال: إذا لم تدر أربعا صـليت أم خمسا أم نقصت أم زدت، فتشـهد و سلّم، و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءة فتشهد فيهما تشهدا خفيفا). «۳»

و فى هذه الرواية كلام من حيث قوله فيها (أم نقصت أم زدت) يأتى إن شاء اللّه.

و الحكم بوجوب سجدتى السهو فى الشّك بين الأربع و الخمس يكون مشهورا عند الاصحاب

المورد الثانى:

وجوب سجدتى السهو فى ما ظن بالتمام سواء كان فى بين الثلاث و الأربع، أو فى غيره.

و يـدلّ عليه مـا رواهـا اسـحاق بن عمار (قال: قال أبو عبـد اللّه عليه السّـلام: إذا ذهب وهمك إلى التمام ابـدا فى كل صـلاة: فاسـجد سجدتين بغير ركوع، أ فهمت؟

قلت: نعم). «۴»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۸۲

المورد الثالث:

ما إذا شك بين الثلاث و الأربع و ذهب وهمه إلى الأربع، و الـدال عليه من الروايات، الرواية الّتى رواها حماد عن الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال: إذا كنت لا تدرى ثلاثا صليت أم أربعا، و لم يذهب وهمك إلى شىء فسلم، ثمّ صل ركعتين و أنت جالس تقرأ فيهما بام الكتاب، و إن ذهب وهمك إلى الثلاث، فقم فصل الركعة، و لا تسـجد سـجدتى السـهو، فان ذهب وهمك إلى الأربع فتشهد و سلم، ثمّ اسجد سجدتى السهو). «۱»

المورد الرابع:

وجوبهمـا لمـا إذا شـك و ذهب وهمه إلى الثالثـة، و الـدال عليه الروايـة الّتى رواها محمـد بن مسـلم (أنّه روى: إن ذهب وهمك إلى الثالثة، فصل ركعة، و اسجد سجدتى السهو بغير قراءة الخ). «۲»

و فى هـذه الموارد الثلاثة الأخيرة روايات ثلاثة دالة على وجوب سـجدتى السـهو فى صورة الشّك إذا ذهب الوهم إلى التمام، أو إلى الرابعة، أو إلى الثالثة، و لكن هذه الروايات غير معمول بها، فلا تجب سجدتا السهو فى هذه الموارد.

المورد الخامس:

فى الشّك بين الاثنتين و الأربع، و الخبر الـدال عليه الروايـة التى رواها أبو بصـير عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (قال: إذا لم تـدر أربعا صليت أم ركعتين، فقم و اركع ركعتين، ثمّ سلّم، و اسجد سجدتين و أنت جالس، ثمّ سلم بعد هما). «۳»

و الروايهٔ الّتى رواها بكير بن أعين عن أبى جعفر عليه السّـلام (قال: قلت له: رجل شك، فلم يدر أربعا صلّى أم اثنتين و هو قاعد؟ قال: يركع ركعتين و أربع سجدات، و

(۱)– الروايهٔ ۵ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)– الروايهٔ ۹ من الباب ۱۰ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)– الروايهٔ ۸ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۲۸۳

يسلّم، ثمّ يسجد سجدتين و هو جالس). «۱»

و الروايتان غير معمول بهما، فلا تجب سجدتى السهو فى الموردين.

المورد السادس:

فى الشّك بين الاثنتين و الثلث و الأربع، و الخبر الدال عليه الروايهٔ الّتى رواها سهل بن اليسع عن الرضا عليه السّلام (فى ذلك (أى فى هذا الشّك على نقل الصدوق) أنّه قال: يبنى على يقينه، و يسجد سجدتى السهو بعد التسليم، و تشهدا خفيفا). «۲»

و هذه الروايهٔ غير معمول بها أيضا لإعراض الأصحاب عنه إلّا ما نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه من عمل ابن بابويه عليها، فافهم.

المورد السابع:

فى الشّك بين الاولى و الاثنتين و الثالثهٔ، و الخبر الـدال على ذلك الروايـهٔ الّتى رواها عنبسـهٔ (قال: سألته عن الرجل لا يدرى ركعتين ركع أم واحدهٔ أو ثلاثا قال: يبنى صلاته على ركعهٔ واحدهٔ يقرأ بفاتحهٔ الكتاب، و يسجد سجدتى السهو). «۳»

و هذه الروايهٔ غير معمول بها، فلا يمكن التعويل عليها.

المورد الثامن:

فى ما لم يـدر كم صلّى، و الـدال عليه الروايـهٔ الّتى رواها على بن يقطين (قال: سألت أبا الحسن عليه السّـلام عن الرجل لا يـدرى كم صلّى واحدهٔ أم اثنتين أو ثلاثا؟ قال: يبنى على الجزم، و يسجد سجدتى السهو، و يتشهّد تشهدا خفيفا). «۴»

(۱)– الروايهٔ ۹ من الباب ۱۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)– الروايهٔ ۲ من الباب ۱۳ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)– الروايهٔ ۲۴ من الباب ۱ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۴)– الروايهٔ ۶ من الباب ۱۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ٢٨۴

و الرواية غير معمول بها أيضا.

المورد التاسع:

اشارة

وجوب سجدتى السهو لما إذا لم يدر أزاد أم نقص، و ما على هذا روايات قد أفتى على ذلك ابن بابويه، و نحن نذكر ما يدلّ على ذلك حتّى يظهر لك ما هو الحق فى المقام، فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى:

اشارة

ما رواها عبيد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

إذا لم تدر اربعا صليت أم خمسا، أم نقصت أم زدت، فتشهد و سلم، و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءة فتشهّد فيها تشهدا خفيفا).

«١»

اعلم أن فى هذه الفقرة من الرواية أعنى: قوله عليه السّلام (أم انقصت أم زدت) احتمالات:

الاحتمال الأوّل:

أن يكون المراد أنك لا تدرى نقصت من الأربع أم زدت على الخمس أم لا، فإن كان هذا مفاد الرواية، فلازمه صحة الصّلاة فى صورة الشك بين الخمس و الست، مع أنّه يعلم بزيادة ركعة، لأنّ الشاك بين الخمس و أزيد يعلم الخمس، و لا يمكن الالتزام بمفادها، كما أنّه فى صورة الشّك بين الأربع و أنقص منه، فإن كان طرف النقص هو الثلاث فلا بدّ من العمل بالشّك بين الثلاث و الأربع لا وجوب سجدتى السهو فقط، و إن كان طرف الأربع الثلاث و الاثنتين و الواحدة، فتبطل الصّلاة فى بعضها، لا أن تصح و يوجب سجدتى السهو، فعلى هذا الاحتمال لا يمكن العمل بهذه الفقرة.

الاحتمال الثانى:

أن تكون هذه الفقرة فى مقام حكم مستقل غير مربوط

(١)- الرواية ۴ من الباب ١۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌٨، ص: ٢٨۵

بالحكم الأوّل، و هو أنّه إذا لا تدرى أربعا صليت أم خمسا فهو حكم، و الثانى إذا لا تدرى نقصت من صلاتك ركعة أم لا؟ و الثالث إذا لا تدرى زدت فى صلاتك ركعة أم لا، فتجب عليك فى كلها سجدتى السهو، و هذا خلاف الظاهر.

الاحتمال الثالث:

أن يكـون النظر فى هـذه الفقرة إلى العلم الإجمـالى، فيكون المراد أنّه إذا تعلم بوقوع الصّلاة على غير وصـفها من حيث الركعـات، و لكن لاـ تـدرى نقصت منها ركعـة، أو زدت عليها ركعـة، فيكون المفروض صورة العلم الإجمالى بوقوع الزيادة، أو النقيصـة من حيث الركعـة فى الصّلاة، فمع العلم الإجمالى بأحـدهما لا وجه لصـحة الصّلاة و وجوب سـجدتى السـهو، فإن كان هـذا هو المراد من هذه الفقرة، فلا يمكن العمل بها.

الاحتمال الرابع:

أن يكون المراد من هـذه الفقرة مطلق الشّك فى نقص الصّلاة و عـدمه، أو الشّك فى الزيادة و عـدمها، لا خصوص الشّك فى نقص الركعـة و عـدمها، أو الشّك فى زيادة الركعـة و عـدمها، و بعبارة اخرى يكون مفادها مثل مفاد روايـة سـفيان بن السـمط الدالـة على وجوب سجدتى السهو لكل زيادة و نقيصة فيكون المراد من الرواية أنك إذا لا تدرى أربعا صليت أم خمسا، أو نقصت فى صلاتك، أو زدت، فعليـك سـجدتى السـهو، فتـدل على هـذا على وجوبهمـا فى مطلق النقص او الزيـادة (هـذا بناء على حملها على صورة العلم بمطلق النقص، أو العلم بالزيـادة، و أمـا بنـاء على حملهـا على الشّـك فى النقيصـة و عـدمها، أو الزيادة و عـدمها، أو على صورة العلم الإجمالى باحدهما، فقيل أيضا بدلالتها على وجوبهما فى مورد العلم بخصوص نقص فى الصّلاة، او الزيادة فيها بالاولوية القطعيّة).

و اعلم أن هذا الاحتمال و إن كان يأتى فى الرواية و لكن يكون خلاف

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۸۶

ظاهرهـا، لأـنّ الظاهر كون المراد من قول (أم نقصت أم زدت) باعتبار الفقرة السابقـة، كون الشّك أو العلم فى نقص الركعـة، و زيادة خصوص الركعـة، فعلى أى حال تكون الروايـة مجملـة باعتبار طروّ هـذه الاحتمالات فيها، و عـدم ظهور عرفى يمكن الاتكال عليه فى أحدها و إن كان بعض الاحتمالات أرجح من بعض اخر، فافهم.

الرواية الثانية:

ما رواها زرارة (قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: قال رسول اللّه عليه السّلام إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر زاد أم نقص، فليسجد سجدتين و هو جالس، سماها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم المرغمتين). «۱»

و يحتل فيها ما احتمل فى الروايـة الاولى، و لا يبعـد كون الشّك فى زيادة الركعـة، أو نقصـها، لا مطلق الزيادة، لأنّ الزيادة لا بدّ و أن يكون من جنس المزيد عليه، فالمناسب كون النقيصة أو الزيادة بالركعة.

الرواية الثالثة:

ما رواها الفضيل بن يسار أنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن السهو؟

(فقال: من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدتا السهو، و إنما السهو على من لم يدر أزاد فى صلاته أم نقص منها). «۲»

الرواية الرابعة:

ما رواها سماعة (قال: قال: من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدتا السهو، إنما السهو على من لم يدر أزاد أم نقص منها). «۳»

و يحتمل فى الروايتين الاحتمالات المتقدمة فى الرواية الاولى، و لكن لا ظهور

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۸ من الباب ۲۳ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۸۷

معتد به فى أحدها، فتصير هذه الروايات الأربعة مجملة من حيث الدلالة، فلا يمكن التعويل عليها.

و قد عرفت ممّا بينا وجوب سجدتى السهو فى مواضع خمسة:

الأوّل: للسجدة الواحدة المنسيّة.

الثانى: للتشهد الأوّل المنسىّ.

الثالث: الكلام ناسيا

الرابع: للسلام الزائد ناسيا

الخامس: فى الشّك بين الأربع و الخمس.

و أمّا فى القيام موضع العقود و لكل زيادة و نقيصة، فلا تجبان و إن كان الاحتياط فيهما لا ينبغى تركه، فافهم.

[الكلام فى كيفية سجدتى السهو و الامور المربوطة بما نحن فيه]

اشارة

و أمّا الكلام فى الجهة الثانية أعنى: فى كيفية سجدتى السهو فيقع فى طى أمور.

الأمر الأوّل:

لا خلاف بين الخاصّة و العامة فى كون السجدتين فيها و ينادى به الأخبار أيضا.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه‍ ق

تبيان الصلاة؛ ج۸، ص: ۲۸۷

الأمر الثانى: هل يجب فيها تكبيرة الإحرام

كالصّلاة أم لا؟ قال العامة:

باعتبارها فيها، و لكن الحق عدم اعتبارها، لأنّ رواياتنا خالية عن اعتبارها فيها، و إن شككنا فى اشتراطها فيها فالمرجع البراءة

الأمر الثالث: هل يجب فيهما التشهّد و التسليم أم لا؟

اعلم أن أقوال العامة مختلفة فى هذا الأمر كما قلنا فى صدر المبحث، فبعضهم قال بعدم اعتبارهما فيهما، و بعضهم بأن لهما التشهّد لا السلام، و بعضهم بالعكس، و بعضهم بأن له الخيار إن شاء تشهد و سلم، و إن شاء لا يأتى بهما، و بعضهم بأنّه إن

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۸۸

سجد قبل السّلام لم يتشهد، و إن تشهد بعده يتشهد.

و أمّا عندنا فالمشهور وجوبهما فيهما، و يدلّ على اعتبار التشهّد الرواية الّتى رواها الحلبى (و فيها قال أبو عبد اللّه عليه السّلام فتشهد فيهما تشهدا خفيفا). «۱»

و يدلّ على وجوب السّلام فيهما الرواية الّتى رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت لا تدرى أربعا صليت أم خمسا، فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك، ثمّ سلم بعدهما). «۲»

و أمّا ما فى خبر عمار المفصلة الّتى قدمنا ذكرها و فيه قال: (و ليس عليه أن يسبح فيهما و لا فيهما تشهد بعد السجدتين) فلا يعبأ به، لكونه موافقة مع التقية.

الأمر الرابع: هل يكون محلهما قبل السّلام أو بعد السلام.

اعلم أن المشهور عندنا كون محلهما بعد تسليم الصّلاة، و يدلّ على ذلك رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة «۳»، و رواية عبد سنان المتقدمة «۴».

و أمّا ما ورد فى طرقنا من الأخبار الدالة على كون محلهما قبل التسليم «۵» أو الدالة على كون محلهما قبل التسليم إذا وجبتا لنقص فى الصّلاة، و بعد التسليم إذا وجبتا لزيادة فى الصّلاة «۶» فلا بدّ من طرحها لكونها موافقة مع العامة، لأنّ فيهم من يقول: بكون محلهما قبل السلام، و فيهم من يقول: بأنّه إن نقصت فقبل التسليم، و إن

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۲۰ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ و ۳ من الباب ۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۵)- الرواية ۵ من الباب ۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

(۶)- الرواية ۴ و ۶ من الباب ۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۸۹

زدت فبعده.

الأمر الخامس: هل يجب فيهما ذكر أم لا؟

اعلم أنّه لا يرى فى كلمات العامـة تعرضا له أصـلا، و أمّا عنـدنا فالمسألـة ذات أقوال فبعضـنا قال: بعدم وجوبه، و بعضـنا قال: بوجوب الذكر، و هم بين من يقول:

بذكر خاص، و من يقول بعدم اعتبار ذكر خاص.

و أمّا رواياتنا فى هـذه الجهـة، فليس فيها ما يكون مربوطا بهـذا الأمر إلّا روايـة واحـدة، و هى ما رواها الصّدوق فى الفقيه باسـناده عن الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: تقول فى سجدتى السهو (بسم اللّه و باللّه و صلّى اللّه على محمد و آل محمد) اللهم صل على محمد و آل محمد خ ل) قال: و سمعت مرة اخرى يقول (بسم اللّه و باللّه السّلام عليك أيها النبى و رحمه اللّه و بركاته). «۱»

و اعلم أنّه ليس فى نقـل التهـذيب و الكافى، ما فى الفقيه (اللهم صل على محمـد و آل محمـد بنحو خ ل) و أيضا يكون فى نسـخة و سمعته مرة تقول و فى نسـخة و سـمعته مرة يقول، و أيضا يكون على نسـخة (و السلام عليك) و فى نسخة (السلام عليك) بدون لفظة واو.

و على كـل حال هل نقول فى المقام بأنّه يعتبر الـذكر فيهما، و فى مقام الـذكر يلزم اختيار أحـد الـذكرين المـذكورين فى الروايـة إمّا (بسم اللّه و باللّه و صـلّى اللّه على محمد و آل محمد) أو (اللهم صل على محمد و آل محمد) على اختلاف فى النسخ و إمّا (بسم اللّه و بـاللّه السّـلام عليك ايها النبى و رحمـة اللّه و بركاته) على اختلاف الفاظ هـذا الـذكر باعتبار اختلاف النسـخ، و بعبارة اخرى يكون المكلف مخيرا بين

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۰ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۲۹۰

أحد الذكرين، و لا يجوز غيرهما، أو ليس كذلك بل يكون مخيرا فى اختيار أى عبارة مشتملة على معنى الذكرين، فيكفى كلما يفيد معنى (بسم اللّه و باللّه و الصّلاة على محمد و آل محمد) أو (السلام عليه و عليهم).

لا يعبـد عـدم خصوصـية فى هـذه الالفاظ، و الشاهد عليه اختلاف الفقرتين، و الفرض كفاية كل منهما، و لكن الأحوط الاقتصار على خصوص أحد الذكرين المذكورين فى هذه الرواية.

الأمر السادس: هل تكون سجدتى السهو شرطين فى صحة الصّلاة

بحيث لو تركهما تفسد الصّلاة، أو ليس كذلك، بل هما واجبتان مستقلتان شرّعتا فى موارد خاصّه.

الحق هو الثانى، لأنّ ظاهر الادلة كونهما واجبتان مستقلتان و ان كانتا مسببتان عن بعض الامور الواقعة فى الصّلاة، و الشاهد على ذلك مـا فى روايـة عمـار المفصلـة المـذكورة سابقا الدالـة على أنّه لو نسـيهما يأتى بهما متى تـذكر بـدون تعرض لبطلان الصّـلاة فى هـذه الصورة، مضافا إلى أنا لو شـككنا فى شـرطيتهما أو جزئيتهما للصّـلاة و عدمها، فيكون المرجع البراءة، فالحق هذا و إن كان ذهب إليه بعض أصـحابنا و نقـل فى الخلاف الاجماع على الأوّل و أنّه مقتضـى الاحتياط، و لكن اجماعات الشـيخ رحمـة اللّه فى الخلاف، و ما يقول فيه يكون بحسب وضع كتـابه فى محيـط العامـة و جميع المسـلمين، فلاـ يكون إجماعه مثل نقل اجماعه فى غير الخلاف، مضافا إلى أنه رحمة اللّه لم يقل بذلك فى ساير كتبه.

الامر السابع: [هل يعتبر فى سجدتى السهو قصد موجبها او لا؟]

اشارة

هل يعتبر فى سجدتى السهو (مضافا إلى قصد العبودية فيهما) قصد السبب الموجب لهما أم لا؟ مثلا إذا تكلم نسيانا و وجب عليه سجدة السهو، هل يجب أن يقصد حين إتيانهما بأنّه (أسجد سجدتى السهو لأجل الكلام الصادر

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۱

سهوا) أو لا يجب قصد ذلك.

قد يقال: باعتبار ذلك، لظهور ادلة موجباتهما فى ذلك، مثلا قوله (تجب سجدتى السهو لكل زيادة و نقيصة) ظاهر فى كون سجدتى السهو لهما، و لا يصدق كونهما لهما إلا بأن يقصد هما،

و لكن هذا كلام غير تمام، لأنّه لا- يستفاد من أدلتهما إلا كون وجوبهما لتلك الموجبات، لا لزوم قصد ما يوجبهما، فعلى هذا لو شككنا فى اعتبار هذا القصد، فيكون المرجع البراءة، لكون الشّك فى دخل شيء و عدمه فى المامور به، و الاصل فى هذا المقام عدم اعتباره لاصالة البراءة.

ثمّ إنّه لو قلنا باعتبار هذا القصد فى سجدتى السهو، فلا بد من أن يقصد كل سبب يوجبهما حين إتيانهما، أمّا إذا قلنا بعدم اعتبار ذلك فلا يجب ذلك، فلو حصل له أكثر من موجب واحد مثلا تكلم، و نقص التشهّد الأوّل و ترك سجدة واحدة نسيانا، فيجب على الأوّل أن يقصد حين إتيان كل من سجدتى السهو القصد باحدها، فياتى سجدتى السهو ثلاث مرات، مرة بقصد الكلام نسيانا، و مرة بقصد التشهد المنسى، و مرة بقصد السجود المنسيّ، و أمّا على الثانى فلا يجب الا إتيان سجدتى السهو مرات ثلاثة بدون أن يقصد حين إتيان كل منها أحد الموجبات، فلو أتى بها ثلاث مرات امتثل الامر المتعلّق بها و إن لم يقصد أحد الموجبات بعينه.

ثمّ إنّه لو قلنا باعتبار قصد الموجب لسجدة السهو فى امتثال الأمر المتعلّق بها، فلا يكون ما نحن فيه لو تعدد الموجب من صغريات باب تداخل الاسباب و المسببات، لأنّه على هذا و إن كان السبب متعددا يكون المسبب متعددا لأنّ كلا من الموجبات على هذا يوجب سجدتى السهو غير ما يوجبها الاخر، فلو تكلم يوجب

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۲

سجدتى السهو المقيد باتيانهما بقصد التكلم، و لو نقص سجدة يجب عليه سجدة السهو المقيد بكون امتثاله بقصد سجدة المنسية، فكل سبب موجب لمسبب خاص، فلا يجرى فى المسألة النزاع المعروف بتداخل الاسباب و المسببات.

و أمّا لو قلنا بعدم اعتبار قصد الموجب فى امتثال سجدتى السهو، فنقول بعونه تعالى: إن المسألة ذات أقوال ثلاثة: قول بالتداخل، و قول بعدمه، و قول بالتفصيل بين ما اذا تحقق سبب واحد مكررا فالتداخل، و بين ما إذا وجد أسباب مختلفة، فمقتضى القاعدة عدم التداخل، قال المحقق الخونسارى رحمه اللّه بأن الأصل التداخل.

اعلم أن منشأ القول بالتداخل هو أنّه بعد كون متعلق الطلب صرف وجود الطبيعة فهو غير قابل للتكرر، فلو طلب المولى الطبيعة عند حصول أسباب مختلفة، فلا- يدعو هذا الطلب الا الطبيعة، و هى تحصل بمجرد وجودها و صرف تحققها فى الخارج، فيسقط الأمر المتعلّق بها عند وجود كل سبب قهرا، مثلا- إذا قال المولى (إذا نمت فتوضأ و إذا بلت فتوضأ) فلا يدعو الأمر المتعلّق بالوضوء عند وجود النوم إلا- صرف طبيعة الوضوء و كذلك الأمر المتعلّق بالوضوء عند وجود البول، فعلى هذا لو وجد كل منهما يكفى وضوء واحد لحصول الطبيعة به، بل لا يمكن بقاء الأمر بعده، لتحقّق الامتثال بوضوء واحد، فلو توضأ بعد ذلك فلا يكون امتثالا.

و أمّا منشأ القول بعدم التداخل فهو أن يقال: إن علل الشرعية سواء كانت عللا اصطلاحيا أو معرفات، تقتضى كل واحد منها حدوث المعلول المرتبط به عند حدوث كل علّة و سبب، ففى المثال إذا قال المولى (إذا نمت فتوضأ) يكون ظاهره حدوث وضوء عند حدوث النوم، و كذا قوله (إذا بلت فتوضأ) يكون ظاهره حدوث وضوء عند حدوث البلل، و لازم ذلك أنّه لو حدث سبب واحد،

يجب

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۳

وضوء واحد و إذا حدث كل من السببين فيجب وضوءان: وضوء للنوم و وضوء للبول، فهل نقول بالأول أو بالثانى؟

اعلم مقدمة أنّه إذا ورد من قبل المولى أمر مطلق بشىء ثمّ أمر مطلق بهذا الشىء مثلا- قال المولى (أكرم زيدا) ثمّ قال بعد ذلك (أكرم زيدا) قبل امتثال الأوّل، فلا اشكال عندهم فى كون الأمر الثانى تاكيدا للامر الأوّل، لا باعثا إلى اكرام مجدد غير ما صار الأمر الأوّل باعثا له، كما لا إشكال فى أنّه إذا أمر المولى بشىء على عنوان مثلا قال (أكرم عالما) ثمّ أمر بعنوان اخر قبل امتثال الأوّل مثلا قال (أكرم عالما هاشميا) فأيضا يكفى فى امتثال كل منهما مجرد ايجاد الطبيعة فى مورد يجمع العنوان، فإذا أكرم عالما هاشميا تحقق الامتثال و ليس كل ذلك إلا من باب أن الأمرين لا يدعوان إلا إلى إيجاد طبيعة الاكرام و صرف وجودها باكرام واحد و ايجاد طبيعة الاكرام.

[الحق التداخل اذا تعدد اسباب سجدتى السهو]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ الحق التداخل، لأنّه بعد كون مفروض الكلام ما إذا يكون تمام الموضوع لتعلق الحكم عند حدوث كل سبب من السببين، أو الأكثر بالطبيعة هو نفسها، بدون دخل قيد اخر، فاذا كان متعلق الحكم هو الطبيعة و على الفرض لا يدعو الأمر و الطلب إلا بايجادها فاذا وجد احد من السببين فلا يقتضى وجوده إلّا وجوب ايجاد الطبيعة، و كذلك لو وجد السببين أو أكثر، فلا يقتضيان أيضا الا مجرد ايجاد الطبيعة و معنى (الصرف) فى الكلمات أى: صرف وجود الطبيعة ليس إلا هذا أعنى: مجرد الطبيعة، و يكون تحقق الامتثال بمجرد ايجاد صرف الطبيعة، لأجل ما قلنا من أن تمام الموضوع فى تعلق الأمر ليس إلا هى بنفسها بدون تقييد بأمر اخر.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۴

و على هذا لا بدّ و أن يقال: بأنّه إذا حدث سبب واحد، فهو يصير علّة لحدوث مسببه و هو صرف الطبيعة، و إذا حدث بعده سبب اخر قبل امتثال الأمر الأوّل فحيث إنّه لا يقتضى إلا صرف الطبيعة، فقهرا يكون السبب الأوّل مؤثرا فى حدوث المسبب أعنى: صرف الطبيعة، و الثانى له التأثير فى بقاء ما حدث بالسبب الاول، لا لحدوث مسبب اخر، لعدم كون المسبب إلا ما صار السبب الأوّل سببا له، فلا يمكن حدوث مسبب اخر بسبب الثانى، لأنّ كلا من السببين لا يطلبان إلا الطبيعة فبمجرد حدوث صرف وجودها يسقط الأمر المتعلّق بها عند السببين.

[فى الاشكال و دفعه]

إن قلت: إنّه بعد ظهور الأمر فى حدوث المامور به عند كل سبب، فلا بد من التصرف فى المتعلق، و عدم كون المطلوب منه صرف الوجود و إن أبيت عن كون اللازم التصرف فى المتعلق، لظهور الأمر فى إحداثه عند حدوث كل سبب، فلا أقل من الدوران بين حفظ ظهور كل سبب فى حدوث المسبب، و بين ظهور المسبب فى كونه مجرد الطبيعة و صرف وجودها، فلا وجه لتقديم ظهور المسبب فى كون مجرد طبيعتها تمام الموضوع فى متعلقيته للطلب، و التصرف فى السبب بأنّه مع التعدد يكون الأوّل سببا للحدوث، و ما يوجد بعده من الأسباب سببا لبقاء ما أحدثه السبب الأوّل من طلب ايجاد الطبيعة عنده.

قلت: المنشأ الّذى نلتزم لأجله بالتداخل هو أنّه لا يمكن التصرف فى المسبّب الّذى ظاهره كون صرف وجوده مسببا و معروضا للحكم لعدم إمكان رفع اليد عن إطلاق المسبب فى كون نفس الطبيعة معروض الحكم بدون تقييدها بشىء، لأنّ تقييد المسبب فى المقام فى صورة تقدم سبب اخر غير معقول، مثلا إذا قال: إذا بلت فتوضأ، ثمّ قال: إذا نمت فتوضأ، فالظاهر منهما كون المطلوب صرف وجود

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۵

طبيعة الوضوء و الصرف غير مقتض، بل غير قابل للتكرر، و لا يقبل التقييد لان تقييد كل منهما بغير ما تعلق به الاخر ليس له معنى معقول صحيح، مثلاـ يكون المسبب فى قوله: إذا نمت فتوضأ هو الوضوء المقيد بكونه غير الوضوء الّذى أوجبه المولى فى قوله: إذا بلت فتوضأ، و كذلك المسبب فى قوله: إذا بلت فتوضأ هو الوضوء المقيد بكونه غير الوضوء الّذى مطلوب فى قوله: إذا نمت فتوضأ، و هذا معنى لا نتعقله و أنّه كيف يكون كل منهما مقيد بغير ما تعلق به الاخر، و بعد عدم إمكان تقييد المسبب كما عرفت فى كل من السببين، فلا بدّ من التصرف فى السبب و أنّه لا يوجب كل منهما حدوث المسبب إذا اجتمعا، نعم إذا حدث سبب واحد يقتضى حدوث المسبب، فمن هذه الجهة نقول: إن الحق هو التداخل.

و ما قيل: من أن متعلق الطلب ليس صرف الوجود، بل يكون مطلق الوجود فنقول بعدم التداخل، لأنّ المطلق يكون فى ضمن كل فرد فلو حدث سببان فكلّ منهما يقتضى وجود فرد من الطبيعة، و ليس متعلّق الوجوب صرف الطبيعة حتّى يقال بعدم قابلية الصرف للتكرر، بل المطلق يكون متعلق الوجوب، و هو قابل للتكرر.

ليس فى محله كما أشرنا سابقا، لأنّه مع فرض كون تمام الموضوع لمعروضية الحكم نفس الطبيعة بدون قيد و شرط، فلا يكون الأمر داعيا و باعثا إلى غيرها، بل يبعث نحوها و الطبيعة توجد بصرف وجودها، فبمجرد وجودها يسقط الأمر، و لا يبقى مجال لامتثال الأمر بايجاد فرد اخر منها، فنجد كل من الأمرين المتعلّق بطبيعة الوضوء مثلا عند تحقق سببين متعلقين بصرف وجود الطبيعة، فبمجرد وجود الصرف يسقط الأمرين، و حصل الامتثال، فتحقق ممّا ذكر أن الحق فى ما إذا تعدد الشرط و اتّحد الجزاء هو التداخل، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۶

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنّه فى ما نحن فيه أعنى: فى صورة تعدد موجب السهو، لا يبعد كون المطلوب تعدد سجدتى السهو، لأنّ ظاهر بعض أدلتهما ربما يكون ذلك، مثلا قوله (تسجد لكل زيادة تدخل عليك) لا يبعد دلالتها على كون نشو السجدة من هذا السبب، أو هو يتحقّق بقصد الموجب حين إتيانهما، و إن أبيت عن ذلك فالاحوط وجوب سجدتى السهو لكل سبب يوجبهما، فعلى هذا و لو قلنا بالتداخل على القاعدة، نحتاط هنا لأجل ما قلنا من أن المترائى من بعض أدلتها كون المعتبر فيهما قصد السبب، و بعد اعتبار القصد يخرج عن موضوع مسئلة التداخل، لأنّ معنى اعتبار القصد كون المطلوب فى كل سبب فرد خاص من الطبيعة، لا صرف وجود الطبيعة، فافهم.

الأمر الثامن: لو تكلم سهوا فى الصّلاة

فقد تقدم وجوب سجدتى السهو عليه، فلو تكلم بكلام طويل مثلا جملة أو كلمتين، فهل يجب سجدتى السهو الواحدة لتمام هذا الكلام، أو يجب سجدتى السهو لكل كلمة، بل لكل حرف من الكلمة، و هكذا لو قلنا بوجوبهما لكل زيادة و نقيصة فيجب سجدتى السهو الواحدة للزيادة، أو للنقيصة و إن طال، أو لا تجب الا سجدة واحدة.

لا يبعد كون المرجع فى ذلك العرف، لأنّه بعد عدم تعيين من قبل الشارع مع عموم الابتلاء به فلا بد أن يكتفى الشارع بما يحكم به العرف، و لا يبعد كون العرف حاكما بوجوب سجدتى السهو الواحدة لكلام واحد و إن طال، لأنه يعده كلاما واحدا، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۷

الكلام فى الشّك فى النافلة

اشارة

اعلم أن المشـهور بين أصـحابنا تخيير الشاك فى النافلـة بين الأقل و الأكثر، و فى الامالى إنّه من دين الامامية ألا سـهو فى النافلة، كما أنّ المشهور كون الأفضل البناء على الأقل.

[فى ذكر الاخبار فى الباب]

اشارة

و ما يمكن أن يقال دليلا له روايات:

الرواية الاولى:

ما رواها محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السّلام (قال: سألته عن السهو فى النافلة؟ فقال: ليس عليك شىء). «۱»

اعلم أنّه كمـا قلنـا سابقا يكون المراد من السـهو، هو ذهول الواقع سواء كان مقارنا للجهل المركب أعنى: السـهو المصـطلح، أو مقارنا للجهل البسـيط و الشك، فلا يبعد شـمول قول السائل و المعصوم عليه السّلام فى هذه الرواية لكلا القسمين من السهو، و أنّه فى النافلة إذا عرض السـهو مطلقا- لعدم ذكر من خصوص السهو المقارن للجهل المركب او الجهل البسيط- ما الحكم، و ما الوظيفة؟ فقال عليه السّلام (ليس عليك شىء)

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۸ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۸

فيكون المراد أن السـهو لا يوجب شـيئا فى النافلة (أعنى: لا يوجب ما يوجب السهو من الإتيان، أو سجدتى السهو، أو البناء على الأكثر و جبر النقص المحتمـل بعـد الصّـلاة، و بعبـارة اخرى لا يكون من الشارع تكليف و وضع عليه من إتيان الجزء أو الركعـة موصولـة أو مفصولة، أو قضاء جزء، أو سجدتى سهو، و إعادة صلاة فى النافلة فى صورة السهو).

[الرواية] الثانية:

ما رواها الكلينى (قال: و روى أنّه إذا سها فى النافلة بنى على الأقل). «۱»

و يستفاد من هـذه الروايـة أنّه يبنى على الأقل و بعـد دلالـة الرواية السابقة و بعض روايات أخر على عدم شـىء عليه، أو على أنّه يبنى على الأـكثر، يكون النتيجـة هو التخيير بين الأقـل و الأكثر، لأنّ مفاد الروايـة الاولى هو عـدم شـىء عليه فلو كان اللازم عليه البناء على الأكثر و جبر النقص المحتمل مفصولة، أو البناء على الأقل و إتيان النقص المحتمل موصولة، لا يناسب أن يقول (لا شـىء عليه) فمفاد الاولى هو البناء على الأكثر بدون شىء عليه، فيجمع بينهما و بين الثانية بالتخيير بين الأقل و الأكثر.

[الرواية] الثالثة:

اشارة

ما رواها ابراهيم بن هاشم (فى نوادره إنّه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن إمام يصلى، إلى أن قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم، و ليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، و لا سهو فى سهو، و ليس فى المغرب سهو، و لا فى الفجر سهو، و لا فى الركعتين الاولتين من كل صلاة سهو، و لا

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۸ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۲۹۹

سهو فى نافلة الخ). «۱»

[فى ذكر اشكال و دفعه]

و إن استشكل فى دلالة الرواية على عدم كون الرواية دالة على عدم ترتب شيء على السهو فى النافلة من الإتيان و غير ذلك، لأنّه بعد ما نرى من أن نفى السهو فى هذه الرواية عن بعض المذكورات مثل (و ليس فى المغرب سهو، و لا فى الفجر سهو و لا فى الركعتين الأولتين من كل صلاة سهوه) ليس معناه عدم الاعتناء بالسهو، بل معناه البطلان، فيحتمل أن يكون قوله (و لا سهو فى نافلة) معناه فساد النافلة بالسهو فيها.

نقول: إنّه لا وجه لهذا الإشكال، لأنّ المراد من نفى السهو، هو نفى الحكم الثابت للسهو من صحة الصّلاة، و البناء على الأكثر و جبر النقص مفصولة، و لو لا الدليل من الخارج من عدم السهو فى المغرب و الفجر و الاولتين، و أنّه تبطل بالشك فيها لم نقل بهذه الرواية ببطلانها بالشّك فيها، فعلى هذا يكون المراد من نفى السهو فى النافلة، هو نفى الحكم الثابت للسهو فى الفريضة، و مقتضى الامتنان من نفى السهو فيها من الشارع هو هذا، لأنّه فى الفريضة إذا شك المصلّى فى الأولتين تفسد، و إذا شك فى الأخيرتين يبنى على الأكثر و يجبر النقص المحتمل مفصولة، فنفى السهو فى النافلة هو البناء على الأكثر و عدم شيء عليه، لا موصولة و لا مفصولة، و لا وجوب سجدتى السهو فمفاد هذه الرواية على هذا هو البناء على الأكثر بدون وجوب شيء عليه مفصولة، غاية الأمر نقول بالتخيير بين الأقل و الأكثر بمقتضى الجمع بينها و بين الرواية الثانية.

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲۵ من ابواب الخلل من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۰

[الرواية] الرابعة:

ما رواها الحسن الصيقل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و هذه الرواية تدلّ على عدم وجوب سجدتى السهو فى نسيان التشهّد فى النافلة. «۱»

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۸ من ابواب التشهّد من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۱

ختام فيه مسائل متفرقة (فروع العلم الاجمالى)

[فى البحث فى الفروع الّذى تعرض له السيد اليزدى ره]

اشارة

اعلم أن السيّد رحمه اللّه فى العروة الوثقى «۱» ذكر فى ذيل هذا العنوان مسائل تبلغ إلى الخمسة و الستين، و قد تعرض بعض من تأخر عنه فى صلاته (آية اللّه العظمى الحائرى رحمه اللّه) «۲» لبعضها، و نحن نتعرض لبعض مسائلها لا لكلها خوفا من الاطناب.

فنقول بعونه تعالى: قال السيّد رحمه اللّه: الرابعة إذا كان فى الركعة الرابعة مثلا، و شك فى أن شكه السابق بين الاثنتين و الثلاث كان قبل إكمال السجدتين أو بعدهما، بنى على الثانى، كما أنّه كذلك إذا شك بعد الصّلاة.

اعلم أنّه كما يظهر من العبارة تارة يطرأ للمصلى هذا الشّك بعد الفراغ من الصّلاة، و اخرى فى اثناء الصّلاة فى الركعة الرابعة منها، فإن كان الشّك بعد الفراغ بمعنى أنّه بعد الفراغ شك فى أن شكه السابق بين الاثنتين و الثلاث كان قبل إكمال السجدتين أو بعدهما، بنى على كونه بعد الاكمال، و تصح صلاته، لأنّ الشّك يكون فى صحة الصّلاة و عدمها بعد الفراغ فتجرى قاعدة الفراغ، لأنّ مورد القاعدة على

---

(۱)- العروة الوثقى، ص ۶۴۶.

(۲)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۴۲۱.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۲

ما بينا فى محله يكون فى صحة المركب و عدمه، و فى ما نحن فيه يكون كذلك.

و أمّا إن طرأ الشّك فى الركعة الرابعة البنائية لأنّه حسب الفرض بعد ما شك بين الاثنتين و الثلاث، بنى على الثلاث و اشتغل بالرابعة، ففى أثنائها شك فى أن شكه الّذى بين الاثنتين و الأربع هل كان قبل إكمال السجدتين أو بعدهما- فهل نقول: بأنّه يبنى على كون الشّك بعد الإكمال كما قال السيّد رحمه اللّه أو لا؟

ما يمكن أن يكون وجها لما اختاره السيّد رحمه اللّه هو أن يقال بأنّه بعد كون هذا الشك فى الركعة الرابعة، فهو قد تجاوز عن المشكوك و دخل فى غيره لأنه لا يدرى أن شكه الّذى بين الانثتين و الثلاث هل حصل قبل إكمال السجدتين حتّى تفسد الصّلاة، أو بعد هما، فيكون الشّك فى وجود سجدتين صحيحين أم فاسدتين، فمقتضى قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بهذا الشك.

و قال العلّامة الاصفهانى رحمه اللّه فى حاشيته على العروة: إنّه يشكل ذلك و اقتصر على مجرد الإشكال و أنّه يحتاط بالاتمام، و عمل الشك، ثمّ اعادة الصّلاة.

و يمكن أن يكون وجه الإشكال فيها هو احتمال وقوع الشّك فى الاولتين، لأنه بعد ما يشكّ فى أن شكه هل كان قبل الإكمال أو بعده، و لأجل عدم كون الأولتين محرزا بالوجدان، و للشك فى وقوع الشّك فيهما فتفسد الصّلاة.

[فى ذكر اشكال فى المورد]

إن قلت: بأنّه بعد فرض كونه فى الرابعة و إتيانه بالسجدتين، فهو يشكّ فى أنّه هل وقعت سجدتاه متصفتان بوصف الصحة أم لا، فيكون مقتضى قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بهذا الشك.

لا يقال: إن قاعدة التجاوز كما بين، يكون موردها ما إذا شك فى وجود شيء و عدمه من الأجزاء و الشرائط، و فى المقام يعلم بإتيان الجزء و هو السجدتان، و كذا ساير اجزاء الركعتين الاولتين، و لكن يشكّ فى أنّه هل طرأ له الشّك قبل الإكمال

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۳

حتى لا يقبل الأجزاء الصحة، فيكون الشّك فى الصحة لا فى الوجود، فليس مورد قاعدة التجاوز.

لأنّا نقول: مورد أدلة قاعدة التجاوز و إن كان الشّك فى الوجود، لكن يمكن القول بشمولها لما إذا شك فى صحة الجزء أو الشرط من باب إلغاء الخصوصية فى دليلها، بل بالأولوية القطعية إذا كان مشكوك الوجود محكوما بالوجود بمقتضى هذه القاعدة، فالشك فى الصحة أولى بذلك.

[فى جواب الاشكال لا وجه للتمسك بقاعدة التجاوز]

قلت: إنّه لو تم ما قال من شمول القاعدة لما إذا كان الشّك فى صحة الجزء أو الشرط بعد التجاوز عنه، و لكن مع ذلك فى ما نحن فيه لا- وجه للتمسك بقاعدة التجاوز، و الحكم ببركتها بكون الشّك بعد الإكمال لأنّ عدم وقوع الشّك فى الأولتين ليس شرطا فى صحة الأجزاء، فليس شرطا فى صحة السجدتين حتّى يقال: بأن مقتضى قاعدة التجاوز هو وقوعهما متصفتان بوصف الصحة بل وجود الشّك قبل الاكمال مانع من أن يلحق الأجزاء السابقة المتصفة بالصحة التأهلية باللاحقة، أو عدم الشّك قبل الإكمال شرط، فلا يكون شك فى السجدتين حتّى لا يعتنى به لقاعدة التجاوز، فعلى هذا حيث يكون الشّك فى كون الشّك واقعا فى الأولتين، و ليس ما يدل على عدم الاعتناء به فتفسد الصّلاة، لعدم احراز هما بالوجدان.

[فى كلام العلامة الحائرى رحمه اللّه]

و يظهر من العلّامة الحائرى رحمه اللّه «۱» فى صلاته فساد الصّلاة فى ما نحن فيه لوجه اخر، و هو أنّه قال: بأن احتمال المضى على الشّك قبل الإكمال و إن كان خلاف الاصل، لكن لا يثبت بهذا الاصل كون الشّك حادثا بعد الإكمال، و يكون مراده أنّه بعد ما شككنا فى أن الشّك هل حدث قبل الإكمال أو بعده، فبمقتضى أصالة تاخر

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۴۲۱، مسأله ۲.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۴

الحادث أعنى: استصحاب عدم حدوث الشّك إلى ما بعد إكمال السجدتين و إن كان ينفى حدوث الشّك قبل الإكمال، و لكن هذا الاصل لا يفيد لاثبات كون الشك حادثا بعد إكمال السجدتين إلا على القول بالاصول المثبتة، و إذا لم يثبت كون الشّك حادثا بعد الإكمال، فليس المورد مورد الدليل الدال على البناء على الأكثر فى الشّك بين الاثنتين و الثلاث، لأنّ مورد هذا الدليل إذا حدث الشّك بعد الإكمال فتفسد الصّلاة، و لكن مقتضى الاحتياط العمل بقواعد الشك، ثمّ إعادة الصّلاة، هذا حاصل كلامه. «۱»

و هل يستفاد من الأدلة اعتبار كون الشّك حادثا بعد الإكمال فى مورديته للبناء على الأكثر أولا يستفاد ذلك، بل غاية ما يكون مفاد الأدلة هو عدم كون السهو فى الأولتين و أنهما لا تحتملان السهو، و بالاستصحاب يثبت ذلك، إذ استصحاب عدم حدوث الشّك إلى ما بعد الإكمال يثبت عدم وقوع السهو فى الأولتين، و لا يلزم أزيد من ذلك من إحراز حدوث الشّك بعد الإكمال، لعدم دلالة للأدلة الدالة على البناء على الأكثر على ذلك أصلا، فيكفى فى كون المورد موردا

---

(۱)- أقول: و قد يقال: بأنّه كما أن فى المقام يقال بأن استصحاب عدم حدوث الشّك فى الأولتين يجرى، و يكون أثره كون الشّك بعد الإكمال، كذلك يجرى استصحاب اخر، و هو استصحاب بقاء الركعة الثانية إلى زمان حدوث الشك، لأنّ للركعة وجودا اعتباريا

و واحدة اعتبارية، فيستصحب هذه الركعة إلى زمان حدوث الشك، فيكون أثره وقوع الشّك فى الأولتين، و يقع التعارض بينهما. لكن الحق كما يكون استصحاب عدم حدوث الشّك إلى ما بعد الإكمال مثبتا كذلك هذا الاستصحاب يكون مثبتا، لأنّ به لا يثبت كون الشّك فى الأولتين، فيكون الاستصحابان مثبتين فلا تصل النوبة إلى تعارضهما حتّى يسقطان بالتعارض. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۵

للبناء على الأكثر عدم حدوث الشّك قبل الإكمال، و هذا يثبت بالاستصحاب. «۱»

---

(۱)- (أقول: قلت بحضرته مد ظله العالى: بأنّه يستفاد من بعض الأدلة الواردة فى عدم السهو فى الأولتين و أن السهو فى الآخرتين، اعتبار حدوث الشّك فى الآخرتين، حتّى يصير الشك موردا للادلة الدالة على البناء على الأكثر، فعلى هذا يتم ما قاله العلّامة الحائرى؛ و لم يقل بعد ذلك شيئا، و لعله صار مرضيا له.

ثمّ اعلم أنّه لو فرض كون المورد مورد إجراء قاعدة التجاوز و أن ببركتها يقال بعدم وقوع الشك فى الأولتين، و لكن هذا لا يثبت كون الشّك حادثا بعد الإكمال، كما لم يثبت ذلك بالاستصحاب، إلا أن يقال بكون قاعدة التجاوز من الأمارات، فتأمّل.

ثمّ إن ما أفاده مد ظله العالى من أن هذا الشّك لو عرض بعد الفراغ لا يعتنى به لقاعدة الفراغ، يكون مخالفا مع ما اختاره مدّ ظله العالى فى بعض الفروع السابقة من أن السّلام إذا لم يقع بعنوان كونه اخر أجزاء الصّلاة، بل وقع من باب البناء على الأكثر، لم يكن الفراغ المحقق بهذا السلام البنائى موضوعا لقاعدة الفراغ، لانصراف أدلة قاعدة الفراغ إلى ما إذا وقع الفراغ بالسلام الواقع باعتقاد كونه اخر أجزاء الصّلاة، فعلى هذا يشكل ما اختاره فى المقام من أنّه لو حدث بعد الفراغ الشك فى أن شكه السابق بين الاثنتين و الثلاث هل حدث قبل إكمال السجدتين المتحقق بهما تمامية الركعة، أو بعد اكمالهما لا يعتنى به، لكون الشّك بعد الفراغ، لأنه بعد كون المصلّى فى هذه الصّلاة شاكّا بين الاثنتين و الثلاث، و بنى على الثلاث، و أتى بالرابعة، و سلّم بناء فليس هذا السلام الواقع فى اخر الصّلاة موضوعا لقاعدة الفراغ، لأنّه سلام بنائى، لا بعنوان أنّه اخر أجزائها،

و بعد ما قلت بمحضره الشريف قال: بأنّه يمكن تصحيح ما قلنا هنا من أن هذا الشّك لو حدث بعد الفراغ لا يعتنى به، لكونه بعد الفراغ، بدون أن ينافى مع ما قلنا من انصراف أدلة قاعدة الفراغ عن الفراغ الحاصل بناء بأن نقول: أن منشأ الانصراف فى ما قلنا هو أنّه فى صورة وقوع السلام بعد البناء على الأكثر، لم يحصل الفراغ من ناحية ما شك فيه، بل يحصل الفراغ فى الحقيقة بعد وقوع صلاة الاحتياط التى أوجبها الشّك الواقع فى الصّلاة، فعلى هذا نقول: بأنّه من غير ناحية الشّك الطارئ حال الصّلاة تحقق الفراغ، فيشمله أدلة قاعدة الفراغ، ففى المقام نقول: بأن.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۶

و لا فرق فى كون الشّك موجبا للبطلان، أو للبناء على الأكثر بين ما حدث هذا الشّك فى حال القيام من الركعة الرابعة البنائية، و بين حدوث هذا الشك بعد الإكمال فلو رفع راسه و شك فى أن الركعة الّتى كانت بيدها هل كانت الثانية أو الثالثة، و شك فى هذا الحال فى أن هذا الشّك هل حدث فى الآن أى: بعد الإكمال، أو حدث قبل الإكمال، فيكون حكمه حكم ما إذا حدث هذا الشّك بعد البناء على الثلاث و الدخول فى الرابعة البنائية فإن قلنا بالبطلان نقول فى كليهما، و إن قلنا بصحة الصّلاة، و لزوم إتمامها بالبناء على الثلاث، و ضم ركعة، ثمّ جبر النقص المحتمل بعد الصّلاة فأيضا نقول فى كليهما، لأنّه لو بنى على كون الشّك مصداقا للشك بين الاثنتين و الثلاث بعد الإكمال فنقول فى كلتا الصورتين، و إن لم نقل فلا نقول فى كلتيهما.

إذا عرفت ما بينا لك يظهر أنه إن كان وجه الحكم فى المسألة هو البناء على كون الشك بعد الإكمال لكون المورد مورد قاعدة التجاوز بالبيان المتقدم بأن يقال نشك فى أنّه هل وقعت السجدتان صحيحتين و واجدتين للشرط أولا، لأنّه لو حدث قبل الإكمال فلم تقعا صحيحتين و إن حدث الشّك بعد الإكمال وقعتا صحيحتين و

السلام الواقع ليس محققا للفراغ من ناحية الركعة، لأنّه مع الشّك بين الاثنتين و الثلاث لم يحصل الفراغ من هذا الحيث الا بعد صلاة الاحتياط، و أمّا بالنسبة إلى غير هذه الجهة فالشك الطارئ يكون بعد الفراغ، لأنّ السّلام بالنسبة إلى هذا الشّك وقع فى محله، و بعنوان اخر أجزاء الصّلاة، فبالنسبة إلى كون الشّك السابق قبل إكمال السجدتين من الركعة الثانية أو بعده يكون بعد الفراغ، و يشمله أدلة قاعدة الفراغ.

و لكن كما قلت بحضرته مد ظله العالى: إن قلنا: بكون منصرف أدلة قاعدة الفراغ هو الفراغ الواقع بعد السلام الواقع بعنوان كونه اخر أجزاء الصّلاة، فهذا السّلام لم يقع كذلك، فلم يحصل موضوع أدلة قاعدة الفراغ، فكل شك وقع بعد السلام البنائى لم يكن محكوما بعدم الاعتناء، فتأمّل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۷

واجدتين للشرط، و مقتضى القاعدة- بعد دلالتها على عدم الاعتناء حتّى بالنسبة إلى الشّك فى الشرائط المؤثرة فى الصحة- هو عدم الاعتناء بالشك.

فلا يكون تماما لما قلنا من أن عدم وقوع الشّك فى الأولتين ليس شرطا للسجدتين، أو وجود الشك مانع عنهما حتّى يقال بعد المضى عنهما بأنّه لا يعتنى بالشك فى صحتهما و فسادهما من باب الشكّ فى وجود ما يعتبر فى صحتهما و عدم وجوده.

[استصحاب تأخر الحادث لا يكون مفيدا]

و إن كان الوجه هو استصحاب تأخر الحادث، و بعبارة اخرى اصالة عدم حدوث الشّك إلى ما بعد الإكمال، فهو غير مفيد.

أمّا أولا فلأن هذا الاصل و إن كان يثبت به عدم وقوع الشّك فى الأولتين، و يترتب عليه كل أثر مترتب على هذا العدم، إلا أنّه لا يثبت به كون الشّك حادثا فى الأخيرتين حتّى يكون موردا للبناء على الأكثر إلا على القول بالاصول المثبتة.

و ثانيا لو فرض عدم كون ذلك مثبتا بأن يقال: مجرد إثبات عدم وقوع فى الأولتين كاف فى ثبوت موضوع حكم البناء على الأكثر، لعدم اعتبار إثبات كون الشك حادثا فى الأخيرتين، فنقول: إنّ هذا الاستصحاب يعارض مع استصحاب بقاء الركعة الثانية إلى زمان حدوث الشّك فينتج كون الشّك واقعا فى الأولتين، فتبطل الصّلاة.

إن قلت: إن هذا لا يثبت كون الشّك متصفا بكونه حادثا فى الأولتين.

نقول: إن استصحاب عدم حدوث الشّك إلى ما بعد الإكمال لا يثبت كون الشك متصفا بوجوده فى الأخيرتين.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۸

فتحصل أن هذين الوجهين لا يثبتان كون الشّك بعد الإكمال.

إذا عرفت ذلك نقول: إن المراد ممّا يدلّ على لزوم حفظ الركعتين الأولتين من السهو و لزوم إحرازهما ليس كون ذلك شرطا فى الصّلاة، أو السهو فيهما مانعا من موانع الصّلاة، لأنّ المصلّى لو صلّى و شك، فكلما يشكّ فى أنّه هل أتى بركعتين أو أزيد، فهما محرزان و لو وقع نقص فقد وقع فى الأخيرتين، فإحراز هذا الشرط ممكن فى الصّلاة و حاصل و متحقق، لأنّه بعد ما يأتى المصلّى بعد الأولتين ركعتين آخرتين، فلو وقع نقص فى صلاته فهذا النقص غير واقع فى الأولتين، بل هما محرزان، فهذا الشرط أى إحرازهما متحقق، بل المراد من لزوم حفظهما و إحرازهما، و عدم السهو فيهما، هو لزوم كون المصلّى حافظا فيهما و عدمه كونه ساهيا و مبتلى بالسهو حالهما، و معنى ذلك كون الحافظية إمّا شرط فى الركعة الاولى و الثانية أو السهو مانع لهاتين الركعتين.

فما يعتبر بعنوان الحفظ، أو عدم السهو ليس معتبرا على سبيل الشرطية أو المانعية فى الصّلاة، بل هو شرط أو مانع فى الركعة، و بعبارة اخرى من شرائط الركعتين الأولتين أو من موانعهما كون المصلّى حافظا لهما، أو عدم وقوع السهو منه فيهما، فان كان ذلك معتبرا فى

نفس الركعة فى الأولتين فيقول: بأنّه بعد ما شك بين الاثنتين و الثلاث، ثمّ بنى على الثلاث و شرع فى الركعة الرابعة و شك فى أن شكه هذا هل حدث قبل الإكمال أو بعد الإكمال، فيكون شكه فى أنّه هل أتى بما هو شرط فى الركعة الثانية من لزوم حفظها عن السهو، أو هل ترك مانعها أى: السهو فيها، أولا، فيكون شكه راجعا إلى أنه هل أتى بالركعة الثانية صحيحة و على ما هى عليه أولا، ففى هذا المورد يجرى قاعدة التجاوز، و يكون موردها، لأنّه بعد ما قلنا من أنها كما تشمل الشّك فى نفس الجزء، تشمل لما إذا كان الشّك فى أن الجزء هل وقع صحيحا و

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۰۹

واجدا للشرط أم لا- بطريق الاولى، ففى المقام نقول: يكون مجرى قاعدة التجاوز لأنّ الشك يكون فى أن جزء الصّلاة أى: الركعة الثانية هل وقعت صحيحة أم لا- فببركة قاعدة التجاوز نحكم بوجودها صحيحة، و لا يعتنى بهذا الشك، فلا وجه لبطلان الصّلاة، فيكون الشّك بعد الإكمال كما قال السيّد رحمه اللّه فى العروة و نحن وافقنا معه فى هذه المسألة. «۱»

[فى ذكر كلام السيد اليزدى ره]

قال السيّد رحمه اللّه فى العروة:

الاولى: إذا شك فى أن ما بيده ظهر أو عصر فإن كان قد صلّى الظهر، بطل ما

---

(۱)- (أقول: اعلم أن ما افاده مد ظله العالى لا يفيد لكون الشّك بعد الإكمال أمّا أولا فلأن إجراء قاعدة التجاوز فى الركعة محل إشكال، لأنّ مورده الشّك فى وجود الجزء أو الشرط، لا لوجود الركعة على ما هى عليه، و إلا ففى الركعتين الأخيرتين لا بدّ أن يقال بتعارض (ابن على الأكثر) مع قاعدة التجاوز لو شك فى الركعة بعد مضى محله، مثل ما إذا شك فى الرابعة بعد ما يكون فى التشهّد الأخير، و لا يقال به، فتأمّل و هذا الوجه إن لم يتم و قلنا بجريان قاعدة التجاوز كما أفاده مدّ ظله العالى فاقول: و أمّا ثانيا فلأن إجراء قاعدة التجاوز فى الركعة الثانية، و كون اثرها عدم الشّك حادثا فيها، لا يثبت كون الشّك حادثا فى الركعة الثالثة و بعد الإكمال، لعدم كونها أمارة حتّى يكون مورد البناء على الأكثر.

إن قلت: إن مجرد عدم حدوث الشّك فى الأولتين كاف لكون الشكّ محكوما بالبناء على أكثر.

قلت: على هذا يكفى استصحاب عدم حدوث الشكّ فى الأولتين، إلا أن يقال بتعارض هذا الاستصحاب باستصحاب بقاء الركعة إلى حدوث الشك، كما ذكرنا سابقا.

و على كل حال بعد كون ظاهر بعض الأخبار اعتبار حدوث الشّك فى الأخيرتين، لكون الشك موضوعا للبناء على الأكثر، فلا يثبت ذلك لا بالاستصحاب، و لا بقاعدة التجاوز، فتبطل الصّلاة، و الاحتياط إتمامها ثمّ عمل الشّك بين الاثنتين و الثلاث، ثمّ إعادة أصل الصّلاة، فتأمّل.

(المقرر)

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۰

بيده، و إن كان لم يصلها، أو شك فى أنّه صلاها أو لا عدل به إليها.

الثانية: إذا شك فى أن ما بيده مغرب أو عشاء فمع علمه بإتيان المغرب بطل، و مع علمه بعدم الإتيان بها أو الشّك فيه، عدل بنيته إليها إن لم يدخل فى ركوع الرابعة، و إلا بطل أيضا. «۱»

قال مدّ ظلّه «۲»: إذا شك فى أن ما بيده ظهر أو عصر، و علم بعدم إتيان الظهر، فيعدل إلى الظهر، و تصح الصّلاة، لأنّه إن افتتح ما بيده من الصّلاة ظهرا فهذه النية لا تنافيه، و إن افتتحها عصرا فبالعدول يجعلها ظهرا، و كذا فى ما يشكّ أن ما بيده مغربا أو عشاء و لم

يمض محل العدول أى: لم يدخل فى الركعة الرابعة على قول، أو لم يدخل فى الركوع من الركعة الرابعة على ما هو المعروف بين المقار بين من عصرنا، ففى هذه الصورة أيضا يعدل إلى المغرب.

ثمّ إنّه لو دخل فى موضع لا يمكن العدول إلى المغرب مثل ما إذا دخل فى ركوع الركعة الرابعة فهنا مسألتين:

الاولى: أن يعلم بعد الدخول فى ركوع الرابعة من العشاء، عدم إتيان المغرب، فلا يكون مورد العدول لمضى محله، فهل يتمها عشاء، ثمّ يأتى بعدها بالمغرب، أو تبطل ما بيده، فلا بد من إتيان المغرب و العشاء؟

---

(۱)- (أقول للمسألتين صور ثلاثة، لأنّه إما أن يعلم بعدم إتيان الظهر أو المغرب، و يشكّ أن ما بيده ظهر أو عصر أو مغرب أو عشاء، و إمّا أن يعلم بإتيان الظهر أو المغرب و إمّا أن يكون شاكا فى إتيانهما، و تعرض سيدنا الاستاد مد ظله العالى حين المذاكرة للصورة الاولى كما فى المتن.

(المقرّر).

(۲)- العروة الوثقى، ص ۶۴۵.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۳۱۱

وجه إتمام ما بيده عشاء هو أنّه و إن كان فى هذا الحال متذكرا لعدم إتيان المغرب، فلا يراعى فى ما بقى شرطية الترتيب، لوقوعها قبل المغرب، لكن يقال: يستفاد من بعض الأدلة الدالة على أنّه لو وقع العشاء قبل المغرب نسنايا، و بعد الفراغ تذكر عدم إتيان المغرب تصح العشاء، و يأتى بالمغرب بعدها، أن شرطية الترتيب ساقطة فى ما لا يمكن جعل المرتب أى: العشاء مغربا بإلغاء الخصوصية بين ما يكون عدم إمكان حفظ الترتيب لأجل السهو عن إتيان المغرب، أو لأجل عدم إمكان حفظه لأجل مضى محل العدول و إن كان عالما به.

وجه بطلان العشاء الّذى بيده هو أنّه بعد عدم إمكان العدول منه إلى المغرب لا يمكن إتمامه عشاء لأنّه فاقد للترتيب المعتبر فيه، لأنّ ما مضى منه و إن سقطت شرطية الترتيب بالنسبة إليه، إلا أنّ ما بقى منه فاقد لهذا الشرط مع كونه متذكرا بهذا الشرط، فتبطل هذه الصّلاة.

لا يعبد الأوّل أى: صحة هذه الصّلاة بإتمامها عشاء.

الثانية: لو شرع فى العشاء و قبل مضى محل العدول شكّ بين الاثنتين و الثلاث فى هذه الصّلاة فتذكّر عدم إتيانه المغرب، فتكون هذه المسألة من حيث الحكم مثل المسألة السابقة بعد عدم إمكان العدول منه إلى المغرب، لأنّه لو عدل إلى المغرب يلزم وقوع الشّك فى ركعات المغرب، و تبطل الصّلاة، فليس محل العدول، لأنّ كل مورد يمكن أن تقع الصّلاة صلاة يعدل إليها، يكون محل العدول و إلّا فلا، لأنّه إذا لم يمكن العدول فقابلية وقوع ما بيده عشاء أو عدم قابليته و بطلانه مبنىّ

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۳۱۲

على الوجهين المتقدمين فى المسألة السابقة، فافهم. «۱»

[فى ذكر المسألة السادسة و العشرون من العروة]

قال السيّد رحمه اللّه فى العروة «۲»: السادسة و العشرون: إذا صلّى الظهرين، و قبل أن يسلّم للعصر علم إجمالا أنّه إمّا ترك ركعة من الظهر، و التى بيده رابعة العصر، أو أن ظهره تامة و هذه الركعة ثالثة العصر، فبالنسبة إلى الظهر شك بعد الفراغ، و مقتضى القاعدة البناء على كونها تامة، و بالنسبة إلى العصر شك بين الثلاث و الاربع، و مقتضى البناء على الأكثر الحكم بأن ما بيده رابعتها و الإتيان بصلوة الاحتياط بعد إتمامها، إلا أنّه لا يمكن إعمال القاعدتين معا، لأنّ الظهر إن كانت تامة، فلا يكون ما بيده رابعة، و إن كان ما

بيده رابعة، فلا يكون الظهر تامة، فيجب إعادة الصلاتين لعدم الترجيح فى إعمال إحدى القاعدتين، نعم الاحوط الإتيان بركعة اخرى للعصر، ثمّ إعادة الصلاتين، لاحتمال كون قاعدة الفراغ من باب الأمارات، و كذا الحال فى العشاءين إذا علم أنّه إمّا صلّى المغرب ركعتين، و ما بيده رابعة العشاء، أو صلاها ثلاث ركعات و ما بيده ثالثة العشاء.

و نحن علقنا فى حاشيتنا على العروة فى هذه المسألة فى قوله (لأن الظهر) بأن (الحكم بتمامية الظهر ظاهرا لا يستلزم الحكم بنقص العصر و أن ما بيده ثالثتها، و ليس

---

(۱)– أقول: كما قلت، لم يتعرض مد ظله العالى لصورة الشّك فى أن ما بيده عصر أو ظهر، أو عشاء أو مغرب مع علمه بإتيان الظهر و المغرب، أو مع الشّك فى إتيانهما أمّا فى صورة علمه بإتيانهما فتبطل الصّلاة الّتى بيده لأنّه لا يدرى بأىّ عنوان أتى به، فإن أتاه بقصد الظهر، فلا تقع عصرا فلا يدرى ما أتى به فى الخارج صار معنونا بعنوان العصر أم لا، و أمّا لو كان شاكّا فى إتيانهما فحيث إن الشّك فى وجود الظهر أو المغرب فى الوقت فمقتضى الاشتغال وجوب إتيانهما و كونهما محكومين بالعدم، فلا بدّ من العدول إليهما، و تقع ما بيده ظهرا أو مغربا بلا اشكال، فافهم. (المقرّر).

(۲)– العروة الوثقى، ص ۶۵۳.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۳

الواجب عند الشك فى الثلاث و الأربع هو الالتزام بعدم النقص و أنها اربع، بل إتمامها على ما بيده كائنا ما كان مع جبر النقص المحتمل فيها بصلوة الاحتياط فلا تدافع بين القاعدتين، و لا بينهما و بين العلم الإجمالى و العمل بهما متعين.

[مراد السيد عدم الجمع بين العلم الاجمالى و اعمال القاعدتين]

أعلم أن حاصل ما قال السيّد رحمه اللّه هو أنّه فى مفروض الكلام لا يمكن مع هذا العلم الإجمالى اعمال القاعدتين أى: قاعدة الفراغ و البناء على الأكثر معا، لأنّ الظهر إن كانت تامّه فلا يكون ما بيده رابعة، و إن كان ما بيده رابعة فلا تكون الظهر تامة، فيجب إعادة كل من الصلاتين لعدم ترجيح فى البين، فهو تخيل أن إجراء القاعدتين مخالف مع العلم الإجمالى، و لكن الحق ما قلنا من عدم كون العلم الإجمالى منافيا مع إجراء القاعدتين و لا تدافع بينهما.

بيانه أن فى العلم الإجمالى تارة نقول: بأن مع العلم الإجمالى لا تجرى الاصول فى الأطراف من باب المناقضة، و بعبارة اخرى إجراء الأصل فى كل طرف مناقض مع العلم الإجمالى فعلى هذا لا يجرى الاصل و لو لم يوجب المخالفة مع العلم الإجمالى، حتى لو كان الأصل فى بعض الأطراف أو تمامه موافقا مع العلم الإجمالى لا يجرى هذا الأصل، لأنّه مناقض مع العلم الإجمالى، فعلى هذا المبنى لا يدور عدم إجراء الأصل فى الأطراف و عدمه مدار عدم استلزام مخالفته مع العلم و استلزامه لذلك.

و تارة نقول: بأن الأصول لا تجرى فى أطرافه إذا صار إجرائها موجبا للمخالفة العملية له، و بدون ذلك لا مانع من إجرائها كما اختاره الشّيخ الانصارى رحمه اللّه فى الرسائل، و هذا هو الحق، لأنّه لا وجه لعدم إجراء الأصل فى خصوص كل طرف من الأطراف بنفسه إلا إذا صار موجبا للمخالفة العملية للعلم الإجمالى.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۴

إذا عرفت أنّ الحقّ هو عدم مانع من إجراء الاصول فى أطرافه إلّا إذا صار موجبا للمخالفة العملية له، و أمّا لو لم يكن موجبا لذلك، فلا مانع من اجراء الاصول، نقول: ان فى المورد لا يوجب إجراء قاعدة الفراغ فى الظهر، و لا قاعدة البناء على الأكثر فى العصر موجبا لمخالفة عملية للعلم الإجمالى بنقص الركعة فى أحدهما، لأنّ إجراء قاعدة الفراغ فى الظهر، و البناء على الأكثر فى العصر، و جبر النقص موصولة غير مخالف مع العلم، نعم لو التزمنا بقاعدة الفراغ فى الظهر، و عدم نقص فى العصر، و عدم إتيان ركعة مفصولة، كان

إجراء القاعدتين مخالفا مع العلم الإجمالى فى البين، و لكن على ما قلنا لا يوجب إجرائهما للمخالفة القطعية مع العلم الإجمالى.

[فى ذكر اشكالين و رفعهما]

و أماما قد يقال، كما قال السيّد رحمه اللّه من أن إجراء قاعدة الفراغ فى الظهر لازمه وقوع النقص فى العصر، فيجب إتيان ركعة موصولة، فليس فى محلّه لعدم كون لسان قاعدة الفراغ لسان الأمارة، بل هو من الاصول و ليست مثبتها حجة.

إن قلت: إن قاعدة الفراغ جارية فى الظهر، و لكن لا مجال فى المقام للبناء على الأكثر فى العصر، و جبر النقص المحتمل مفصولة للعلم التفصيلى بفساد هذه الصّلاة إمّا لنقص ركعة منها، و إمّا لفقد الترتيب المعتبر فيها لو حصل نقص الركعة فى الظهر، فبالبناء على الأكثر لا تصح هذه الصّلاة، لأنّه إن كانت الركعة الناقصة منها، فلا مورد للبناء على الأكثر و إن كانت من الظهر، فتبطل هذه الصّلاة لعدم إمكان حفظ الترتيب فى الأجزاء الباقية منه من التشهّد و السلام، فتبطل هذه الصّلاة، و لا بدّ من إعادتها.

و بهذا البيان عرفت ان العلم الاجمالى ينحل بالعلم التفصيلى و الشك البدوى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۵

العلم التفصيلى ببطلان العصر، لانه بعد عدم امكان اجراء قاعدة البناء على الاكثر فلا يمكن اتيان ركعة موصولة لاحتمال كونها زيادة فى الصّلاة فيقطع ببطلان صلاة العصر بهذا الحال اما لنقص فيها او لفقد شرط الترتيب.

قلت: بان مقتضى اجراء قاعدة الفراغ فى الظهر يكفى فى صحة العصر من حيث شرطية الترتيب، لانّ معنى الترتيب وقوع العصر بعد الظهر و العشاء بعد المغرب، و بعد ما قلنا بصحة الظهر لقاعدة الفراغ، فالعصر واقع بعده واجدا لشرطية الترتيب، و بعد واجديته للترتيب فيحتمل فيه النقص و هو متدارك بركعة مفصولة فتصح العصر بذلك، و لا يوجب البناء على الاكثر فى العصر مع اجراء قاعدة الفراغ فى الظهر منافات مع العلم الاجمالى.

ان قلت على ما قلت يثبت بقاعدة الفراغ الجارية فى الظهر كون العصر واجدا لشرط الترتيب، و هذا لا يساعد الّا مع كون قاعدة الفراغ من الامارات، و يصح ان يقال بانّها يثبت كون النقص بركعة واقعا فى العصر، لانّ لازم كون الظهر تامة كون النقص فى العصر فبضم ركعة موصولة بالعصر يصح العصر أيضا كالظهر، و لا مجال للبناء على الاكثر و جبر النقص المحتمل مفصولة.

قلت انا لا نقول بكون قاعدة الفراغ من الامارات حتّى يقال بانّها يثبت لوازمها و من جملة لوازمها كون النقص المتعلّق به العلم الاجمالى واردا بالعصر.

و لا نقول باثبات شرطية الترتيب المعتبر فى العصر بقاعدة الفراغ الجارية فى الظهر لاجل كون ذلك من لوازمها حتّى يرد علينا ما قلت.

بل نقول بانّه بعد كون الترتيب المعتبر فى العصر هو وقوع العصر بعد الظهر الصحيح فبعد اجراء قاعدة الفراغ نحكم بوقوعها تامة و خصوصا على مختارنا فى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۶

الاجزاء تدلّ على ان هذه الصّلاة ان كانت ثلاث ركعات واقعا فيكون مثل اربع ركعات فببركتها تقع الظهر صحيحة، فالعصر الواقع بعده تقع واجدة للشرط.

إن قلت: بأنّه بعد ما سلّم للعصر قبل أن يأتى بالنقص المحتمل على ما قلت من اجراء قاعدة البناء على الأكثر، فهو يقطع تفصيلا ببطلان صلاته إمّا لنقص فيها، و إما لنقص فى الظهر، فهو يعلم تفصيلا ببطلان هذه الصّلاة، لأنّه إمّا نقص من الظهر ركعة فالعصر فاقد لشرطية الترتيب، و إمّا نقص من نفس العصر ركعة، فبطلت صلاته على كل حال.

قلت لو تأمّلت فى ما قلنا يظهر لك عدم مجال لهذا الإشكال لأنا إن قلنا بتمامية العصر بالسلام، و عدم وجوب ركعة مفصولة، صح ما

قلت من علمه التفصیلی، و أمّا بعد ما قلنا من أنّه یبنی علی الأکثر، فهو مع أنّه سلم، و لکن ما حصل فراغ الذمّة من العصر إلا بإتیان رکعة مفصولة، و بعد إتیانها لا یعلم تفصیلا بوقوع عصره فاسدا و لا یوجب ذلک مخالفة قطعیة للعلم الإجمالی.

فتلحض ممّا مر أنّه فی المسألة قد یقال بما قال السیّد رحمه اللّه: من أنّه مع العلم الإجمالی بنقص رکعة یوجب عدم اجراء کل من قاعدة الفراغ فی الظهر، و البناء علی الأکثر فی العصر، فنقول: بأنّه لا ینافی إجرائهما لأنّ منشأ عدم إجرائهما هو لزوم المخالفة للعلم الإجمالی، لعدم إجرائهما لمخالفة قطعیة للعلم الإجمالی إلا ـ إذا قلنا بأن نفس العلم مانع من إجراء الاصول فی أطرافه و لو لم یلزم مخالفة قطعیة، و نحن لم نقل بذلک.

و قد یقال: بأنّه بعد إجراء قاعدة الفراغ فی الظهر، فیکون لازمه وقوع النقص فی العصر، کما اشار إلیه السیّد رحمه اللّه فی ذیل کلامه، فیکون أثر ذلک لزوم اتیان رکعة

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۷

موصولة فی العصر لا مفصولة.

و فیه أنّه لا یثبت بقاعدة الفراغ لوازمه حتّی بناء علی کونها أمارة، لأنّ أماریتهما لا تلازم مع کون مثبتها حجة (أقول: لم یبین مد ظله العالی وجهه) فلا وجه لضم رکعة موصولة بالعصر.

و قد یقال: بلزوم إعادة العصر للعلم التفصیلی بفسادها إمّا لأجل فقد الترتیب، و إمّا لنقص رکعة منه.

و فیه کما عرفت عدم حصول هذا العلم، لأنّ مع البناء علی الأکثر و جبر النقص المحتمل مفصولة کیف یحصل العلم التفصیلی بفساد العصر.

[فی انّ الحقّ فی المسألة ما اخترنا]

و یبقی احتمال اخر، و هو ما اخترنا فی حاشیتنا، و هو الحق من أن إجراء القاعدتین لا ـ یوجب لمخالفة قطعیة مع العلم الإجمالی، فیجری قاعدة الفراغ فی الظهر، و یکون فی العصر وجدانا شاکا بین الثلاث و الأربع فیبنی علی الأربع و یأتی برکعة مفصولة کی لا تقع زیادة فی الصّلاة إن کان ما أتی به أربعا واقعا، و یجبر بها النقص ان کانت الصّلاة ناقصة برکعة، و لا تقل: إن مع إجراء قاعدة الفراغ فی الظهر لا بدّ من ضم رکعة موصولة فی العصر، لما قلنا من أن ضمها موصولة یوجب احتمال الزیادة، و الشارع علّم طریقا علی أن تأمن الصّلاة من النقیصة و الزیادة و هو البناء علی الأربع و جبر النقص المحتمل أی الرکعة مفصولة، فالحق ما اخترنا فی حاشیتنا علی العروة، فتأمل جیّدا.

ثمّ إنّه ربما یستشکل علی ما اخترنا بأنّه إن کانت قاعدة البناء علی الأکثر حکما واقعیا، فلا یوجب مع العمل بها المخالفة القطعیة للعلم الإجمالی و أمّا بناء علی کونها حکما ظاهریا، کما هو الحق لجعلها فی مورد الشک، فما نصنع مع العلم الاجمال بنقص الرکعة واقعا.

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۸

و نقول جوابا عن ذلک: بأنّه علی ما اخترنا فی الإجزاء من أن الأحکام الظاهریة سواء کانت أمارة أو اصلا مجزیة عن الواقع إذا کان لسانها لسان الفردیة فالطهارة المستصحبة أو الثابتة بالأمارة، تکون فردا للطهارة و هکذا، فنقول: بأن الصّلاة البانیة فیها علی الأکثر بمقتضی (ابن علی الاکثر) و إتیان محتمل النقص منها مفصولة، فرد للصّلاة، ففی المقام من یأتی مع الشّک بین الثلاث و الأربع برکعة مفصولة و بهذا النحو أتی بالصّلاة بحکم (ابن علی الأکثر) لا أنّه لم یأت بها، و لکن الشارع تقبل غیر الصّلاة مقام الصّلاة، فعلی هذا لا یبقی مع البناء علی الأکثر العلم بنقص رکعة من إحدی الصلاتین واقعا. «۱»

[فی الکلام السیّد الیزدی رحمه اللّه فی العروة]

اشارة

قال السيّد رحمه اللّه: السابعة و الخمسون إذا توضأ و صلّى ثمّ علم أنّه إمّا ترك جزء من وضوئه، أو ركنا من صلاته فالأحوط إعادة الوضوء ثمّ الصّلاة، لكن لا يبعد جريان قاعدة الشّك بعد الفراغ فى الوضوء، لأنها لا تجرى فى الصّلاة حتّى يحصل التعارض، و ذلك للعلم ببطلان الصّلاة على كل حال. «۲»

و الحق هذا أى: إعادة الصّلاة فقط للعلم التفصيلى ببطلانها إما لعدم كونها واجدة لشرطية الطهارة لنقص فى وضوئه و إمّا لفقد ركن من نفس صلاته فصلاته فاسدة على كل حال.

قال السيّد رحمه اللّه: الثامنة و العشرون إذا علم أنّه صلّى الظهرين ثمان ركعات، و قبل السّلام من العصر شك فى أنّه هل صلّى الظهر أربع ركعات، فالتى بيده رابعة العصر، أو أنّه نقص من الظهر ركعة، فسلّم على الثلاث، و هذه الّتى بيده خامسة

---

(۱)- (أقول: لا فرق فى ذلك بين القول بالإجزاء كما هو مختاره مد ظله العالى، و عدمه.

(المقرّر).

(۲)- العروة الوثقى، ص ۶۶۳.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۱۹

العصر، فبالنسبة إلى الظهر شك بعد السلام، و بالنسبة إلى العصر شك بين الأربع و الخمس، فيحكم بصحة الصلاتين، إذ لا مانع من اجراء القاعدتين فبالنسبة إلى الظهر يجرى قاعدة الفراغ، و الشك بعد السلام فيبنى على أنّه سلّم على أربع، و بالنسبة إلى العصر يجرى حكم الشكّ بين الأربع و الخمس فيبنى على الأربع إذا كان بعد اكمال السجدتين، فيتشهد، و يسلم، ثمّ يسجد سجدتى السهو، و كذا الحال فى العشاءين إذا علم قبل السّلام من العشاء أنّه صلّى سبع ركعات، و شك فى أنّه سلّم من المغرب على ثلاث، فالتى بيده رابعة العشاء، أو سلّم على الاثنتين، فالتى بيده خامسة العشاء، فإنه يحكم بصحة الصلاتين و إجراء القاعدتين. «۱»

[صحّة كلام السيّد اليزدى ره فى هذه المسألة]

و ما قاله حق فى المقام و وافقنا معه رحمه اللّه، و وجهه واضح، لعدم مانع من إجراء قاعدة الفراغ فى الظهر و المغرب و عدم مانع من البناء على الأربع فى العصر و العشاء لكون الشّك وجدانا بين الأربع و الخمس، و ليس فى البين علم إجمالى بنقص أو زيادة فى أحدهما بل يحتمل النقص فى الظهر و المغرب، و الزيادة فى العصر و العشاء، فتجرى القاعدتين بلا إشكال، فافهم. «۲»

---

(۱)- العروة الوثقى، ص ۶۵۴.

(۲)- أقول: و هنا كلام من آية اللّه العراقى؛ فى الإشكال فى إجراء قاعدة البناء على الأكثر و ذلك لأنّ التعبد بالأربع إنما يجىء فى مورد يشكّ فى الاربع فى ظرف صحة صلاته و فى المقام لا يشكّ فيه على فرض الصحة، للجزم بوقوعها رابعة، و إنما شكه فيها من جهة الشّك فى فسادها الناشئ عن وقوع الاولى ثلاثا أم خمسا الموجب لبطلان الثانية أيضا لفقد الترتيب، و على أى حال يعلم حينئذ إجمالا بخلل فى التعبد بالأربع فى هذه الصّلاة إمّا لعدم الشك، أو لعدم الأثر و مع هذا العلم لا يبقى مجال لشمول أدلّة التعبد بالأربع و ذلك ظاهر، كما أنّه لا مصحح لها من جهة اخرى بعد سقوط أصالة الاقلّ عن الاعتبار، كما أن أصالة الفراغ فى السابقة أيضا لا

تجری فی تصحیح هذه الصّلاة، لعدم رفع العلم الإجمالی الوجدانی بالزائد کما لا یخفی. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۲۰

[فی ذکر المسألة التاسعة و العشرون من العروة]

اشارة

قال السیّد رحمه اللّه: التاسعة و العشرون لو انعکس الفرض السابق بأن شک- بعد العلم بأنّه صلّی الظهرین ثمان رکعات قبل السّلام من العصر- فی أنّه صلّی الظهر أربع، فالتی بیده رابعة العصر، أو صلاها خمسا، فالتی بیده ثالثة العصر فبالنسبة إلی الظهر شک بعد السلام، و بالنسبة إلی العصر شک بین الثلاث و الأربع، و لا وجه لإعمال قاعدة الشّک بین الثلاث و الأربع فی العصر، لأنّه إن صلّی الظهر أربعا، فعصره أیضا أربعة، فلا محل لصلاة الاحتیاط، و إن صلّی الظهر خمسا، فلا وجه للبناء علی الأربع فی العصر و صلاة الاحتیاط، فمقتضی القاعدة إعادة الصلاتین، نعم لو عدل بالعصر إلی الظهر، و أتی برکعة اخری و أتمها، یحصل له العلم بتحقق ظهر صحیحة مرددة بین الاولی إن کان فی الواقع سلم فیها علی الأربع، و بین الثانیة المعدول بها إلیها إن کان سلم فیها علی الخمس، و کذا الحال فی العشاءین إذا شک- بعد العلم بأنّه صلّی سبع رکعات قبل السّلام من العشاء- فی أنّه سلم فی المغرب علی الثلاث حتّی یکون ما بیده رابعة العشاء، أو علی الأربع حتّی یکون ما بیده ثالثتها الخ.

و نحن قلنا فی هذه المسألة فی حاشیتنا علی العروة عند قوله (و لا وجه لإعمال قاعدة الشّک بین الثلاث و الأربع) بأنّه (بل الوجه هو العمل بها، لأنّ استلزام صحة الظهر لکون العصر أربعا بحسب الواقع، لا یوجب استلزامه فی الحکم الظاهری، مع أن الموضوع لصلاة الاحتیاط هو احتمال النقص لا النقص و هو متحقق بالوجدان) و الفرض أنّه مع فرض أن قاعدة الفراغ الجاریة فی الظهر لا یثبت کون العصر أربعا، فالمصلّی فی هذا الفرض فی عصره شاک وجدانا بین الثلاث و الأربع، و لا ینافی کون تکلیفه هذا ان مع فرض کون الظهر أربعا یکون العصر أربعا، لأن فی تمام موارد الشکوک المنصوصة یحتمل کون الصّلاة تامّه، کما یحتمل کونها ناقصة، فمع الشّک فی

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۲۱

النقص و عدمه یکون التکلیف البناء علی الأکثر، ففی المقام مع الشکّ وجدانا بین الثلاث و الأربع فی عصره تکون الوظیفة البناء علی الأربع، و جبر النقص المحتمل بصلوة الاحتیاط، و لا وجه لفساد صلاة عصره أصلا.

[لا وجه لما قاله السیّد الیزدی رحمه اللّه من العدول من العصر الی الظهر]

و کذلک لو شک قبل سلام العشاء مع علمه بإتیانه سبع رکعات، فی أنّه هل أتی مغربه ثلاث رکعات حتّی یکون ما بیده رابعة العشاء فیکون شکّه فی العشاء بین الثلاث و الأربع فتصح صلاته، و یعمل عمل هذا الشک، و لا تصل النوبة إلی ما قال السید رحمه اللّه من العدول من العصر إلی الظهر، و من العشاء إلی المغرب.

و قال السیّد رحمه اللّه: السابعة و العشرون لو علم أنّه صلّی الظهرین ثمان رکعات، و لکن لم یدر أنّه صلّی کلا منهما أربع رکعات أو نقص من إحداهما رکعة و زاد فی الاخری، بنی علی أنّه صلّی کلا منهما أربع رکعات عملا بقاعدة عدم اعتبار بعد السلام، و کذا إذا علم أنّه صلّی العشاءین سبع رکعات، و شک بعد السلام فی أنّه صلی المغرب ثلاثة و العشاء أربعة، أو نقص من إحداهما و زاد فی

الاخرى، فيبنى على صحّتهما «۱».

و وجهه واضح كما أشار إليه لأنّ قاعدة الفراغ فى كل من الصلاتين جارية و مقتضاها عدم نقص و لا زيادة فى كل واحد منهما، و لا مانع من إجرائها، لأنّه يكون شاك فى وقوع الزيادة فى إحداهما و النقيصة فى الاخرى.

و قال السيّد رحمه اللّه: الرابعة و العشرون إذا صلّى الظهر و العصر، و علم

(۱)- العروة الوثقى، ص ۶۵۴.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۲۲

بعد السلام نقصان إحدى الصلاتين ركعة، فإن كان بعد الإتيان بالمنافى عمدا و سهوا أتى بصلوة واحدة بقصد ما فى الذمّة و إن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى الثانية ركعة، ثمّ سجد للسهو عن السّلام فى غير المحلّ، ثمّ أعاد الاولى، بل الأحوط ألا ينوى الاولى، بل يصلى أربع ركعات بقصد ما فى الذمّة لاحتمال كون الثانية على فرض كونها تامّه محسوبة ظهرا.

[فى كلام السيّد اليزدى رحمه اللّه]

و ما قال فى المسألة فى صورة تذكره قبل فعل المنافى من أن الأحوط أن لا ينوى الاولى أى: الظهر، وجهه بعض الأخبار الدالة على أنّ بعد صلاة العصر لو تذكر أنّ الظهر غير مأتى به يعدل من العصر إليه ففى المسألة بعد إتيان ركعة فى الثانية، فعلى فرض عدم صحة الظهر صارت هذه الصّلاة ظهرا فلهذا لا يقصد فى أربع ركعات يأتى بعدها الظهر أو العصر.

و لكن نحن قلنا: بأن هذه الرواية غير معمول بها، فلا يكون مورد العدول من اللاحقة إلى السابقة إلا فى الأثناء مع بقاء محل العدول، ثمّ إنّه فى صورة العلم بالنقص بعد الإتيان بالمنافى، يأتى بأربع ركعات بقصد ما فى الذمّة لأنّ مقتضى العلم ليس إلا وجود النقص فى إحدى الصلاتين، لأنّه كما يعلم بنقص إحدى الصلاتين، يعلم بتمامية الاخرى، لأنّ الفرض وجود النقص فى إحداهما فقط، فبإتيان الأربع بقصد ما فى الذمّة تحصل البراءة (بناء على عدم اعتبار الترتيب بين الظهر و العصر فى هذا الفرض، و إلّا فلو قلنا باعتباره، فلا بد من إعادة كل من الظهر و العصر، و يأتى الكلام فيه فى طى المسألة ان شاء اللّه).

و أمّا لو تذكر النقص بعد السلام من العصر قبل فعل المنافى، فيحث إنّه يعلم بوجود النقص إمّا فى ما بيده من صلاة العصر، و إمّا فى الظهر، فلا بد من إضافة ركعة

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۲۳

إلى الثانية، ثمّ سجدتى السهو للسلام الواقع فى غير محله، ثمّ إعادة الظهر لاقتضاء العلم الإجمالى لذلك و هذا إذا لم نقل بشرطية الترتيب بين الظهر و العصر فى هذه الصورة.

و أمّا لو قيل بوجوب إعادة العصر، لأجل العلم التفصيلى ببطلانه إمّا لأجل نقص فيها بركعة، و إمّا لفقده شرط الترتيب، و يقال بذلك فى صورة تذكر النقص بعد فعل المنافى.

فنقول: بعد كون الترتيب شرطا ذكريا يكون معنى شرطيته أنّه لا يجوز الدخول فى العصر مع التوجّه و العلم بعدم إتيان لظهر، و أمّا لو تخيل إتيان الظهر، و دخل فى العصر بزعم إتيانه الظهر، ثمّ انكشف عدم اتيان الظهر، فإن انكشف فى أثناء العصر، و يكون محل العدول يعدل منه إلى الظهر، و ان انكشف بعد العصر، فيصح العصر، و يأتى بعده بالظهر، و لا يضرّ فقد الترتيب و صحة العصر فى هذه الصورة مسلمة، فكذلك فى محل الكلام، لأنّ دخوله فى العصر كان بزعم أنّه أتى بالظهر الصحيح، فانكشف بعد سلام العصر نقص فى أحد من الظهر و العصر فلا يعتبر فى هذا العصر ترتبه على الظهر.

إن قلت: إنّ فى صورة تذكر النقص بعد سلام العصر قبل المنافى، كيف يأتى بركعة بقصد الرابعة من العصر، مع فقد هذه الركعة

للترتیب، لاحتمال وقوعها بعد الظهر الغیر الصحیح.
نقول: هذا کلام فاسد و فی غیر محله، لأنّه إمّا یکون النقص برکعهٔ فی الظهر واقعا، فیعلم فی هذه الصورهٔ بعدم وجود نقص فی صـلاهٔ العصـر، فوقع سـلامها فی محله، و علی هذا الفرض کانت صـلاهٔ عصره تامّهٔ و لا یعتبر فیها الترتیب لوقوعها فی حال یزعم إتیانه بالظهر الصحیح، و إن کان النقص برکعهٔ واقعا فی العصر واقعا،

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۳۲۴

فهو فی هـذه الصورهٔ یعلم بوقوع ظهره صـحیحهٔ تامّه فصـلاهٔ عصـره واجـدهٔ للترتیب و هـذه الرکعـهٔ علی هذا واجدهٔ لشـرطیهٔ الترتیب، فالحکم ما قلنا فی المسألهٔ.
و مثل هـذه المسألـهٔ فی الحکم المسألـهٔ الخامسـهٔ و العشـرون من الفروع الّتی تعرض لها السـیّد رحمه اللّه فی العروهٔ و هو ما إذا صـلّی المغرب و العشاء، ثمّ بعد سلام العشاء یعلم بنقص رکعهٔ فی المغرب أو فی العشاء، فراجع.

[فی المسألهٔ الثالثهٔ و الخمسون من العروهٔ]

اشارهٔ

و قال السیّد رحمه اللّه: المسألهٔ الثالثهٔ و الخمسون، إذا شک فی أنّه صلّی المغرب و العشاء أم لا قبل أن ینتصف اللیل، و المفروض أنّه عـالم بـأنّه لم یصـلّ فی ذلک الیوم إلا ثلاث صـلوات من دون العلم بتعیینها، فیحتمل أن یکون الصـلاتان الباقیتان المغرب و العشاء، و یحتمل أن یکون اتیا بهما و نسـی اثنتین من صـلوات النهار، وجب علیه الإتیان بالمغرب و العشاء فقط، لأنّ الشّک بالنسبهٔ إلی صلوات النهـار بعـد الوقت، و بالنسـبهٔ إلیهمـا فی وقتهما، و لو علم أنّه لم یصلّ فی ذلک الیوم إلا صـلاتین، أضاف إلی المغرب و العشاء قضاء ثنائیهٔ و رباعیهٔ، و کذا إن علم أنّه لم یصلّ إلّا صلاهٔ واحدهٔ. «۱»
اعلم أن فی الصورهٔ الاولی من المسألهٔ أی: ما إذا علم قبل أن ینتصف اللیل بأنه ما صـلّی فی هذا الیوم و اللیلهٔ صلاتین، و لا یدری هل همـا العشـاءان، أو یکون المتروک من الفجر و الظهر و العصـر، فحیث إن إجراء قاعـدهٔ الشّک بعـد الوقت بالنسـبهٔ إلی صـلاهٔ الفجر و الظهر و العصـر یکون بلا معارض، و یکون الشّک بالنسـبهٔ إلی المغرب و العشاء فی الوقت، فمقتضی الاستصحاب عدم إتیانهما، بل لا حاجهٔ إلیه، لأن مقتضـی الاشـتغال الیقینی هو لزوم إتیانهما فیجب أن یأتی بهما، و لا یصـیر إجراء قاعدهٔ الشّک بعد الوقت فی الفجر و الظهر و العصر موجبا للمخالفهٔ القطعیهٔ للعلم

(۱)- العروهٔ الوثقی، ص ۶۶۲.

تبیان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۳۲۵

الإجمالی فی البین.
و من هنا یظهر لک الفرق بین ما إذا یعلم إجمالا ترک صـلاتین من الصـلوات الخمس من الیوم و اللیلـهٔ بعـد مضـی وقت کل منها، و بین مفروض المسألـهٔ، لأنّ فی تلک الصورهٔ یکون الشّک بالنسـبهٔ إلی کل من الصّـلوات شـکّا بعـد الوقت، و إجراء قاعدهٔ الشّک بعد الوقت فی کل منها مناف مع العلم الإجمالی، فلا بدّ من اتیان رکعتین، و ثلاث رکعات و رباعیتین.

[اجراء قاعدهٔ الشک بعد الوقت بالنسبهٔ الی الثلاثهٔ بلا مانع]

و أمّا فى فرض المسألة فيكون اجراء قاعدة الشّك بعد الوقت بالنسبة إلى الفجر و الظهر و العصر بلا مانع، و يكون بالنسبة إلى المغرب و العشاء شكّا فى الوقت «۱».

(۱)- أقول: لم يتعرض سيدنا الاستاد آية اللّه العظمى مد ظله العالى فى مجلس البحث لصورة ما إذا علم أنّه لم يصلّ فى ذلك اليوم إلا صلاتين، مع كون هذا الشّك قبل انتصاف الليل، و فى الفرض أيضا كما قال السيّد رحمه اللّه يأتى العشاءين و يضيف إليهما ثنائية و رباعية، لأنّ مع العلم الإجمالى بعدم إتيان ثلاث صلوات من الخمسة، فيأتى بالمغرب و العشاء لكون الشّك فيهما فى الوقت، و حيث يعلم بفوت صلاة اخرى من الفجر و الظهر و العصر يأتى ثنائية و رباعية، فإن كان ما فات هو الفجر فأتى بثنائية، و إن كان واحدا من الظهر و العصر فبإتيان رباعية تحصل البراءة.

و أمّا إن علم أنّه لم يصلّ إلا صلاة واحدة، فقال السيّد رحمه اللّه: بأن هذه الصورة مثل السابقة، يعنى:

يضيف بالمغرب و العشاء ثنائية و رباعية و لكن كما أفاد سيدنا الاعظم مد ظله العالى فى حاشيته على العروة (فى هذا الفرض يجب الإتيان بالخمس) لأنّ فى هذا الفرض يعلم إجمالا بعدم إتيان أربع من خمس صلوات، فلا بدّ من إتيان المغرب و العشاء، و حيث إنّه يعلم بعدم إتيان صلاتين من الفجر و الظهر و العصر، فلا بدّ من إتيان ثنائية و رباعيتين، و لا يكفى ثنائية و رباعية، لأنّ المحتمل كون ما علم به إجمالا، هو كلا من الظهر و العصر، لا الفجر و واحد من الظهرين، كما أنّه.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۲۶

[فى المسألة الرابعة و الخمسون من العروة]

قال السيّد رحمه اللّه: المسألة الرابعة و الخمسون، إذا صلّى الظهر و العصر، ثمّ علم إجمالا أنّه شك فى إحداهما بين الاثنتين و الثلاث، و بنى على الثلاث، و لا يدرى أن الشك المذكور فى أيهما كان، يحتاط باتيان صلاة الاحتياط، و إعادة صلاة واحدة بقصد ما فى الذمّة.

اعلم أن وجه ما قال السيّد رحمه اللّه- بأنّه يأتى بصلوة واحدة بقصد ما فى الذمة، لا بقصد الظهر- هو ما اختاره من جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة حتّى بعد الفراغ عن المعدول عنه، فعلى هذا فى الفرض بعد إتيان صلاة الاحتياط تقع هذا العصر ظهرا لأنّها أربع مكان اربع.

و لكن قلنا فى محله بأنّه يكون محل العدول فى أثناء الصّلاة لا بعد الفراغ، فتقع ما تراه عصرا صلاة العصر و لو تذكر عدم إتيان الظهر بعدها، يجب إتيان الظهر، فلا وجه لأن يقصد فى مقام إتيان صلاة واحدة ما فى الذمّة بل ينويها ظهرا.

و أمّا وجه ما اختاره و اخترنا من إتيان صلاة الاحتياط، ثمّ إتيان صلاة واحدة، فهو أنّه إن كان الشّك فى العصر فصلاة الاحتياط فى محلها، و أمّا إن كان الشك فى الظهر، فحيث إنّه حصل الفصل بصلوة العصر بين صلاة الظهر و صلاة الاحتياط، فلا مورد لصلاة الاحتياط لاخلال الفصل، فلا يجبر بصلوة الاحتياط النقص المحتمل، فلا بد- بمقتضى العلم الإجمالى بوقوع الشّك فى إحدى الصلاتين- من إتيان صلاة الاحتياط بعد العصر، ثمّ إتيان صلاة الظهر، و الترتيب غير معتبر

يحتمل كون المتروك الفجر و إحداهما، فمع العلم الإجمالى، و عدم وجود معين لا بدّ من إتيان خمس صلوات، فافهم. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۲۷

فى مثل المقام، كما قلنا فى بعض الفروع السابقة. «۱»

[فى المسألة الثلاثون من العروة]

اشارة

قال السيّد رحمه اللّه: الثلاثون إذا علم أنّه صلّى الظهرين تسع ركعات، و لا يدرى أنّه زاد ركعة فى الظهر أو العصر، فإن كان بعد السلام من العصر وجب عليه إتيان صلاة أربع ركعات بقصد ما فى الذمة، و إن كان قبل السلام، فبالنسبة إلى الظهر يكون من الشّك بعد السلام، و بالنسبة إلى العصر من الشّك بين الأربع و الخمس، و لا يمكن إعمال الحكمين، لكن لو كان بعد إكمال السجدتين عدل إلى الظهر، و أتم الصّلاة، و سجد للسهو، يحصل له اليقين بظهر صحيحة إمّا الاولى أو الثانية. «۲»

اعلم

أن للمسألة صورتين:

الاولى:

أن يحدث العلم بوقوع الزيادة بركعة فى إحدى الصلاتين بعد سلام

---

(۱)- أقول: كما قلت بحضرته مد ظله العالى على ما أفاده دام تاييده فى فرع من الفروع المتعلقة بصلوة الاحتياط سابقا من أنّه لو أتى فى صلاة الاحتياط ما يبطلها، أو شرع فى صلاة مترتبة قبلها- مثلا شك فى الظهر بين الثلاث و الأربع فبنى على الأربع، و قبل أن يأتى بصلوة الاحتياط شرع نسيانا فى صلاة العصر، ثمّ فى أثنائها تذكر عدم إتيانه صلاة الاحتياط، فاختار مد ظله أنّه يرفع إليه عن هذه الصّلاة و يأتى بصلوة الاحتياط- لا يضرّ الفصل الحاصل بين صلاة الظهر و صلاة الاحتياط بصلوة الاحتياط الباطلة، أو بالعصر، لأنّ منشأ الشّك فى كون صلاة الاحتياط جابرة فى هذه الصورة هو الشك فى أنّه هل الفورية شرط أو الفصل مانع فيها أم لا، و حيث أن الشّك يكون فى الشرطية أو المانعية، و المرجع فى الشّك فى الشرطية و المانعية هو أصالة البراءة، فتكون النتيجة عدم مضرية الفصل الواقع، لا بدّ من أن يلتزم مدّ ظلّه فى هذه المسألة بكفاية صلاة احتياط واحدة بقصد ما فى ذمته للشك بين الاثنتين و الثلاث و لا يجب إتيان أربع ركعات بعد ذلك، إذ الشّك إن كان واقعا فى الظهر، فهذه الصّلاة الاحتياط الواقعة بعد صلاة العصر جابرة لاحتمال النقص و لا يضر فصل صلاة العصر، و إن كان الشّك واقعا فى العصر فهذه الاحتياط كاف لها، و لم يجب هذا الإشكال سيدنا الاعظم مد ظله العالى. (المقرر)

(۲)- العروة الوثقى، ص ۶۵۵.

العصر، ففى هذه الصورة بعد عدم إمكان إجراء قاعدة الفراغ فى الصلاتين، لتعارض قاعدة الفراغ فى كل منهما مع قاعدة الفراغ فى الاخرى، للعلم الإجمالى بوقوع زيادة ركعة فى إحداهما، فالحق ما قال السيّد رحمه اللّه من أنّه يجب عليه إتيان أربع ركعات بقصد ما فى الذمة، لأنّ مقتضى العلم الإجمالى ليس إلا وقوع الزيادة فى إحداهما، فبطلت إحداهما بزيادة ركعة، فلو أتى بأربع ركعات بقصد ما فى الذمة، لا بقصد خصوص الظهر أو خصوص العصر، تحصل براءة الذمّة من الاشتغال الثابت بالعلم الإجمالى.

و لا مجال لدعوى العلم التفصيلى ببطلان العصر إمّا لزيادة ركعة فيها، و إمّا لزيادة ركعة فى الظهر، و معها ما وقعت العصر بعد الظهر، فالعصر فاقد للترتيب، لما قدّمنا من عدم اعتبار الترتيب فى أمثال المقام لأنّ دخوله فى العصر كان بزعم أنّه أتى بالظهر قبله.

الثانیة:

ما إذا حدث العلم الإجمالی بزیادة رکعة فی إحداهما قبل سلام العصر.

فهل نقول فی المقام بإجراء کل من قاعدة الفراغ، و قاعدة الشّک بین الأربع و الخمس فی الظهر و العصر، لأنّ الشک فی الظهر بعد الفراغ، و فی العصر یکون المصلّی وجدانا شاک بین الأربع و الخمس کما قلنا بإجراء قاعدة الفراغ فی الظهر، و قاعدة البناء علی الأربع بالنسبة إلی العصر فی ما إذا علم إجمالا بنقص رکعة فی إحدی الصلاتین.

أو نقول: بعدم إجراء القاعدتین فی المقام أصلا، بل لا بدّ من إعادة کل من الصلاتین بمقتضی العلم الإجمالی.

أو نقول: بأنّه یتم ما بیده من العصر بعد قصد العدول من العصر إلی الظهر، و سجدتی السهو للشک بین الأربع و الخمس فی ما بیده من الصّلاة وجدانا، ثمّ إتیان

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۲۹

أربع رکعات بقصد العصر بعد ذلک.

[اجراء القاعدتین یوجب للمخالفة القطعیة مع العلم الاجمالی]

اعلم أنّه لا یمکن الالتزام بالاحتمال الأوّل فی المقام أی: إجراء کل من القاعدتین، لأنّ إجرائهما یوجب للمخالفة القطعیة مع العلم الاجمالی، لأنّ فی مفروض الکلام یعلم المکلف بزیادة رکعة فی إحدی الصلاتین، فإجراء قاعده الفراغ فی الظهر، و البناء علی الأربع فی العصر الّذی اثره الحکم بتمامیة الظهر و العصر، و عدم زیادة فیهما یوجب المخالفة القطعیة للعلم الإجمالی بزیادة رکعة فی إحداهما، و هذا بخلاف ما إذا علم إجمالا بنقص رکعة فی إحداهما، فإن قاعدة الفراغ فی الظهر و البناء علی الأربع فی العصر و إتیان رکعة مفصولة، لا یوجب للمخالفة القطعیة للعلم الإجمالی بوقوع نقص رکعة فی إحداهما.

نعم لو قلنا: بأن بالسجدة السهو الواجبة فی الشّک بین الأربع و الخمس تجبر الزیادة المحتملة فیمکن الالتزام بإجراء القاعدتین، و عدم لزوم إجرائهما لمخالفة قطعیة مع العلم الإجمالی، و یأتی ان شاء اللّه بیانه بعد ذلک.

و أمّا الاحتمال الثالث أی: العدول من العصر إلی الظهر، و إتمام ما بیده ظهرا ثمّ سجدتی السهو، ثمّ إتیان أربع رکعات بقصد العصر بعد عدم إمکان إجراء القاعدتین، فان کنا ملتزمین بالعدول فی مثل الفرض رجاء فکان وجها صحیحا، لأنّ بعد العدول یقطع تفصیلا بوقوع ظهر صحیحة عن الزیادة، لأنّ إحدی الصلاتین الّتی أتی بهما خال عن الزیادة مسلما، و بعد ذلک یأتی بصلوة العصر (و أماما قال السیّد رحمه اللّه: من وجوب سجدتی السهو بعد العدول من باب أنّه شاک بین الأربع و الخمس فی ما بیده من الصّلاة، فلا وجه له لإمکان أن یقال بعدم الحاجة إلی سجود السهو، لأنّه بعد العدول فزیادة الرکعة غیر محتملة فی صلاة الظهر الواقعیة من هاتین الصلاتین، لأنّه إن کانت الصّلاة الاولی أربع رکعات فهی الظهر، و لیست

تبیان الصلاة، ج۸، ص: ۳۳۰

زیادة فیه، و إن کانت الزیادة واقعة فی الاولی، فالثانیة تصیر ظهرا بعد العدول، فهی أیضا تکون الزیادة فیها غیر محتملة، فلا موجب لسجود السهو) و إن لم نقل بالعدول فی المقام، لعدم محل للعدول مع الشّک فی وجود السابقة، فلا وجه له، و یأتی الکلام فی ذلک بعد ذلک فی ذیل المسألة ان شاء اللّه.

و أمّا الاحتمال الثانی أی: عدم إجراء القاعدتین، و وجوب إعادة کل من الصلاتین من باب العلم الاجمالی بوقوع الزیادة فی إحداهما، فنقول: قد بینا فی حکم الشک بین الأربع و الخمس من البناء علی الأربع و إتیان سجدتی السهو بعد الصّلاة، بأن وجه وجوب سجدتی

السهو فى هذا الشّك يمكن أن يكون أحد الامرين: إمّا أن يكون وجوبهما لأجل نفس هذا الشّك أى: الشّك بين الأربع و الخمس، و بعبارة اخرى أوجبهما لأجل طروّ هذا الشك، و أنك لم شككت و لم تواظب حتّى لا تبتلى بالشك.

و إمّا أن يكون وجوبهما لأجل جبر الزيادة المحتملة، و أنّه لو فرض كون الصّلاة خمس ركعات فبسجدتى السهو تجبر هذه الزيادة الواقعة فى الصّلاة، فكما أن بصلوة الاحتياط يجبر النقص المحتمل، كذلك سجدتى السهو فى الشّك بين الأربع و الخمس تجبر الزيادة المحتملة، و نحن قوينا الاحتمال الأوّل.

فإن قلنا بالاحتمال الثانى، ففى المقام يمكن أن يقال: بأنّه لا مانع من إجراء القاعدتين و عدم لزوم مخالفة قطعية للعلم الإجمالى، لأنّه بعد البناء على الأربع فى العصر، لأجل كونه شاكّا وجدانا بين الأربع و الخمس، و إتيان سجدتى السهو، فلو وقعت زيادة ركعة فرضا فى العصر، فزيادتها منجبرة بسجدتى السهو، كما أن نقص الركعة فى صورة العلم الإجمالى بنقص ركعة فى إحدى الصلاتين حيث كانت منجبرة بصلوة الاحتياط، و لم يكن اجراء القاعدتين منافيا مع العلم الإجمالى بنقص

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۳۱

ركعة فى إحداهما، فلا يوجب فى ما نحن فيه إجراء قاعدة الفراغ فى الظهر، و البناء على الأربع فى العصر موجبا للمخالفة القطعية مع العلم الإجمالى، لأنّ الزيادة إن حصلت فى العصر فبسجدتى السهو تجبر هذه الزيادة، فعلى هذا لا ينافى إجراء القاعدتين مع العلم الإجمالى.

فإن أمكن أن يقال بذلك الاحتمال الثانى، فيمكن أن يقال باجراء القاعدتين، و إن قلنا بالاول فلا، بل لا بدّ إمّا أن يقال: بأن مقتضى العلم الإجمالى هو بطلان كل من الصلاتين، أو أن يقال: بأنّه يعدل رجاء من العصر إلى الظهر، فيتم ما بيده ظهرا ثمّ يأتى بعده بأربع ركعات بقصد العصر.

[فى ذكر كلام العلّامة العراقى]

اعلم أن ما قال العلّامة العراقى رحمه اللّه فى حاشيته على العروة، من أن فى الفرض يعلم تفصيلا ببطلان صلاة العصر إمّا لنقص ركعة منها، و إمّا لفقدها شرطية الترتيب، لأنّه لا يخلوا إمّا أن تقع الزيادة فى الظهر فالعصر باطل لفقدها الترتيب، و إن وقعت فى العصر فهو باطل أيضا لوقوع الزيادة فيها، فيقطع تفصيلا بطلان العصر يكون فى محلّه لو قلنا بعدم محل للعدول فى المقام، و أمّا لو قلنا بأنّه يعدل رجاء من العصر الّذى بيده، و يتمّه ظهرا فكيف يقطع ببطلان ما بيده من العصر تفصيلا كما قال السيّد رحمه اللّه، و ثمرة هذا العدول هو العلم التفصيلى بوقوع ظهر صحيح منه، لأنّه إن وقعت الزيادة واقعا فى العصر، فما نواه ظهرا وقع امتثالا لصلاة الظهر، و الثانية افتتحها بقصد العصر صارت باطلة، و إن وقعت الزيادة فى الصّلاة الاولى أى:

الظهر، فهى و إن صارت باطلة إلا أنّه بعد العدول من الثانية أى: ما بيده من العصر إلى الظهر تصير هذا العصر ظهرا فبعد العدول من العصر إلى الظهر رجاء و إتمامه ظهرا يعلم بإتيان ظهر صحيح، و يأتى بعده صلاة العصر (و يمكن استفادة جواز العدول فى الفرض رجاء من ادلة العدول من اللاحقة إلى السابقة، لأنّ المستفاد منها

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۳۲

هو أنّه مع بقاء اشتغال الذمّة بالسابقة يعدل من اللاحقة إليها، و على الفرض إمّا أن يكون مورد العدول من باب وقوع الزيادة فى الظهر و بطلانها، فيكون محل العدول من العصر إلى الظهر و إمّا وقع الظهر صحيحة فصار العدول بلا أثر).

و على فرض جواز العدول فكما قال السيّد رحمه اللّه يكون محله ما إذا حدث العلم الإجمالى بزيادة ركعة بعد إكمال السجدتين، فهو لا ـ يدرى أن ما فرغ منه من الركعات كانت رابعة بناء على فرض وقوع الزيادة فى الظهر، أو يكون خامسة بناء على وقوع الزيادة فى

العصر.

و قال العلّامة الحائرى رحمه اللّه «۱» على ما فى صلاته و العلّامة الاصفهانى رحمه اللّه على ما فى حاشيته على العروة فى هذا المقام: بأنّه لا خصوصية لجواز العدول فى كونه بعد إكمال السجدتين، لأنه على كل تقدير، سواء كان بعد الاكمال أو قبله، يجوز العدول رجاء و يقطع بوجود ظهر صحيح بعد العدول، و لكن تقييد السيّد رحمه اللّه بكون ذلك بعد إكمال السجدتين يكون فى محله، و وجهه هو أن مورد الشّك بين الأربع و الخمس بحسب أدلته، هو ما إذا حدث الشّك بعد إكمال السجدتين و أن فى هذا الحال لا يدرى أن صلاته بحسب ركعاتها التامّة كانت أربعا أو خمسا، و ليس قبل الإكمال ما يدلّ على كونه محكوما بالبناء على الأربع، و إتيان ما بقى من الركعة كما أوفينا فى محله، لأنّه لو حدث هذا الشّك بعد الركوع أو فى السجود، فلا دليل لنا يدلّ بأنّه (ابن على الأربع) و تتمّ ما بقى من الركعة بعنوان الأربع، فافهم.

و قال السيّد رحمه اللّه: الرابعة عشرة إذا علم بعد الفراغ من الصّلاة أنّه ترك سجدتين، و لكن لم يدر أنهما من ركعة واحدة أو من ركعتين، وجب عليه الاعادة،

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۴۳۲.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۳۳

و لكن الاحوط قضاء السجدة مرتين، و كذا سجود السهو مرتين أوّلا، ثمّ الاعادة، و كذا يجب الاعادة إذا كان ذلك فى أثناء الصّلاة، و الأحوط إتمام الصّلاة و قضاء كلّ منهما و سجود السهو مرّتين، ثمّ الإعادة. «۱»

[فى نقل كلام الشيخ فى المبسوط و المحقّق فى الشرائع]

أمّا إذا علم بعد الفراغ بترك السجدتين، و لكن لم يدر أنهما من ركعة واحدة أو من ركعتين، فنقول: تعرض للمسألة الشيخ رحمه اللّه فى المبسوط «۲» و حيث إنّه رحمه اللّه كان مختاره فى أن ركعتين الأولتين لا تحتملان السهو و أن السهو فى الاولتين موجب للبطلان سواء كان السهو مساوقا للجهل المركب أى: السهو المصطلح، أو مساوقا للجهل البسيط أى: الشك، و سواء كان السهو فى الركعة من الاولتين، أو فى الاجزاء، فعلى هذا كان لازم ذلك بطلان الصّلاة لو علم بترك السجدتين إمّا من الركعة الاولى أو الثانية، أو بترك سجدة فى الاولى و سجدة فى الثانية، أو كان طرف الاحتمال الثانية و الثالثة، ففى كل صورة يكون طرف الشّك ركعتين الأولتين أو إحداهما فتبطل الصّلاة، لوقوع السهو فى الاولتين، و كما ترى المحقق رحمه اللّه مع عدم التزامه بذلك تعرض للمسألة، و قال فى الشرائع «۳»: بأن الأخذ بجانب الاحتياط أرجح، و هل مراده من الاحتياط هو قضاء السجدتين و سجدتى السهو مرتين، ثمّ إعادة الصّلاة، أو مجرد إعادة الصّلاة.

ثمّ فى المقام هل نقول فى المسألة: بأنّه يجب قضاء السجدة مرتين و كذا سجود السهو مرتين، ثمّ إعادة الصّلاة، لأنّ مقتضى العلم الإجمالى ذلك، إذ بعد العلم الإجمالى بأنّه إمّا ترك السجدتين من ركعة واحدة مثلا من الركعة الثالثة أو الرابعة، و

---

(۱)- العروة الوثقى، ص ۶۴۹.

(۲)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۲۰- ۱۲۱.

(۳)- الشرائع، ج ۱، ص ۱۰۵.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۳۴

إمّا ترك كل واحد من السجدتين من ركعة مثلا ترك واحدة منهما في الركعة الثالثة و واحدة منهما في الركعة الرابعة، فيعلم إجمالا إمّا بوجوب إعادة الصّلاة عليه، لأنّ على فرض تركهما في ركعة بطلت صلاته، فيجب عليه إعادة الصّلاة و إمّا بوجوب قضاء السجدة مرتين، لأنّه لو ترك كل واحد منهما في ركعة صحت الصّلاة و يجب عليه قضاء السجدة مرتين و سجدتي السهو مرتين.

أو نقول: بأنّه يكفي في الفرض إعادة الصّلاة فقط، و لا يجب قضاء السجدة و لا سجدتي السهو، لأنّه بعد العلم الإجمالي بأحد الامرين إمّا تركهما في ركعة و إمّا تركهما في ركعتين، يكفي إعادة الصّلاة، لأنّه بعد ما يكون أحد طرفي العلم الإجمالي ترك السجدتين في ركعة واحدة، فلا يعلم بصحة الصّلاة، و على فرض كون الشّك في صحة الصّلاة، فلا تصل النوبة إلى لزوم قضاء السجدة، لأنّ قضاء السجدة متفرع على صلاة صحيحة، و بعد كون الصحة مشكوكة، فلم يكن مورد لقضاء السجدة، فليس قضاء السجدة في مرتبة إعادة الصّلاة حتّى يكون الدوران بينهما، فيوجب العلم الإجمالي وجوب قضائهما و وجوب إعادة الصّلاة.

و فيه أن لزوم قضاء السجدة و إن كان مورده الصّلاة الصحيحة، و لا يكون واجبا مع فرض بطلان الصّلاة إلا أن في محل الفرض لا مورد لهذا الكلام، إذ في فرض العلم الإجمالي بوجوب أحدهما لا تقدم و لا تاخر بينهما و لا طولية لاحدهما على الاخر، بل هو بعد الصّلاة يعلم بوجوب أحدهما، و كل واحد منهما طرف للعلم في عرض واحد، و العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط بإتيان كل من طرفيه و هما قضاء السجدة و سجدتي السهو و إعادة الصّلاة.

أو نقول: بوجوب قضاء السجدة مرتين و سجدتي السهو مرتين، و لا يجب إعادة الصّلاة، و وجهه ما ذكرنا في الاحتمال الثاني لأنّه بعد كون وجوب قضاء

تبيان الصلاة، ج٨، ص: ٣٣٥

السجدة في طول صحة الصّلاة، لكون مورد مطلوبته فرض وجود صلاة صحيحة، ففي صورة الشّك في صحة أصل الصّلاة لا يكون القضاء أي: قضاء السجدة في عرضه، فقاعدة الفراغ بالنسبة إلى أصل الصّلاة بلا معارض، فتكون النتيجة وجوب قضاء السجدة مرتين و سجدتي السهو مرتين.

و فيه ما قلنا في الجواب عن وجه الاحتمال الثاني بانّه في مقام العلم الاجمال لا تقدم و لا تاخر بينهما، فهو يعلم إجمالا إمّا بوجوب قضاء السجدة و سجدتي السهو مرتين و إمّا بوجوب إعادة الصّلاة.

[في ذكر صور للمسألة]

اشارة

ثمّ نقول لمزيد الفائدة: بأن للمسألة صورا:

الصورة الاولى:

أن يعلم بترك سجدتين معا إمّا من الاولى أو الثانية، و إمّا إحداهما من الركعة الاولى، و الاخرى منهما من الثانية، و الحال أنّه في حال الجلوس من الركعة الثانية، فهو لا يعلم أن هذا هو الجلوس قبل السجدتين أو الجلوس بعد هما، فما مضى في الفرض عنهما و لم يتحقّق التجاوز عنهما، فالشّك فيهما بالنسبة إلى السجدتين من الركعة الثانية يكون الشّك في محله، فقاعدة التجاوز بالنسبة إلى كل من السجدتين من الركعة الاولى تجرى بلا معارض، و بالنسبة إلى السجدتين من الركعة الثانية لا تجرى لكون الشّك قبل التجاوز، فيأتي بالسجدتين في الركعة الثانية، و تصح الصّلاة، و لا يوجب ذلك مخالفة قطعية للعلم الاجمال.

الصورة الثانية:

ما إذا علم إجمالا بترک السجدتين إمّا معافى رکعة، أو أحدهما فى رکعة و الاخرى فى رکعة اخرى، مثلا يعلم بترکهما، و لا يدرى أنّه ترکهما معافى الرکعة الاولى أو الثانية، أو ترک واحدة منهما فى الاولى و الاخرى منهما فى الثانية و حدث هذا العلم قبل مضى محل السهوى أى: قبل دخوله فى رکوع الرکعة

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۳۶

الثالثة، فحدث العلم بترکهما إمّا معافى الاولى، أو معافى الثانية، و إمّا إحداهما فى الاولى و إحداهما فى الثانية.

[فى نقل کلام المحقّق العراقى ره]

اشارة

قال بعض أعاظم معاصرينا (العلّامة العراقى رحمه اللّه) فى الفرض: بأنّه يجب قضاء سجدة واحدة و سجدتى السهو، و تصح الصّلاة، لأنّ قاعدة التجاوز فى کل واحدة من السجدة الاولى و الثانية من الرکعة الاولى، و السجدة الاولى و الثانية من الثانية لا تکون معارضة مع الاخرى حتّى يقال: بأن مع العلم الإجمالى بترک السجدتين من هذه السجدات الأربع تکون قاعدة التجاوز فى کل سجدة منها معارضة مع الاخرى، فتسقط بالتعارض، فيکون أثره قضاء السجدة و إعادة الصّلاة، لأنّ إجراء قاعدة التجاوز فى غير السجدة الاولى من الرکعة الاولى يکون موقوفا على إجراء قاعدة التجاوز فى السجدة الاولى من الرکعة الاولى، لترتب غيرها من الثلاثة عليها فى الوجود، إذ مورد جريان قاعدة التجاوز فى کل جزء هو وجود الاثر فيها بمعنى أنّه لو لا هذا الجزء المشکوک وجوده، أو صحته کانت الصّلاة باعتبار الأجزاء السابقة على هذا الجزء واجدة للصحة التأهلية، و لو فرض عدم قابلية الصّلاة للصحة مع قطع النظر عن هذا الجزء لکون وجود بعض أجزائها السابقة مقطوع العدم أو مشکوک الوجود و العدم، فلا تصل النوبة إلى إجراء قاعدة التجاوز فى الجزء اللاحق، فحيث يکون رتبة السجدة الاولى من الرکعة الاولى مقدمة على السجدات الثلاثة الاخرى، فقاعدة التجاوز فيها غير معارضة مع قاعدة التجاوز فى هذه الثلاثة، فتجرى فيها قاعدة التجاوز، و يحکم بوجودها بلا معارض.

و بعبارة اخرى وجود طبيعة السجدة متقومة بوجود السجدة الاولى من کل رکعة، و متى لا توجد الاولى لا توجد الطبيعة، فلو فرض وجود سجدة فهى تصير

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۳۷

الاولى قهرا، لأنّ الاولى هى الّتى يوجد صرف وجود الطبيعة بها، فلو فرض وجود سجدة ثانية، و لم تجد الاولى فالثانية هى الاولى، لأنّه لا يعقل الثانية وجودها بلا وجود الاولى، فمع الشّک فى الاولى، و بعبارتنا مع الشّک فى وجود أصل الطبيعة لا تصل النوبة إلى الوجود الثانى أى: السجدة الثانية، بل ترتيب الأثر على الثانية موقوف على الوجود الاولى، و بتعبيرنا على وجود الطبيعة، و بعد کون رتبة الاولى مقدمة على الثانية، و لم تکن الثانية فى عرض الاولى، فکيف تکون قاعدة التجاوز فى الثانية معارضة مع قاعدة التجاوز فى الاولى.

فتصل من ذلک کله أن قاعدة التجاوز تجرى فى السجدة الاولى من الرکعة الاولى بلا معارض.

و إذا صارت السجد الاولى محکومة بالوجود فنقول: بأن السجدة الثانية من الرکعة الثانية لا تکون موردا لقاعدة التجاوز فى عرض السجدة الاولى من الثانية، لأنّ قاعدة التجاوز فى السجدة الاولى غير معارضة مع قاعدة التجاوز فى الثانية بعين ما قلنا فى السجدة الاولى مع الثانية فى الرکعة الاولى، لأنّ فى مرتبة الشّک فى السجدة الاولى لا أثر للسجدة الثانية حتّى تجرى فيها قاعدة التجاوز، لأنّ

مع فی وجود الطبیعة یکون الشّک فی الوجود الثانی من الطبیعة بلا أثر، لأنّه لو لم یوجد الاولی أی: الطبیعة، فالثانیة بلا أثر، لأنّ الثانیة تتصف بالجزئیـة فی طول الاولی، فلو فرض مفروغیـة المصلّی عن الاولی تصل النوبـة إلی امتثال الثانیـة، و لو شک فیها یکون مجری قاعـدة التجاوز، و أمّا مع الشّک فی الاولی فلا لتقـدم رتبـة الاولی علی الثانیـة، بل لو فرض وجود الثانیـة بلا وجود الاولی، فتصـیر هی الاولی قهرا لأنّ وجود الأوّل من الطبیعة ینطبق علی الاولی، و بعد عدم إجراء قاعدة التجاوز فی

تبیان الصلاة، ج‌٨، ص: ٣٣٨

الثانیـة من الرکعـة الثانیـة فی عرض السـجدة الاولی من الرکعة الثانیة، فنقول بأن قاعدة التجاوز فی السـجدة الثانیة من الرکعة الاولی و الاولی من الرکعـة الثانیـة تتعارضان لیس بینهما ترتب، فتتعارض قاعـدة التجاوز فی الثانیـة من الاولی مع قاعـدة التجاوز فی الاولی من الثانیة باعتبار العلم الإجمالی فی البین.

و حیث لا تجری قاعـدة التجاوز فی السـجدة الثانیـة من الاولی، و الاولی من الثانیـة للتعارض و فی الثانیـة من الثانیـة لأجل عدم إحراز الأثر، فهذه السـجدات الثلاثة مع الشّک محکومة بالعدم- بعد عدم امکان الحکم بوجودها ببرکة قاعدة التجاوز- للعلم الإجمالی بعدم إتیان السجدتین، و بعد کونها محکومة بالعدم فبالنسبة إلی السجدتین من الرکعة الثانیة لا بدّ من أن یرجع من حال القیام، و یجلس، و یأتی بهما لعدم مضـی محلهما السـهوی، لعدم دخوله فی الرکوع من الرکعة الثالثة، ثمّ یتم الصّلاة، و یأتی بسجدة واحدة بعنوان قضاء السجدة الثانیة من الرکعة الاولی. «١»

فتحصل أنّه علی ما قال رحمه اللّه فی الفرض ینهدم القیام، و یأتی بالسجدتین، یأتی بما بقی من الصّلاة، ثمّ یأتی بقضاء السجدة الثانیة من الاـولی، و السـجدة الأوّل من الاولی صارت محکومـة بالإتیان ببرکـة قاعـدة التجاوز الغیر المعارضـة مع شـیء، و لا یوجب ما قاله مخالفة قطعیة للعلم الإجمالی.

[فی ردّ کلام العراقی ره]

و فیه أن ما قال من أن قاعدة التجاوز فی رتبة تشـمل السـجدة الاولی من الرکعة الاولی لا تشمل السجدة الثانیة من الاولی، و الاولی و الثانیة من الثانیة حتی یقع التعارض بین قاعدة التجاوز فیها مع قاعدة التجاوز السجدة الاولی من

(١)- روائع الامالی فی فروع العلم الاجمالی، ص ١٠٠ و ١٠١.

تبیان الصلاة، ج‌٨، ص: ٣٣٩

الرکعـة الاـولی، غیر تمـام، لأـنّ معنی عـدم الاعتنـاء بالشّـک فی وجود جزء إذا تجاوز عنه، هو أن هـذا الجزء لو خلی و طبعه محکوم بالإتیان.

و بعبارة اخری الصّلاة من حیث هذا الجزء واجدة لما تصیر واجدة له بوجوده، و هو أنّه لو ضمّ علیه الأجزاء السابقة علیه و اللاحقة به وجدت الصّلاة.

و بعبارة اخری کل جزء من أجزاء الصّلاة أو شرائطها إذا أتی بها یکون واجدا للصحة التأهلیة، بمعنی قابلیة هذا الجزء للانضمام بأجزاء السابقـة، و قابلیة الأجزاء اللاحقة لانضـمام بها بحیث لو حصل کل جزء فی محله علی ما هو علیه یأتلف منه المرکب، و یحصل امتثال الأمر المتعلق بالمرکب أی: الصّلاة، فعلی هذا فرض الترتیب بین الأجزاء- بحیث یعتبر وجود القراءة مثلا بعد تکبیرة الاحرام، و السورة بعد الحمد، و السجود بعد الرکوع، و السجدة الثانیة بعد الاولی، و الرکعة الثانیة بعد الرکعة الاولی، و هکذا- لا یوجب ترتب بین هذه الأجزاء من حیث شـمول قاعدة التجاوز، بل لسان قاعدة التجاوز بحسب إطلاقه أو عمومه یشـمل الشک فی کل جزء بعد المضـی عنه بوزان واحـد، و فی عرض واحـد، لاـ بنحو الترتب بحسب ترتب کل جزء علی الجزء الاخر، فلو شک فی حال القیام من الرکعـة الثالثة

فى أنّه هل سجد فى الركعة الاولى أو فى الركعة الثانية أم لا، فقاعدة التجاوز عن كل منهما يقتضى كون كل من السجدات محكوما بالإتيان فى عرض واحد، لا أنّه تجرى قاعدة التجاوز فى السجدة الاولى من الاولى، ثمّ بعد إجرائها فيها يحقق الموضوع و الأثر لقاعدة التجاوز فى السجدة الثانية من الاولى، و السجدتين من الثانية، ففى المقام بعد العلم الإجمالى بعدم إتيان السجدتين إمّا من الاولى أو الثانية و إمّا إحداهما من الاولى و إحداهما من الثانية- بعد مضى محل الشّك أى: بعد القيام إلى الثالثة، قبل الدخول فى ركوعها- ففى كل من هذه السجدات الاربعة تجرى قاعدة التجاوز فى

عرض واحد، غاية الأمر بعد العلم الإجمالى بعدم إتيان اثنتين منهما يقع التعارض بين قاعدة التجاوز فى كل منهما مع الاخرى، و لا يكون شمول دليل قاعدة التجاوز للسجدة الثانية من الاولى، و الاولى و الثانية من الثانية فى طول شمول دليل القاعدة للسجدة الاولى من الركعة الاولى، حتّى تكون قاعدة التجاوز فى السجدة الاولى من الاولى بلا معارض، فلا يتم ما قاله رحمه اللّه، فافهم.

[فى المسألة الخامسة عشرة من العروة]

اشارة

و قال السيّد رحمه اللّه: الخامسة عشر: إن علم بعد ما دخل فى السجدة الثانية أنّه إمّا ترك القراءة أو الركوع، أو أنّه ترك سجدة من الركعة السابقة، أو ركوع هذه الركعة، وجب عليه الإعادة، لكن الأحوط هنا أيضا إتمام الصّلاة، و سجدتا السهو فى الفرض الأوّل، و قضاء السجدة مع سجدتى السهو فى الفرض الثانى، ثمّ الإعادة، و لو كان ذلك بعد الفراغ من الصّلاة فكذلك. «۱»

[المفروض فى المسألة صورتان]

اشارة

اعلم أن المفروض فى المسألة صورتان:

الصورة الاولى:

أنّه بعد ما دخل المصلّى فى السجدة الثانية من ركعة يعلم إجمالا بأنه إمّا ترك القراءة من هذه الركعة، أو ركوع هذه الركعة، فقال السيّد رحمه اللّه:
بوجوب إعادة الصّلاة، ثمّ قال: الاحوط إتمام الصّلاة و سجدتا السهو، و إعادة الصّلاة.
أمّا وجه ما قال من إعادة الصّلاة فلأنه بعد العلم الإجمالى بأحدهما لا تجرى قاعدة التجاوز فى كليهما، بل تسقط بالتعارض قاعدة التجاوز فى كل منهما مع الاخر، فلا يكتفى بهذه الصّلاة، لأنّه على فرض كون المتروك هو الركوع بطلت صلاته، و على فرض كون المتروك هو القراءة وجب عليه سجدتى السهو، لأنّ

---

(۱)- العروة الوثقى، ص ۶۴۹.

السيد رحمه اللّه يقول: بوجوبهما لكل زيادة و نقيصة سهوية، فيدور أمره من وجوب سجدتى السهو عليه، و بين وجوب إعادة الصّلاة، فاكتفى أوّلا بإعادة الصّلاة فقط، لا بوجوب الإتمام ثمّ سجدتى السهو ثمّ الإعادة أمّا عدم وجوب الاتمام لعدم كون المضى فى هذه الصّلاة مع العلم الإجمالى واجبا، و أمّا عدم وجوب سجدتى السهو، فلأن وجوبهما موقوف على فرض تحقق صلاة صحيحة، فإذا أتى بصلوة صحيحة و وقع فيها زيادة أو نقيصة سهوية يجب عليه سجدتى السهو.

ثمّ قال بعد ذلك الأحوط إتمام الصّلاة و سجدتى السهو، ثمّ الاعادة، و هذا الاحتياط مستحب، لأجل رعاية احتمال وجوب الإتمام، و وجوب سجدتى السهو، و لو مع عدم تحقق صحة الصّلاة، و الإعادة واجب لأجل العلم الإجمالى.

و لكن نحن قلنا فى حاشيتنا (الاقوى صحة الصّلاة فى الفرض الأوّل و لزوم الاحتياط المذكور فى الفرض الثانى، و لا ينبغى تركه فى الأوّل أيضا)، لأنّه على مختارنا لا تجب سجدتى السهو فى كل زيادة و نقيصة، ففى نسيان القراءة لا تجب سجدتى السهو و على هذا لا ينجز العلم الإجمالى، لأنّ شرط تنجيزه هو أن يوجب فى كل طرف لإثبات تكليف و إلّا فالأصل فى طرفى الآخر يصير بلا معارض ففى الفرض بعد عدم أثر لو كان المتروك القراءة، لعدم بطلان الصّلاة بتركها السهوى و لا وجوب سجدتى السهوى على تركه السهوى فلا أثر لإجراء القاعدة أى: قاعدة التجاوز فيها، فيكون قاعدة التجاوز فى الركوع بلا معارض، و لا يوجب ذلك مخالفة قطعية للعلم الإجمالى نعم ينبغى الاحتياط و لا يجب.

و لا فرق بين طروّ هذا العلم الإجمالى، على مختارنا، فى السجدة الثانية، أو فى السجدة الاولى، لأنه على ما قلنا سابقا فى محله بمجرد الدخول فى السجدة الاولى مضى محل السهوى من الركوع، و لهذا فلو علم بتركه بعد دخوله فى السجدة الاولى

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۴۲

تبطل الصّلاة، و لكن السيّد رحمه اللّه حيث اختار بأن المصلّى متى لم يدخل فى السجدة الثانية لم يمض محل السهوى من الركوع، فرض طروّ العلم الإجمالى فى السجدة الثانية.

ثمّ إنّه لا فرق فى ما قلنا و لا فى ما قال السيّد رحمه اللّه فى هذه الصورتين طروّ العلم الإجمالى بعد تجاوز المصلّى عن محل السهو، أو بعد الفراغ من الصّلاة.

الصورة الثانية:

ما إذا علم إجمالا بعد الدخول فى السجدة الثانية بأنّه إمّا ترك سجدة من الركعة السابقة و إمّا ترك ركوع هذه الركعة، فقال السيّد رحمه اللّه بوجوب إعادة الصّلاة عليه.

و وجهه ما قلنا من أنّ مقتضى العلم الإجمالى هو ترك أحدهما و أثره وجوب الإعادة، و لا يجب قضاء السجدة، و سجدتى السهو، لأنها متفرع على وجود صلاة صحيحة، و فى الفرض مع احتمال ترك الركوع ما احرز صحة الصّلاة الّتى بيده، فيجب إعادة الصّلاة فقط، و وجوب الاتمام غير معلوم، لعدم معلومية وجوب المضى فى هذه الصّلاة، و الأحوط إتمام الصّلاة، و قضاء السجدة، و سجدتى السهو، ثمّ إعادة الصّلاة، و وجهه هو رعاية احتمال وجوب إتمام الصّلاة، و احتمال وجوب قضاء السجدة، و سجدتى السهو استحبابا، و ما يجب هو إعادة الصّلاة.

و لا فرق فى الحكم بين طروّ هذا العلم بعد مضى محل السهوى من الركوع، و بين طروه بعد الفراغ من الصّلاة.

و على مختارنا لا فرق بين طروّ هذا العلم فى السجدة الثانية، أو فى السجدة الاولى، لأنّ بالدخول فيها مضى محل السهوى من الركوع.

[فى المسألة السادسة عشرة من العروة]

اشارهٔ

قال السيّد رحمه اللّه: السادسهٔ عشرهٔ، لو علم قبل أن يدخل فى الركوع أنّه إمّا ترک

تبيان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۳۴۳

سجدتين من الركعهٔ السابقهٔ، أو ترک القراءهٔ، وجب عليه العود لتداركهما و الإتمام، ثمّ الإعادهٔ، و يحتمل الاكتفاء بالإيتان بالقراءهٔ و الإتمام من غير لزوم الإعادهٔ إذا كان ذلک بعد الإتيان بالقنوت بدعوى أنّ وجوب القراءهٔ عليه معلوم، لأنّه إمّا تركها، أو ترک السجدتين، فعلى التقديرين يجب الإتيان بها، و يكون الشّک بالنسبهٔ إلى السجدتين بعد الدخول فى الغير الّذى هو القنوت و أمّا إذا كان قبل الدخول فى القنوت، فيكفى الإتيان بالقراءهٔ، لأنّ الشّک فيها فى محلها، و بالنسبهٔ إلى السجدتين بعد التجاوز، و كذا الحال لو علم بعد القيام إلى الثالثهٔ أنّه إمّا ترک السجدتين أو التشهد، أو ترک سجد واحدهٔ أو التشهد، و أمّا لو كان قبل القيام فيتعين الإتيان بهما مع الاحتياط بالإعادهٔ. «۱»

اعلم أن العلم الإجمالى إمّا يطرأ بعد الدخول فى القنوت، و إمّا قبله.

أمّا لو طرأ بعد الدخول فى القنوت، فقد يقال: بأنّه بعد تعارض قاعدهٔ التجاوز فى السجدتين مع قاعدهٔ التجاور فى القراءهٔ، لعدم إمكان إجرائها فى كليهما للعلم الإجمالى، فكل من السجدتين و القراءهٔ محكومهٔ بالعدم، و حيث لم يمض محل السهوى منهما، لأنّه لم يدخل بعد فى الركوع، فيجب عليه أن يجلس، و يأتى بالسجدتين، ثمّ القراءهٔ، ثمّ يتم الصّلاهٔ، و الاحوط استحبابا إعادهٔ الصّلاهٔ، لأجل احتمال وقوع زيادهٔ السجدتين فى هذه الصورهٔ.

[الحقّ ان العلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى و شک بدوى]

و لكن يمكن أن يقال، بل هو الحق: بأن العلم الإجمالى فى المقام ينحل بالعلم التفصيلى و الشک البدوى، لأنّه يعلم تفصيلا بوجوب القراءهٔ عليه إمّا لعدم إتيانها، و إمّا لأجل وقوعها فى غير محلها، لأنه لو ترک السجدتين وقعت القراءهٔ فى غير

---

(۱)- العروهٔ الوثقى، ص ۶۵۰.

تبيان الصلاهٔ، ج۸، ص: ۳۴۴

محلها، فيعلم تفصيلا بوجوب القراءهٔ عليه، فلا تجرى فيها قاعدهٔ التجاوز، فتكون قاعدهٔ التجاوز فى السجدتين بلا معارض للمضى عن السجدتين و دخوله فى الغير، و هو القيام، لا أن يكون الغير هو القنوت كما قال السيّد رحمه اللّه.

و أمّا لو كان قبل الدخول فى القنوت، فلا إشكال فى وجوب الإتيان بالقراءهٔ، لعدم مضى محله، فلا تجرى فيها قاعدهٔ الفراغ، و يكون الشّک بالنسبهٔ إلى السجدتين بعد التجاوز لدخوله فى الغير و هو القيام، فافهم. «۱»

[فى المسألهٔ التاسعهٔ عشرهٔ من العروهٔ]

اشارهٔ

قال السيّد رحمه اللّه: التاسعهٔ عشرهٔ، إذا علم أنّه إمّا ترک السجدهٔ من الركعهٔ السابقهٔ أو التشهّد من هذه الركعهٔ فان كان جالسا، و لم

يـدخل فى القيام، أتى بالتشـهد و أتم الصّـلاة و ليس عليه شـىء، و إن كان حال النهوض إلى القيام، أو بعد الدخول فيه، مضـى و أتمّ الصّـلاة و أتى بقضاء كل منهما مع سجدتى السهو، و الأحوط إعادة الصّلاة أيضا، و يحتمل وجوب العود لتدارك التشهّد و الإتمام، و قضاء السجدة فقط

---

(۱)- أقول لم يتعرض مـد ظله العالى لفرعين آخرين من هذه المسألة، و هو ما إذا علم إجمالا بأنّه إمّا ترك السـجدتين أو التشـهد، أو علم إجمالا بأنّه إما ترك سـجدة واحدة أو التشهد، فان كان قبل القيام إلى الثالثة، فيجب عليه الإتيان بالسجدتين و التشهّد فى الصورة الاولى، و السجدة الواحدة و التشهد فى الصورة الثانية، لأنّ الشّك فيهما قبل التجاوز.

و لو علم بعد الدخول فى القيام فقال السيّد رحمه اللّه: بأن ذلك يوجب الإتيان بالتشـهد فقط فى كل من الصورتين، لأنّه يعلم تفصيلا بوجوب التشـهّد عليه إمّـا لتركه، أو لترك السـجدة أو السـجدتين الموجب لعـدم وقوع التشـهّد فى محله، فينحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى و الشك البدوى.

و لكن هنا إشـكال من جهة أنّه بعد علمه التفصـيلى بعدم سقوط أمر التشهّد و لزوم إتيانه، فما تحقق التجاوز الموضوع لقاعدة التجاوز بالنسبة إلى السـجدتين فى الصورة الاولى، و السـجدة فى الثانية، فمع عدم التجاوز فمقتضى كون الشّك فى شىء لم يتجاوز محلّه هو إتيان السجدتين فى الصورة الاولى، و السجدة فى الثانية، ثمّ التشهد، فتأمّل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۴۵

مع سجود السهو، و عليه أيضا على الأحوط الإعادة أيضا. «۱»

[للمسألة صورتان]

اشارة

اعلم أن للمسألة كما قال رحمه اللّه صورتين:

الصورة الاولى:

أن يعلم إجمالا بترك السـجدة من الركعـة السابقة، و التشـهد حال الجلوس، فحيث لم يمض محل إتيان التشـهد، و لم يتجاوز عنه بل يكون فيه فى شـىء لم تجزه فتكون قاعـدة التجاوز فى السـجدة الواحدة من الركعة الرابعة بلا معارض، و مثل حال الجلوس ما إذا طرأ العلم الإجمـالى بترك أحـد الامـرين إذا نهض إلى القيـام إلى الثالثـة، لعـدم تحقّق التجـاوز إلا بالقيام لا بالنهوض إلى القيام، كما قال السيّد رحمه اللّه.

الصورة الثانية:

ما إذا طرأ العلم الإجمالى إمّا بترك السجدة من الركعة السابقة أو التشهّد فى حال القيام فى الركعة الثالثة.

قد يقال، كما قال السيّد رحمه اللّه أولا: بأنّه مضى و يتمّ الصّلاة، و يأتى بقضاء كل من السجدة و التشهد مع سجدتى السهو.

و وجهه هو أنّه يعلم بترك أحـدهما و مضـى محـل تـداركهما، فلاـ بـد من قضاء كل منهما بعـد الصّـلاة بمقتضـى العلم الإجمالى مع سجدتى السهو.

و قـد يقال: بوجوب العود لتـدارك التشـهد، و الإتمام، و قضاء السـجدة فقط مع سـجود السـهو، ذكر هذا القول السـيّد رحمه اللّه على

سبيل الاحتمال، و قال: بأن الأحوط الإعادة أيضا، و نحن قلنا فى حاشيتنا بأن (هـذا هو المتعين، و لكن لا تجب الاعادة على الأقوى) و وجه كون ذلك القول هو المتعيّن هو أن المصلّى فى هذه الصورة يشك فى وجود التشهّد كما يشكّ فى وجود السجدة من الركعة السابقة، و حيث إنّه لا

(۱)- العروة الوثقى، ص ۶۵۱.

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۳۴۶

يمكن الحكم له بإتيان كل منهما بقاعـدة التجاوز لكون قاعـدة التجاوز فى كل منهما معارضة مع قاعدة التجاوز فى الاخر، فيكون كل من السجدة و التشهّد محكوما بالعدم، غاية الأمر حيث مضى المحل السهوى من السجدة من الركعة السابقة لدخوله فى الركوع من الركعة اللاحقة لا يمكن تداركها بل يجب قضائها، و لكن التشهّد حيث لم يمض محل السهوى لعدم دخوله فى ركوع الركعة الثالثة يكون محل تداركه باقيا فيجب ان يجلس و يتشهّد ثمّ يأتى بما بقى من الصّلاة.

و بعبارة اخرى، بعد عدم اجراء قاعدة التجاوز فى السجدة و التشهد للتعارض للعلم الاجمالى بترك احدهما، فمقتضى استصحاب عدم اتيان التشهّد هو وجوب اتيانه، لانّ مفاد الادلة كما عرفت فى محله هو انّه لو ترك التشهّد الأوّل و تذكر تركه قبل ركوع الركعة الثالثة يجب العود الى الجلوس و اتيان التشهّد، و ان كان التذكر بعد ركوع الركعة الثالثة يجب قضاء التشهّد و بعد عدم اتيانه بحكم الاستصحاب فيكون الواجب عليه اتيانه لتذكر تركه قبل الركوع فيجلس و ثمّ يتم الصّلاة و يأتى بقضاء السجدة الواحدة مع سجدتى السهو.

[فى اشكال و دفعه]

ان قلت: ان استصحاب عدم اتيان التشهّد أيضا معارض مع استصحاب عدم اتيان السجدة فلا تجرى الاستصحابين حتّى يقال بان التشهّد محكوم بالعدم بحكم الاستصحاب، فلا بد من اتيانه قبل مضى محله السهوى للعلم الاجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى احدهما، فلا يجوز ترك التشهّد لا بالوجدان و لا بالاصل حتى يكون مورد الادلة الدالة على اتيانه لو تذكر تركه قبل الدخول فى ركوع الركعة الثالثة.

قلت: ان هذا يصح بناء على الالتزام بكون نفس العلم موجبا لعدم اجراء الاصول فى اطرافه و لو لم يوجب لمخالفة تكليف منجز فى البين الثابت بالعلم

تبيان الصلاة، ج‌۸، ص: ۳۴۷

الاجمالى، و لكن المبنى فاسد، بل نحن قوينا فى محله بان الاصول لا تجرى فى اطراف العلم الاجمالى اذا صار اجرائها موجبا للمخالفة القطعية للتكليف المنجز الثابت بالعلم الاجمالى، و فى المقام لا يوجب اجراء الاستصحابين مخالفة عملية للعلم الاجمالى، لانّ العلم الاجمالى يقتضى بحكم العقل اتيان كل من السجدة و التشهد، و نحن نقول بذلك، غاية الامر اتيان التشهّد اداء لعدم مضى محله السهوى و اتيان السجدة قضاء لمضى محله السهوى.

ان قلت: ان هذا يصح فى ما يعلم اجمالا اما بترك السجدة الواحدة من الركعة السابقة، و امّا بترك التشهّد مع احتمال ترك كل منهما أيضا، و فى هذه الصورة يصح ما قلت: من أن إجراء الاستصحاب لا يوجب لمخالفة عملية للعلم الإجمالى، و أمّا لو علم بترك أحدهما مع العلم بوجود أحدهما أيضا ففى هذه الصورة لا مجال لاجراء استصحاب عدم كل منهما، للعلم الإجمالى بوجود أحدهما، و مع العلم بوجود أحدهما فيعلم بانتقاض الحالة السابقة، فيكون كل من الموردين من قبيل الشبهة المصداقية لقوله (لا تنقض) فلا

يشمل عموم لا تنقص للموردين.

قلت: أولا- هذا خارج عن فرض الكلام، لأنّ المفروض صورة علم بترك أحدهما فقط، لا- العلم بعدم أحدهما، مع العلم بوجود أحدهما، و ثانيا قلنا نحن: إنّ الأصل لا يجرى فى أطراف العلم الإجمالى فى ما يوجب لمخالفة عملية. «۱»

---

(۱)- أقول فى جوابه مد ظله العالى عندى تامل، لأنّ الإشكال ليس من حيث العلم الإجمالى، بل من حيث كون إجراء الاستصحاب فى الموردين من قبيل التمسك بعموم (لا- تنقص) فى الشبهة المصداقية، فتأمّل و لكن يمكن أن يقال فى المقام: بأنّه يجلس، و يتشهد، و يتم الصّلاة، و يقضى السجدة كما اختاره مد ظله العالى، لا من باب استصحاب عدم إتيانه، بل

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۴۸

ثمّ إنّه على ما قلنا لا- يرى وجها لاحتياط السيّد رحمه اللّه بالإعادة فى صورة الرجوع إلى الجلوس، و التشهد، و إتمام ما بقى من الصّلاة، فافهم.

و أمّا لو علم ترك أحدهما بعد الدخول فى ركوع الركعة الثالثة، فقد مضى محلّ السهوى من السجدة و التشهد، فلا بدّ من قضاء كل منهما مع سجدتى السهو بعد الفراغ عن الصّلاة للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما.

[فى المسألة الحادية و العشرين من العروة]

اشارة

قال السيّد رحمه اللّه: الحادية و العشرون، إذا علم أنّه إمّا ترك جزء مستحبا كالقنوت مثلا، أو جزء واجبا سواء كان ركنا أو غيره من الأجزاء الّتى لها قضاء كالسجدة و التشهد، أو من الأجزاء الّتى يجب السهو لأجل نقصها، صحت صلاته و لا شيء عليه، و كذا لو علم أنّه إمّا ترك الجهر أو الاخفات فى موضعهما، أو بعض الأفعال الواجبة المذكورة، لعدم الاثر لترك الجهر و الاخفات، فيكون الشّك بالنسبة إلى الطرف الاخر بحكم الشّك البدوى. «۱»

اعلم أنّه إذا علم إجمالا بأنّه إمّا ترك جزء واجبا، أو جزء مستحبا كالقنوت، فتارة يعلم بذلك قبل المضى من الجزء المستحبى- مثلا حال القيام فى الركعة الثانية بعد القراءة، يعلم إجمالا بأنّه إمّا ترك السجدة من الركعة الّتى قام عنها، أو القنوت- فحيث إنّه لم يمض محل القنوت فيأتى به، و تكون قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدة بلا معارض.

[فى الاشكال و دفعه]

إن قلت: إنّه لا تجرى قاعدة التجاوز للمستحبات.

قلت: لا فرق بين كون الجزء المشكوك وجوده بعد التجاوز عنه جزء واجبا

من باب الاشتغال به فذمته مشغولة به، و ما مضى محل إتيانه، فلا بدّ من إتيانه، و لا أصل به يحرز الإتيان، لعدم إجراء قاعدة التجاوز فيه لما عرفت. (المقرّر).

(۱)- العروة الوثقى، ص ۶۵۲.

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۴۹

أو مستحبا فى شمول قاعدة التجاوز لأنّ عمومها أو اطلاقها يشمل كل منهما (خصوصا مع كون المذكور فى بعض روايات قاعدة التجاوز الأذان و الاقامة مع كونهما مستحبين، فيكون الشّك فى القنوت فى شىء لم يجزه، و يكون الشّك فى السجدة بعد التجاوز، فيكون مورد قاعدة التجاوز و تجرى فيها القاعدة بلا معارض.

و تارة يعلم بذلك بعد مضى محل تدارك كل منهما- مثل ما إذا دخل فى السجود من الركعة الثانية، فعلم إجمالا إمّا بترك السجدة الواحدة من الركعة الاولى و إمّا بترك القنوت فى الركعة الثانية بناء على استحباب قضاء القنوت لو تذكر فى السجود تركه، أو علم إجمالا بترك أحدهما فى الركوع أو بعده بناء على استحباب إتيان القنوت بعد الركوع لو تذكر نسيانه فى محله، ففى هذا الفرض مضى محلهما، و تجاوز عن كل من السجدة و القنوت، فهل يكون للعلم الإجمالى أثر حتّى لا تجرى قاعدة التجاوز فى كل من السجدة و القنوت أولا؟

[حيث لا يكون العلم الاجمالى منجزا لا مانع من اجراء قاعدة التجاوز]

لا يخفى عليك أن فى المورد حيث لا يكون العلم الإجمالى منجزا على كل حال، لأنّه لو كان المعلوم بالاجمال هو القنوت فلا تنجيز له لأنّ معنى التنجيز مصححية المثوبة و العقوبة، و فى أحد طرفى العلم الإجمالى ليس هذا، لأنّ القنوت يجوز تركه فبعد عدم تنجيز العلم الإجمالى تجرى قاعدة التجاوز فى كل من السجدة و القنوت، لأنّ الاصل لا يجرى فى أطراف العلم الإجمالى لاستلزامه لمخالفة التكليف الثابت بالعلم الإجمالى، و فى المقام ليس تكليف منجز فى البين لأنّ معلوم الترك إن كان هو القنوت، فلا يكون التكليف به منجزا، فلا يكون إجراء قاعدة التجاوز فى كل منهما موجبا لمخالفة عملية للتكليف الثابت بالعلم (بل أقول: يمكن أن يقال: بأنّه لو قلنا بأن الاصل لا يجرى فى أطراف العلم الإجمالى للزوم المناقضة و إن لم يوجب

تبيان الصلاة، ج۸، ص: ۳۵۰

لمخالفة عملية فأيضا يجرى الأصل هنا، لأنّ المناقضة تلزم إذا كان العلم يقتضى تكليفا منجزا على خلاف الترخيص الثابت بالأصل، و هنا ليس كذلك، فتأمل) «۱».

تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء الثمان من كتاب تبيان الصّلاة
و هو اخر جزء منه و نشكره عزّ و جل لتوفيقنا بنشر
هذا السفر العلمى العظيم و الحمد للّه ربّ العالمين.

---

(۱)- أقول: ثمّ إن سيدنا الاستاد مد ظله العالى عطف عنان الكلام إلى بيان مطلب اخر، و هو أنّه يمكن أن يقال: بإجراء الاصول فى أطراف العلم الإجمالى و إن كان العلم الإجمالى يثبت تكليفا، مثل ما إذا علم إجمالا بوجوب الواحد المردد بين الشيئين، فإنه لا مانع من إجراء الاصل المخالف فى كل من الشيئين، مثلا إذا علم بوجوب الاجتناب عن المردد بين الإنائين، فلا مانع من إجراء اصالة الحلية فى كل من الإنائين و محذور منافات ذلك مع العلم الإجمالى ليس إلا فى الشبهة البدوية، لأنّ إجراء الأصل إن كان توجب المناقضة فى أطراف العلم الإجمالى يوجب ذلك فى الشبهة البدوية أيضا، غاية الأمر فى الاوّل يوجب بناء على ما قيل للعلم بالمناقضة، و فى الشبهة البدوية احتمال المناقضة، و احتمال المناقضة كالعلم بها.

و إن تمّ ما أفاده مدّ ظله العالى فى هذا الموضع، فلا بدّ من ألا يفتى فى بعض الفروع المتقدمة من مسائل العلم الإجمالى بالاحتياط، و على كل حال فى المسألة- أى: فى ما إذا دار الأمر بين ترك السجدة الواحدة و ترك القنوت- بعدم لزوم الاحتياط، و أنّه تجرى

قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدة، لأنّ العلم الإجمالى لا يوجب التنجيز فى المقام.

و لم يتعرّض مدّ ظله للصورة الاخرى من المسألة، و هى ما إذا علم إجمالا إمّا بترك الجهر أو الإخفات، أو بعض الأفعال الواجبة مثل ترك السجدة الواحدة، فإنّ فى هذه الصورة لا يتنجز العلم، لعدم أثر لترك الجهر أو الإخفات، و لا بدّ من تأثير العلم فى عدم إجراء الاصول فى أطرافه من كونه منجزا على كل تقدير، فافهم. (المقرّر)

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.


مركز القائمية اصفهان
للتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹